

GEORGI PLEKHANOV

L'IDEALISMO CODARDO
1910

L'articolo sul libro di Joseph Petzoldt, *Il problema del mondo dal punto di vista del Positivismo*, venne scritto da Plekhanov per la raccolta di articoli *Dalla Difesa all'Attacco* comparsa nel 1910.

Joseph Petzoldt (1862-1929) – filosofo idealista tedesco, allievo di Mach e Avenarius.

Joseph Petzoldt, *Il problema del mondo dal punto di vista del Positivismo*, tradotto dal tedesco da R.L., edito da P. Yushkevich, San Pietroburgo 1909.

I

Questo libro a quanto pare è destinato ad avere un cospicuo successo in certi ambienti del nostro pubblico di lettori. In primo luogo esso fornisce un'esposizione della filosofia oggi di moda in questi ambienti. Per J. Potzoldt lo scopo del libro è spiegare il punto

«centrale della concezione positivistica del mondo suffragata da Wilhelm Schuppe, Ernst Mach e Richard Avenarius, di solito falsamente interpretata, e considerarla come storicamente necessaria, logicamente inevitabile e quindi molto probabilmente definitiva nei suoi caratteri essenziali»¹.

Questo è al momento sufficiente per attrarre l'attenzione dei numerosi lettori sul lavoro in questione; oltre a ciò, Potzoldt sa scrivere con grande chiarezza. Certo, non è quella chiarezza scrupolosa che ci aiuta a superare le difficoltà dell'argomento, ma quella chiarezza ingannevole che tende a nasconderle al lettore. E' la chiarezza di un pensiero molto superficiale che interrompe il suo lavoro proprio dove inizia il suo compito principale. Ma non tutto è negativo; una filosofia superficiale è proprio ciò che ci serve al momento.

Il pubblico di lettori che sta acquistando le opere dei Bogdanov, dei Valentinov e degli Yushkevich, lasciando invenduta nelle librerie un'opera splendida come il *Ludwig Feuerbach* di Engels, questo pubblico non ha e non avrà mai il minimo bisogno di opere filosofiche profonde. Quindi è lecito attendersi che *I problemi del mondo* di Petzoldt circoleranno presto in diverse edizioni. Dal momento che non condivido l'infatuazione filosofica oggi di moda e poiché non sono soddisfatto del tipo di chiarezza che nasconde le difficoltà dell'argomento invece di contribuire a superarle, ritengo valga la pena sottoporre a critica le idee principali esposte nel libro in esame. Chi può dirlo? Forse troverò un lettore che preferisca usare il proprio cervello per pensare piuttosto che seguire l'ultima moda in filosofia. Può accadere di tutto in questo mondo! L'idea fondamentale del libro è espressa dall'autore nelle seguenti parole:

«Non c'è alcun mondo *in sé*, c'è solo un mondo *per noi*. I suoi elementi non sono atomi o altri esseri assoluti, ma "sensazioni" del colore, del suono, del tatto, dello spazio, del tempo ecc. Ciò

1 p. VI.

nonostante le cose non sono solo soggettive, solo fenomeni di coscienza; al contrario, dobbiamo immaginare le parti del nostro ambiente composte da questi elementi come esistenti sia al momento della percezione che quando non le percepiamo più»².

Lascio da parte per il momento la questione di cosa s'intenda esattamente con l'osservazione che le «sensazioni» debbano essere considerate come elementi fondamentali del mondo. Mi soffermo sul punto seguente: «Non c'è alcun mondo *in sé*, c'è solo un mondo *per noi*». Così ci assicura Petzoldt. Gli crediamo e diciamo: «Poiché non c'è alcun mondo *in sé*, non c'è niente di oggettivo; ogni cosa è soggettiva e il mondo è solo l'idea che ne abbiamo». Vogliamo essere coerenti, ma Petzoldt non lo vuole. No, egli obietta; nonostante ci sia solo il mondo per noi esso non è solo l'idea che ne abbiamo, e le cose non sono soltanto soggettive, fenomeni della nostra coscienza. Ammettiamo anche questo: crediamo a Petzoldt. Ma qual è il significato della frase: le cose non sono solo soggettive, non sono solo fenomeni della nostra coscienza? Significa che nonostante ci sia solo il «mondo per noi», c'è anche il «mondo *in sé*». Ma se c'è il mondo *in sé*, allora Petzoldt sbaglia nel proclamare che il mondo *in sé* non esiste. Cosa dobbiamo fare ora? Cosa dobbiamo credere? Per districarci da questa difficoltà il nostro autore ci consiglia, come sappiamo, di concepire le parti del nostro ambiente come «esistenti allo stesso modo sia al momento della percezione che quando non le percepiamo più». Ma sfortunatamente questo consiglio non ci porta per nulla fuori dalle nostre difficoltà.

Il problema qui non è cosa siano le cose nel momento che non le percepiamo, ma se esistano indipendentemente dalla nostra percezione. Secondo Petzoldt si può rispondere affermativamente a questa domanda; sì, le cose esistono indipendentemente dalla nostra percezione, vale a dire che non cessano d'esistere quando smettiamo di percepirle. Ma questa risposta non corrisponde a ciò che *egli stesso* pensa e dice. Infatti se una cosa non cessa d'esistere anche quando smettiamo di percepirla, è un essere che non cessa d'esistere quando non esiste «per noi». Allora *che tipo* d'essere è questo? La risposta è chiara come due più due fa quattro: è un *essere in sé*. Ma Petzoldt ci assicura che non c'è alcun essere *in sé*. Chiedo di nuovo: cosa dobbiamo fare, *a quale* Petzoldt dobbiamo credere? Quello che ribadisce che non c'è «alcun mondo *in sé*», o quello che dimostra che c'è un mondo *in sé*? Questa è una domanda davvero amletica! Cerchiamo d'elaborare da soli la risposta essendo inutile attendersi aiuto dall'autore, che non «percepisce» la contraddizione in cui è incorso *in modo così ridicolo*.

II TESI

Non c'è il *mondo in sé*, c'è solo il mondo *per noi*; non c'è solo il mondo *per noi*, c'è anche il *mondo in sé*. E' questa l'antinomia in cui è impigliato Petzoldt. Per vedere dove esattamente ha commesso peccato contro la logica, dobbiamo esaminare separatamente i due lati dell'antinomia. Non c'è il *mondo in sé*, c'è soltanto il mondo *per noi*. Perché Petzoldt lo pensa? Perché crede che la *dottrina della sostanza* sia completamente insostenibile. Dice:

«L'idea della sostanza contraddice l'esperienza. In nessuna cosa traiamo un qualcosa che sia alla base della cosa, qualcosa che costituisce la sua essenza interna e resti inalterata in essa nei cambiamenti determinati dal tempo e dalle circostanze ... Siamo in grado di definire le cose in molte qualità esclusivamente mutevoli, che la psicologia chiama sensazioni, in ciò che si può

2 p. V.

vedere, toccare, che produce suono, che ha gusto e così via, che nel corso del tempo sono sostituite in tutto da qualcos'altro che si può vedere, toccare, ecc., ma mai, neanche con gli strumenti più perfezionati, scopriamo una parte che è identificabile per la sua qualità, per non parlare di qualcosa di indefinibile alla base di ogni cosa. E' pura cosa-pensata di cui la realtà non sa nulla»³.

Inoltre, nel caratterizzare lo sviluppo della filosofia dell'antichità, Petzoldt asserisce che il concetto di sostanza conduce inevitabilmente al dualismo:

«Eraclito e Parmenide per quanto concepissero diversamente ciò che, a rigor di termini, è presente solo in apparenza – essere in stato di riposo o in *divenire* che non conosce riposo – tuttavia concordavano che è l'occhio, l'orecchio e i sensi in generale che evocano davanti a noi una falsa immagine del mondo e sono la causa d'ogni errore ... ; che possiamo attenderci la verità solo dalla ragione. Anche questo dualismo è l'inevitabile conseguenza dell'idea della sostanza»⁴.

Un po' più avanti sembra che l'idea della sostanza, sviluppatasi nel modo più logico, si trasformi nell'idea di qualcosa che è interno alle cose, allo stesso modo in cui l'anima è interna al corpo secondo le idee degli animisti.

« ... Dato che, in ultima analisi, la sostanza è tutto, allora deve contenere anche il principio del movimento e del cambiamento in generale; e siccome esso in genere non può essere percepito dai sensi, al contrario, l'apparenza visiva, l'apparenza percepita dei sensi ce lo nasconde; ma dal momento che è l'essenziale di ogni cosa, allora è nascosto nella cosa, come fosse l'anima della cosa»⁵.

Questo ovviamente è del tutto falso, ma il punto importante per me non è che sia falso, ma che a Petzoldt sembri essere vero. Mi appresto a esporre, nelle sue stesse parole, gli argomenti principali che avanza a favore della tesi: non c'è il *mondo in sé*, c'è solo il mondo *per noi*. Per compiere questo compito devo fare ancora un estratto che tratta del problema della sostanza.

«La conoscenza del mondo reale dopo Pitagora si potrebbe sviluppare in linea retta solo se fossimo in grado di liberarci completamente dall'idea della sostanza, se avessimo capito che la forte tendenza della dottrina filosofica a divergere era basata solo sugli inutili sforzi di trovare una verità assoluta, non dipendente da qualcosa di soggettivo, dall'inganno che dietro le molte verità ce ne dev'essere una, che dietro l'eterogeneità dell'essere e della realtà ci dev'essere qualcosa di omogeneo, immutabile, persistente. Se Pitagora avesse tralasciato o non fosse stato in grado di porre questa concezione, cui era giunto più per brillante intuizione che per analisi logica, in proposizioni inattaccabili sotto ogni aspetto, e in tal modo avesse reso relativamente facile trasmetterla, sarebbe stato compito dei suoi seguaci elevare la nuova conoscenza alla piena luce della coscienza e pensarla per l'eternità»⁶.

Ora conosciamo abbastanza le argomentazioni avanzate da Petzoldt in difesa della sua tesi. Si deve ammettere che entro i limiti di questa difesa il nostro autore è a suo modo logico. In realtà, dire che non esiste una cosa come la sostanza, è affermare che non c'è il *mondo in sé*, ma solo un mondo *per noi*, per soggetti percettivi. Ma chi sono esattamente questi «noi», questi soggetti percettivi? Non

3 pp. 60-61.

4 p. 93.

5 pp. 113-14.

6 p. 110.

dovremmo attribuire loro un significato *sostanziale*? Non dovremmo presumere che l'ego umano sia la *sostanza* sottostante ai *fenomeni*? Se Petzoldt dicesse «sì» a questa domanda, quella piccola parola significherebbe la totale rinuncia a ciò che egli ha detto contro l'esistenza della sostanza. Ma, come i suoi maestri – Mach, Avenarius e Schuppe – non pronuncerà questa minuscola parola, non accorderà significato sostanziale all'ego umano. Dice:

«Pitagora sapeva già che l'anima non è niente al di fuori del suo contenuto e, di conseguenza, questo contenuto non necessita di uno specifico mezzo d'espressione. Era consapevole anche del fatto che le percezioni sensoriali sono la base degli elementi spirituali, cui è associata ogni altra cosa. Così, in linea di massima, ha sostenuto il punto di vista della nostra odierna "psicologia senza l'anima", e quindi sono stati forniti i requisiti indispensabili per la proficua indagine dei fatti dell'anima»⁷.

Anche in questo caso egli è logico; ma se non c'è «ego» come sostanza *sottoposta* a sensazioni e nessuna *cosa in sé* come sostanza *che causa* queste sensazioni, cosa ci resta? Null'altro che queste sensazioni, che così diventano gli elementi fondamentali del mondo. Colui che nega il concetto di sostanza giunge logicamente al «machismo». Dopo aver motivato le sue *tesi*, Petzoldt erompe in un canto di vittoria. Dice:

«Una volta che la scienza abbia pienamente superato l'idea della sostanza, si è concluso un intero periodo dalla durata di molte migliaia di anni. Il precedente compito fondamentale della filosofia è stato risolto. La storia della filosofia nel suo senso precedente si è conclusa, dato che si trattava soprattutto della storia dell'idea della sostanza, la storia della metafisica»⁸.

In un certo senso questo è vero. Se il concetto di sostanza è stato eliminato, allora è stato eliminato con ciò anche il più importante dei problemi con cui la filosofia ha lottato così a lungo. Fra questi il primo posto è detenuto dai problemi del soggetto, dell'oggetto e dei loro rapporti reciproci. Se il «positivismo» di Petzoldt ci mettesse in grado di fare a meno di questi difficili problemi, d'ignorarli in quanto vuoti intrugli «metafisici», toglierebbe un peso notevole dalle spalle del filosofo. Purtroppo non lo fa, né potrebbe. Lo vedremo molto chiaramente dall'esempio dello stesso Petzoldt, la cui *tesi* è seguita da un'*antitesi*.

III ANTITESI

Non c'è solo un *mondo per noi*, c'è anche un *mondo in sé*. Il nostro autore lo dimostra almeno con lo stesso successo con cui ha motivato la sua tesi. Egli respinge decisamente il concetto kantiano della ragione che detta le sue leggi alla natura: «Non è il pensiero a essere determinato dalle cose, ma le cose dal pensiero», esclama. Questo è l'orgoglioso e fatale rovesciamento copernicano attraverso «cui la passione razionalistica, tenuta a freno in Kant dalla sua vasta conoscenza e dall'interesse nella scienza naturale, doveva essere liberata di nuovo nei suoi successori di origine teologica»⁹. Ciò è vero e la seguente osservazione di Petzoldt non è meno vera:

«Se le leggi che governano i fenomeni hanno origine solo nel cervello, allora restiamo perplesși

7 p. 111.

8 pp. 211-12.

9 p. 181.

nel rispondere alla domanda: come è stato possibile lo sviluppo degli organismi prima della formazione del cervello? E' evidente che chi sostiene che le cose sono determinate dal pensiero si consegna anima e corpo al diavolo del trascendentalismo, di quella metafisica che Kant desiderava ardentemente vedere battuta da tutta la vera scienza, anche se egli stesso vi era completamente immerso»¹⁰.

Ma se è assurdo dire che le cose sono determinate dal pensiero, non lo è meno asserire che siano determinate dalla sensazione; e se chi dice che sono determinate dal pensiero si consegna «anima e corpo al diavolo del trascendentalismo», non può sperare di sfuggire alla stessa terribile sorte chi sostiene che siano determinate dalla sensazione. Al primo di questi due mediocri pensatori è indubbiamente necessario porre la domanda: «Come è stato possibile lo sviluppo degli organismi prima della formazione del cervello?». Lo è altrettanto per il secondo pensatore: Come è stato possibile lo sviluppo dell'universo prima della formazione di organismi in grado di avere sensazioni? S'impone solo una risposta: l'universo consisteva allora di quegli elementi che nell'organismo dovevano in seguito diventare sensazioni. Ma questo non è altro che il culmine del «trascendentalismo»! Comunque qui il mio compito non è confutare Petzoldt ma indicare gli argomenti che usa per dimostrare la correttezza della sua antitesi. Seguiamolo. Il principale di questi argomenti è, a mio avviso, contenuto nel notevole passaggio seguente:

«Proviamo quindi a tracciare un quadro, il più chiaro possibile, di ciò che risulta quando cessiamo di credere nell'esistenza delle cose indipendenti da noi. Devo solo chiudere gli occhi e tutti gli oggetti che vedo di fronte a me scompariranno non solo dal campo della mia percezione, ma del tutto. Devo solo aprire di nuovo i miei occhi ed essi sono di nuovo là. Nel sonno profondo l'universo è annientato, e quando mi sveglio esso nasce di nuovo dal nulla assoluto. Non è chiaro che le idee di questa possibilità possono entrare nella testa solo di chi è abituato a pesare tutto in termini d'idee che vengono e che vanno? Potrebbe, chi si prestasse a tali fantasie, attribuire fin dall'inizio esistenza altrettanto indipendente al fisico, al corporeo, al "non-ego", di come fa per lo psichico, l'anima, l'"ego"? Dov'è in questo caso la considerazione del fatto che, indipendentemente da se i miei occhi siano aperti, le cose appaiono sempre di nuovo sia dove erano, che in altro luogo indipendente dal mio pensiero, per il fatto che c'è una connessione pienamente coerente e regolata da leggi tra le cose percepite?»¹¹.

Si tratta di una trionfante confutazione delle idee di persone che rifiutano di «credere nell'esistenza indipendente delle cose», vale a dire nell'esistenza del *mondo in sé*. Ma Petzoldt non riposa sugli allori, non dà tregua all'idealismo che ha sconfitto e lo finisce con argomenti che uniscono la schiacciante precisione logica con l'acidità della satira maligna.

«Naturalmente», egli continua, «il vero idealista non può essere soddisfatto dalla sua sola esperienza. Infatti l'unica cosa di cui è certo è il momento presente. Per lui non è affatto certa l'esistenza della storia umana, che qualcosa dovrebbe svilupparsi, che egli stesso una volta era bambino che è cresciuto fisicamente e mentalmente, che ieri era in vita – ancor più, che stava vivendo un momento fa – tutto ciò forse potrebbe essere un'illusione, solo una catena d'idee di un certo momento, un'ipotesi intelligente creata all'unico scopo d'interpretare logicamente ciò che è percepito nel presente; che provi lui il contrario!»¹².

Chi non vuole perdersi in questo labirinto di assurdità deve certamente riconoscere che le cose

10 p. 182.

11 pp. 197-98.

12 p. 198.

esistono indipendentemente dalle nostre nozioni di esse, vale a dire non solamente per noi, anche in se stesse, che è ciò che doveva essere dimostrato. Ma se l'antitesi è provata, cosa dire della tesi? Se il mondo esiste anche in sé, se esisteva già prima della comparsa dell'uomo, cioè se esiste *non soltanto per noi*, come può Petzoldt pretendere che esista *solo per noi*? Ora conosciamo la fondatezza sia della tesi che dell'antitesi, conosciamo entrambi i lati dell'antinomia, ma non vediamo nessuna via d'uscita. Non c'è neppure un accenno di sintesi, e quest'assenza di una via d'uscita è un rimprovero amaro alla nostra logica. Si deve trovare una soluzione a ogni costo!

IV

«Tutte le difficoltà di concepire la gamma di elementi delle qualità ottiche e tattili (come il rosso, il blue, il rotondo, l'angolare, il prismatico, il conico, il duro, il morbido, il ruvido ecc.) come esistenti al di fuori delle nostre percezioni di esse», dice Petzoldt, «sorgono dal disagio che abbiamo nel distaccarci dal concetto di essere assoluto e d'immergerci a sufficienza nell'idea di esistenza relativa. Fino a tempi recenti, la grande idea di Pitagora ha esercitato solo un'influenza insignificante. Perfino Hume ha fallito perché non è riuscito a trovare in linea di principio una via verso il relativismo. Nei suoi lavori (come in quelli di Hobbes prima di lui) troviamo solo deboli segni di relativismo e soltanto *Mach* e *Avenarius* hanno riscoperto la verità profondamente sepolta, facendone il fattore principale della loro concezione di mondo»¹³.

Questo passaggio ci fa capire che la via d'uscita da questa antinomia in cui ci siamo persi dev'essere cercata non nella direzione dell'antitesi, ma della tesi. Anche il mondo esiste indipendentemente da noi, ma quest'esistenza non può essere in alcun modo riconosciuta come essere-in-sé. Il mondo esiste *non solo per noi*; ma la sua esistenza *non solo per noi* è identica alla sua esistenza *solo per noi*. Affermiamo l'antitesi ma solo a maggior gloria della tesi. Tale è la soluzione implicata nel passaggio appena citato da Petzoldt. Pensate che sia una soluzione impossibile? Vi sbagliate. Non conoscete abbastanza bene il positivismo «moderno»¹⁴. Ascoltiamo Petzoldt:

«Immaginate un osservatore in piedi davanti a un melo in fiore che descrive ciò che vede. La sua descrizione coincide con le nostre osservazioni. Supponiamo che si allontani dall'albero e che non lo percepisca più. Questo non pregiudica affatto la nostra percezione dell'albero, che per noi continua a esistere e nella sua esistenza è indipendente dalla percezione dell'osservatore. Inoltre, eliminando il concetto di sostanza cessiamo di distinguere tra la nostra percezione, l'"immagine" dell'albero nella nostra percezione, e la parte percepita dell'albero: nella percezione apprendiamo immediatamente l'oggetto nelle sue parti percettibili. Se ora supponiamo che l'osservatore sia in linea di principio del tutto simile a noi, che sia una persona come noi, sensibile e pensante e che in linea di massima ci troviamo esattamente nella sua stessa posizione rispetto all'albero, supponiamo allo stesso tempo l'esistenza dell'albero indipendentemente dalla nostra percezione di esso; proprio come l'albero ha continuato a esistere dopo che l'osservatore se ne è

13 pp. 199-200.

14 Chiamo quello di Petzoldt positivismo *moderno* perché egli recide il legame col vecchio positivismo di Auguste Comte e Mill. «A fianco dell'idealismo di Kant», leggiamo a p. 195 del libro in esame, «c'è anche l'idealismo positivo, che non conosce a priori le condizioni dell'esperienza (Comte, Mill) ma, come fenomenismo puro, è insostenibile come il primo». Imploro ardentemente il lettore di notare il motivo addotto da Petzoldt per la rottura del positivismo «moderno» dal vecchio.*

* N.r. *Auguste Comte* (1798-1857) – filosofo francese e sociologo, fondatore del positivismo; *John Stuart Mill* (1806-1873) – economista borghese inglese e filosofo positivista.

allontanato, così continuerebbe a esistere se noi ce ne allontanassimo. Ma se neghiamo o mettiamo in dubbio quest'esistenza indipendente, neghiamo o dubitiamo anche dell'esistenza di altre persone. Fin quando non decidiamo di farlo, non abbiamo alcuna possibilità di negare l'esistenza continua delle cose anche se non le percepiamo»¹⁵.

Ora vedete *come* è portata a termine la contesa fra tesi e antitesi. Capite anche *perché* si conclude a favore della tesi. Avendo eliminato il concetto di sostanza, cessiamo di distinguere tra la nostra «immagine» nella percezione dell'albero e la parte dell'albero percepita. Il dualismo dell'essere-in-sé e dell'essere-per-noi ha dato luogo a un tipo di monismo in cui l'essere-in-sé è indistinguibile dall'essere-per-noi. Certo, questo monismo odora fortemente di estremo idealismo soggettivo: se non differenziamo l'essere-in-sé dall'essere la nostra percezione, l'esistenza del «melo in fiore» deve considerarsi cessata appena gli voltiamo le spalle, cioè quando smettiamo di percepirlo. Tuttavia questo varrebbe solo nel caso in cui negassimo l'esistenza di altre persone o, almeno, ne avessimo dubitato. Ma non commettiamo questo peccato, piuttosto il contrario! Senza un attimo d'esitazione «immaginiamo» l'osservatore che percepisce il «melo in fiore» per conto nostro, mentre lo abbiamo di spalle. Poiché l'albero continua a esistere nella sua percezione, segue che esso esiste indipendentemente da noi, il che significa che abbiamo conservato tutti i diritti legittimi dell'antitesi. Ma, d'altro lato, dato che l'esistenza dell'albero indipendentemente da «noi» non è altro che la sua esistenza nella percezione dell'osservatore, vale a dire l'esistenza solo per «noi», segue che l'albero non è essere-in-sé. In altre parole si scopre che nonostante l'antitesi sembra aver conservato tutti i suoi diritti legittimi, difesi così brillantemente da Petzoldt, la contesa è stata vinta non dall'antitesi ma dalla tesi.

Come è stata facilmente risolta questa vicenda davvero sconcertante! Ciò che era necessario era l'uso nello stesso argomento della parola «noi» in due sensi diversi: in un primo momento [nel dimostrare l'antitesi] nel senso di un pronome in prima persona singolare, cioè al posto di «io», poi [nel momento dell'entrata in scena dell'osservatore] nel senso di pronome alla prima persona plurale, cioè nel senso proprio di «noi», più persone. *Eins, zwei, drei, geschwindigkeit ist keine hexerei!*¹⁶ Ma al di là di quanto sia sorprendente la velocità del nostro autore, mi permetto di ricordargli la terrificante domanda che ha posto nel difendere la sua antitesi e che ha usato come il bastone di qualche antico eroe per colpire gli idealisti: «come è stato possibile lo sviluppo degli organismi prima della formazione del cervello?». Nel caso specifico questa domanda assume la forma seguente: «Come è stato possibile lo sviluppo della "fioritura" degli alberi prima della comparsa dell'osservatore che è andato a guardarne almeno uno mentre "noi" e il sig. Petzoldt gli stavamo di spalle?».

Ci possono essere solo due risposte a questa domanda. L'una: prima della comparsa di «noi» e dell'osservatore non c'erano alberi. Questa risposta ha il grande svantaggio d'essere in contraddizione con le conclusioni della geologia, o per essere più precisi, della paleofisiologia; ma d'altro lato ha anche il grande vantaggio d'essere pienamente in sintonia con il principio fondamentale del libro di Petzoldt, vale a dire che non c'è nessun essere-in-sé, il mondo esiste solo per noi. L'altra risposta ha un significato diametralmente opposto: l'albero esisteva già quando «noi» non esistevano ancora. Questa risposta è pienamente confermata dalle conclusioni della paleofisiologia ma causa dispiacere a «noi» e al sig. Petzoldt perché abbatte come un castello di carta l'intera dottrina del positivismo «moderno». Infatti se gli alberi esistessero davvero in nostra assenza, questo significa

15 p. 200.

16 N.r. Letteralmente «La velocità non è magia!»; sarebbe meglio dire «la velocità non è un gioco di prestigio!», oppure «niente nella manica!», cioè «poiché posso farlo velocemente non significa che c'è trucco». Come al solito Plekhanov è sarcastico.

che il mondo esiste non solo per noi, ma anche in sé.

Per inciso, se si riconosce l'esistenza indipendente del mondo *solo* perché crediamo nell'esistenza di altre persone, continueremo a restare con entrambi i piedi sul terreno del «fenomenismo puro». Ma su ammissione di Petzoldt, il «fenomenismo puro» non è altro che una variante dell'idealismo [vedi sopra il riferimento sprezzante del nostro autore ad Auguste Comte e Mill]. Pertanto lo stesso Petzoldt dev'essere annoverato fra gli idealisti¹⁷. Ma il suo idealismo non riconosce la propria esistenza e ne ha paura. *Questo è idealismo inconsapevole e codardo*. Tale vile idealismo è immaginato come *monismo* in quanto ritiene di aver eliminato il «dualismo» di essere-in-sé ed essere-per-noi. Ma da che tipo di logica è stato «eliminato» questo dualismo immaginario? Ammettendo che l'esistenza dell'oggetto indipendentemente dalla nostra percezione non è che la sua esistenza nella percezione di altre persone. Il melo in fiore esiste indipendentemente da me: questo è dimostrato dalla sua esistenza non solo nella mia percezione, ma anche in quella dell'«osservatore» e di altri ego. Ma se esiste nella percezione di ciascuno di questi individui senza avere nessun essere-in-sé, deve avere tante esistenze quante «noi» osservatori. In luogo del *monismo* giungiamo a qualcosa che è una parodia del *pluralismo*. Ma ancora una volta «noi» non notiamo questo «sviluppo degli eventi», poiché il «nostro» idealismo non solo è codardo ma inconsapevole.

V

Non senza ragione si dice: conosci te stesso. L'idealismo inconsapevole di Petzoldt ha i difetti caratteristici dell'idealismo in generale, a cui egli aggiunge particolari difetti causati dalla propria inconsapevolezza. L'idealismo consapevole non rifiuta di risolvere la questione fondamentale di tutta la filosofia moderna, quella del rapporto reciproco di soggetto e oggetto, anche se la soluzione che offre è insoddisfacente. L'idealismo inconsapevole di Petzoldt elude l'esame di questo problema con la scusa che esso perde di significato appena rinunciamo al concetto di sostanza. Ma proprio perché l'idealismo inconscio di Petzoldt, che si definisce positivismo moderno o vero, lo elude, questo problema si fa sentire nel modo più inatteso e sbrigativo negli argomenti dei suoi seguaci. Esce dalla porta e rientra dalla finestra. Infatti il lettore ricorderà che, su invito di Petzoldt, abbiamo immaginato l'osservatore essere «in linea di principio del tutto simile a noi», in piedi accanto al melo in fiore. Lo abbiamo fatto nella speranza che questo signore ci districasse dalla difficile situazione in cui ci siamo trovati, bloccati dall'antinomia della tesi e antitesi di Petzoldt. Ora sappiamo che ci ha reso un servizio molto dubbio, introducendoci direttamente nel campo dell'idealismo che Petzoldt e noi abbiamo ripudiato con tutte le nostre forze. Ma ciò non esaurisce affatto lo scontento causatoci dalla sua comparsa «accanto al melo».

Questa comparsa apparentemente così innocente ha significato, di fatto, che eravamo inaspettatamente di fronte allo stesso problema del rapporto reciproco di soggetto e oggetto che Petzoldt e noi speravamo di eludere. La sua comparsa ci ha dimostrato che esistono problemi filosofici seri e cose simili, indipendentemente dalla volontà degli uomini di considerarli o meno. L'osservatore è «in linea di principio del tutto simile a noi»; è, come noi, una persona sensibile e pensante. Questo è splendido, ma ci si chiede: egli esiste solo «*per noi*» o anche «*in sé*»? Per rispondere a questa domanda supponiamo per un attimo che l'osservatore esista solo nella nostra

¹⁷ In effetti nel suo tentativo di risolvere l'antinomia di cui stiamo discutendo, egli non oltrepassa i limiti del ben noto principio idealistico di *Schuppe*: «Non c'è alcun oggetto al di fuori della coscienza».

immaginazione [l'invito di Petzoldt a «immaginare» l'osservatore non era casuale]. Così l'osservatore è, ovviamente, solo un essere «*per noi*» cui è estraneo qualsiasi essere «*in sé*». Non assomiglia affatto a qualche tipo di sostanza. Anche questo va bene, ma ciò che non va è che la sua comparsa [nella nostra immaginazione] non ci offre neanche quella soluzione illusoria dell'antinomia che ci tortura, che il nostro autore aveva sperato di trovare inventando questo signore; perché in tal caso l'osservatore per noi esiste, è vero, ma in nessun modo indipendentemente da noi. Ciò che è ancor peggio è che se tutte le «altre persone» come l'osservatore esistono solo nella nostra immaginazione, dimostriamo d'essere incurabili solipsisti; allora non abbiamo alcuna ragione logica di credere nell'esistenza [cioè l'esistenza reale, non prodotto della nostra fantasia] di «altre persone».

Ma neanche Petzoldt ovviamente si sognerebbe d'accettare che il solipsismo possa risolvere un qualunque problema della filosofia, o rappresenti qualcosa di più di una presa in giro della filosofia. Per ora ci resta da ipotizzare che l'osservatore esista *non solo* nella nostra immaginazione. Ma nel fare tale ipotesi ricordiamo le tristi conseguenze che sono seguite dalla dualità della piccola parola «noi», quando usata da Petzoldt. Pertanto, per cominciare, dobbiamo accordarci sulla terminologia. La parola «noi» qui significa tutte le persone eccetto l'osservatore. L'ipotesi che questo signore esista non solo nella nostra immaginazione significa che egli esisterebbe anche se *non* ne avessimo idea. Siamo autorizzati a ipotizzarlo? Non solo siamo autorizzati ma obbligati perché, come abbiamo visto, l'ipotesi contraria è del tutto insostenibile. Ma qual è il risultato di quest'ipotesi? E' che l'osservatore non solo è un essere *per noi*, ma anche un essere *in sé*. Il problema ora è risolto ma in modo del tutto diverso da quello proposto da Petzoldt. Egli cercava una soluzione procedendo dall'idea che l'essere-in-sé fosse impossibile. E' risultato che la soluzione potrebbe essere trovata – escluso il ricorso alle assurdità del solipsismo – solo sulla base dell'idea che sia essenziale presupporre l'essere-in-sé. In altre parole, se si volesse trovare la verità, si dovrebbe procedere nella direzione opposta a quella cui chiama li «positivismo» di Petzoldt.

Dobbiamo tenerne conto. Adesso seguiamo. Cos'è esattamente questo essere-in-sé che siamo stati costretti a riconoscere nonostante gli argomenti del nostro autore? A chi si applica? Di fatto si applica a me, a voi, all'osservatore che, secondo Petzoldt è «una persona sensibile e pensante proprio come noi» e infine a tutte le «altre persone». Ora ditemi, io, voi e tutte le altre persone rappresentiamo qualcosa che va oltre la portata della conoscenza? Sembrerebbe di no. Allora perché Petzoldt crede che l'essere-in-sé sia un attributo solo della sostanza inconoscibile? Semplicemente perché ha un concetto sbagliato dell'essere-in-sé. Vorrebbe farci credere d'essere un positivista nel senso più moderno, ma di fatto risulta essere un idealista che si appoggia a una fallimentare teoria della conoscenza assolutamente obsoleta. Ciò sembra inverosimile ma solo perché gli stessi «filosofi» della scuola cui appartiene Petzoldt hanno strillato fino alla raucedine sul loro positivismo. Si erano auto-valutati in modo davvero molto imprudente.

Abbiamo supposto l'esistenza dell'osservatore nonostante il fatto che il restante genere umano non ne avesse la più pallida idea. Ora sappiamo che «noi» abbiamo finalmente scoperto che egli esiste. Di conseguenza ha cominciato a esistere «*per noi*». Abbiamo qualche motivo di credere che in ragione di ciò egli abbia smesso d'esistere in sé? No, in quanto la scoperta dell'esistenza del signore A non significa distruggerlo. Se è così, si scopre che l'osservatore ora esiste in forma duale: 1) *in sé*, 2) *per noi*. Nel primo caso egli è una cosa-in-sé e nel secondo un fenomeno. Non potrebbe essere altrimenti. Tutto ciò che affermo circa l'osservatore lo affermo anche rispetto a voi lettori. Prima di tutto esistete in voi stessi, in secondo luogo per me, vale a dire nella mia immaginazione. Ho ragione? Forse se siete «positivisti» in senso moderno troverete «metafisica» la mia affermazione e mi direte

che tale dualismo è «superfluo»!¹⁸ Magari mi chiederete di ripudiare il vostro essere-in-sé e di riconoscere che esistete solo per me, vale a dire nella mia immaginazione. Dico in anticipo che non acconsentirò mai, perché se lo facessi giungerei al solipsismo, ma Petzoldt e io respingiamo decisamente il solipsismo. Cosa significa tutto ciò? Significa semplicemente che Petzoldt è disperatamente impigliato in contraddizioni e che il suo «positivismo», che prometteva di chiarire radicalmente la questione del rapporto reciproco di soggetto e oggetto, si è inaspettatamente scontrato contro quest'importante problema e si è rotto in mille pezzi.

VI

Ora invito i lettori a ricordare gli argomenti che ha usato il nostro autore per difendere la sua tesi. Ha detto [vedi sopra] che l'idea della sostanza contraddice l'esperienza, poiché

«Siamo in grado di definire le cose in molte qualità esclusivamente mutevoli, che la psicologia chiama sensazioni ... ma mai, neanche con gli strumenti più perfezionati, scopriamo una parte che è identificabile per la sua qualità ... ».

Questo ragionamento, che egli ritiene inconfutabile e su cui ritorna quasi in ogni pagina del suo libro, in realtà dimostra che egli non è ancora emerso dalla sfera di una teoria della conoscenza obsoleta e davvero scolastica. Per coloro che hanno superato questa teoria scolastica – per esempio i materialisti, a cui Petzoldt storce il naso senza la minima giustificazione – il problema non è se resta qualcosa dopo che abbiano «risolto» una cosa nelle sue «qualità». Secondo la loro dottrina è del tutto ridicolo porre la questione in questo modo. La qualità di una cosa non è affatto una parte componente di essa. Lo si può facilmente verificare se prendiamo l'esempio, diciamo, di una cosa comunemente nota come l'acqua. Se risolviamo l'acqua nelle sue parti componenti otterremo ossigeno e idrogeno. Questi due elementi compongono l'acqua, ma possiamo descriverli come *qualità*? Sarebbe veramente scusabile solo da parte di Poprishchei di Gogol¹⁹. Cosa intendiamo quando ci riferiamo alle qualità di qualcosa? Le sue qualità – o, in questo caso per usare un termine più preciso, le sue proprietà – noi materialisti le descriviamo come la capacità di una cosa di modificarsi in un certo modo sotto certe condizioni e d'indurre modificazioni corrispondenti in altre cose in qualche modo a essa collegate. Per esempio l'acqua a 0 gradi gela. Questa capacità di gelare alla temperatura citata indubbiamente è una delle proprietà dell'acqua. Inoltre, l'acqua gelata [il ghiaccio] a contatto col corpo di qualcuno produce certi cambiamenti nelle condizioni del corpo che conducono frequentemente alla malattia, per esempio all'infiammazione. Anche questa capacità del ghiaccio di promuovere certi processi nel corpo di qualcuno per contatto più o meno prolungato, dev'essere considerata una sua proprietà. Tali modifiche dello stato del corpo prodotte per contatto col ghiaccio sono accompagnate da una *sensazione di freddo*.

La capacità del ghiaccio di suscitare questa sensazione è una sua proprietà. Per Petzoldt, tutte le proprietà di tutti i corpi sono «riconducibili» alle sensazioni. Lo crede perché, come già sappiamo, sostiene il punto di vista dell'idealismo, benché gli dispiaccia ammetterlo a sé e agli altri. In effetti la sensazione non è che il lato soggettivo del processo che inizia quando un dato corpo – diremo il

18 «Se, in tal modo, Kant non rompe con la superflua dualità del mondo in cosa-in-sé e fenomeno», dice Petzoldt, «se addirittura arretra rispetto ai suoi predecessori ... » ecc. [p. 188 del libro in esame].

19 N.r. *Poprishchin* – un personaggio di *Note di un pazzo*, di Gogol. Egli è un funzionario civile di basso rango che va lentamente fuori di testa e viene mandato in un ospedale psichiatrico.

ghiaccio – inizia a influenzarne un altro organizzato in un certo modo, per esempio il corpo umano. In passato, per lungo tempo gli idealisti hanno avanzato la tesi, in opposizione ai materialisti, che l'uomo fosse «dotato» solo di sensazioni e idee, e che quindi potesse conoscere solo le sue sensazioni e idee; mentre le cose-in-sé, che secondo i materialisti sono la causa delle sensazioni, sono oltre la portata della conoscenza. Gli idealisti considerano quest'affermazione d'importanza capitale; che però non è in grado di resistere al minimo alito della seria critica gnoseologica.

Cosa significa conoscere una data cosa? Significa che si deve avere un'idea corretta delle sue proprietà. Quest'idea si basa sempre sulle sensazioni che proviamo quando siamo soggetti alla sua influenza. La conoscenza, come la sensazione, è sempre soggettiva, perché il processo cognitivo non è altro che il processo di formazione di certe idee nel soggetto. Bisogna avere molta ingenuità in materia filosofica per credere che la scoperta di ciò che è presupposto nel concetto stesso di conoscenza sia una rivelazione gnoseologica molto importante. Ripetere che la nostra conoscenza è soggettiva, è solo tautologia. Il problema non è se la conoscenza sia soggettiva: questo è evidente. Il problema è: può essere vera la conoscenza? Per metterla in altro modo: le idee delle proprietà di una cosa formate nel soggetto possono corrispondere, cioè non contraddire, alle sue proprietà reali? Questa domanda presenta poca difficoltà quando ricordiamo che le nostre idee della cosa si creano sulla base delle sensazioni che proviamo quando in qualche modo veniamo a contatto con essa.

Previo il nostro precedente contatto con una cosa possiamo esserci fatti un'idea delle sue proprietà che non corrisponde alla realtà; in tal caso sentiamo prima o poi questa divergenza quando torniamo in contatto con la cosa. Così, se abbiamo pensato che l'acqua non possa solidificare – gli indigeni dei paesi tropicali in effetti non hanno idea di questa proprietà dell'acqua – dovremmo riconoscere il nostro errore non appena vediamo l'acqua che gela. L'esperienza è il giudice che decide in ultima istanza se l'idea di un oggetto formatasi nella mente di un soggetto corrisponda alle proprietà dell'oggetto. A volte il giudice necessita di molto tempo per risolvere l'una o l'altra delle innumerevoli questioni di questo tipo. L'uomo anziano è talvolta esasperatamente lento, ma in genere più il nostro giudice è anziano, più si libera di questo difetto. Inoltre, non importa quanto tempo si prende per «entrarvi dentro», nondimeno si deve riconoscere come giudice piuttosto affidabile. Qualora le concezioni del soggetto, diciamo quelle del nostro amico osservatore relative al mondo a lui circostante, non corrispondano neanche in parte alle reali proprietà del mondo, semplicemente egli non potrebbe esistere; perirebbe nella lotta per l'esistenza, esattamente come ogni altra organizzazione incompatibile.

Quindi lo stesso fatto che i soggetti *esistono*, cioè esistono nella realtà e non nella testa di alcuni super-soggetti filosofanti o altro, è la nostra garanzia che la loro conoscenza non è soltanto «soggettiva» ma anche vera, almeno parzialmente, o, in altre parole, che almeno in parte corrisponde alle proprietà reali del mondo. Si può esprimere questo pensiero in altro modo: *lo stesso fatto che esistano pensatori che proclamano l'inconoscibilità del mondo esterno [cioè il mondo che oltrepassa le sensazioni] è la nostra garanzia della sua conoscibilità*. Petzoldt, completamente in perdita su questa questione essendo alimentato da pregiudizi idealistici, ha deciso che, se il soggetto è «dotato» solo delle sue sensazioni, non c'è affatto bisogno di supporre l'esistenza di qualche genere di causa esterna per queste sensazioni. Ha ripudiato l'esistenza delle cose-in-sé, ma in seguito ha ammesso, come abbiamo visto, l'esistenza di «altre persone». Facendo questo *ha ammesso quindi* l'esistenza della cosa-in-sé perché, come abbiamo visto, ogni data persona è una persona [e di conseguenza una cosa] in sé e allo stesso tempo una persona [e di conseguenza una cosa] per un altro, vale a dire per il suo simile.

Qui non c'è alcun genere di dualismo inutile, dal momento che nessun'altra persona, neppure una,

per quanto ne sappiamo, è «raddoppiata» in conseguenza dell'esistenza non solo in sé [e come essere cosciente, per sé], ma anche per gli altri²⁰. Se Petzoldt è stato coinvolto in contraddizioni, lo è stato perché non sapeva nulla della teoria materialistica della conoscenza. Era consapevole solo della gnoseologia idealistica che afferma non essere vera la conoscenza basata sulle sensazioni, perché si suppone che esse non ci rivelino la vera natura delle cose ma solo il loro aspetto esteriore. Gli è stato abbastanza semplice credere che tutti i pensatori che riconoscono l'esistenza della cosa-in-sé devono essere concordi «che sono l'occhio, l'orecchio e i sensi in generale che evocano davanti a noi una falsa rappresentazione del mondo e che sono la causa di ogni errore».

Nell'aggrapparsi alla convinzione fortemente errata che le cose che avevano la proprietà d'essere-in-sé non potevano essere percepite dai sensi esterni [«al contrario, l'apparenza percepita dai sensi ce le nasconde»] ha preso le armi contro la dottrina dell'essere-in-sé, facendo della lotta contro di essa il compito principale della filosofia. Dopo quanto ho detto sopra sul vostro e il mio essere-in-noi, non vedo la necessità di dimostrare che Petzoldt sbagliava nell'attribuire, a tutti i pensatori che ammettevano tale essere, lo sforzo di «trovare un immaginario mondo assoluto» accompagnato dalla credenza in una sorta di essere assoluto, di verità assoluta che non dipende affatto dal soggettivo. Questo errore enorme, estremamente sfortunato nei suoi risultati, è nato dal fatto che Petzoldt, come ho già sottolineato, aveva una scarsa conoscenza della teoria materialistica della conoscenza a favore della gnoseologia idealistica che, effettivamente ha commesso di volta in volta – per esempio con Platone – tutti i peccati che la riguardano²¹. E solo perché sapeva così poco della teoria materialistica della conoscenza, che aveva già acquisito forma sistematica nelle opere di Feuerbach, si rivolse a Pitagora il cui noto principio «L'uomo è la misura di tutte le cose» lo conquistò per la sua ingannevole semplicità e ovvietà. Ma già sappiamo che la proposizione di Pitagora non era destinata a guidare il nostro autore fuori dal labirinto di contraddizioni insolubili e spesso davvero comiche.

VII

Petzoldt, nel caratterizzarne la filosofia, dice in tono di rimprovero che Parmenide non aveva neppure preso in considerazione il problema «se e come il mondo dell'apparenza, che dopo tutto in qualche modo esiste ed è governato da leggi, sia legato al vero mondo di ciò che ha essere»²². Eppure, aggiunge il nostro autore, chiunque non pensi formalmente riterrebbe fondamentale tale questione. Siamo molto lieti di poter concordare con Petzoldt, anche se solo su questo punto. Infatti il problema è

20 «La Cosa è, di conseguenza, per sé e anche per un altro, un Essere che ha differenza di tipo duale. Ma è anche uno» [Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, Bamberg e Würzburg, 1807, p. 51]. Vedi la mia citazione sul *pluralismo* di Petzoldt.

21 Per amore di giustizia devo comunque menzionare che anche i materialisti talvolta non hanno rifiutato di ripetere frasi idealistiche sulla inconoscibilità della cosa-in-sé. E' capitato per esempio a Holbach. Ma ciò che era una semplice incoerenza da parte dei materialisti, era la base di tutta la gnoseologia idealistica. Una bella differenza. Aggiungo che la differenza tra la gnoseologia idealistica e la teoria materialistica della conoscenza era già comparsa nella filosofia antica. W. Windelband nel chiarire la «differenza principale» tra Platone e Democrito riguardo la teoria della conoscenza dice: «Quest'ultimo richiedeva, assieme alla conoscenza ottenuta attraverso la percezione, la comprensione e la valutazione in senso pitagorico, anche la vera conoscenza ottenuta dal pensiero; ma credeva la si potesse ottenere da altro; ha stabilito solo una differenza di grado tra di esse, ma non di sostanza. Così dal pensiero, operando con i concetti ... ha trovato non un nuovo mondo incorporeo, ma solo l'elemento fondamentale dello stesso mondo corporeo, l'atomo» [W. Windelband, *Platone*, San Pietroburgo 1904, p. 84 nota].

22 p. 85.

d'importanza basilare, ma è un peccato che, come abbiamo visto, lo stesso Petzoldt non solo non era in grado di farvi fronte, ma non poteva nemmeno avvicinarsi. Non gli salta in mente neanche che le sensazioni e le idee dell'uomo possano essere collegate in modo oggettivo al mondo esterno. Non giungerò a dire che Petzoldt non poteva farlo perché ha una di quelle «menti che pensano formalmente». Ovviamente il suo pensiero si caratterizza per uno strano formalismo, ma la faccenda non finisce lì. La mente formale di Petzoldt, inoltre, non ha avuto le informazioni adeguate. Del tutto inconsapevolmente ha continuato a subire l'influenza della teoria idealistica della conoscenza, *anche mentre gli si ribellava*, e solo perché è restato sotto quest'influenza ha potuto continuare a credere che se il mondo esiste non solo «per noi» ma anche «in sé», allora il suo essere-in-sé è fuori dalla portata dei nostri sensi esterni. E' la stessa credenza che rimproverava a Parmenide; quella dell'assenza d'ogni rapporto oggettivo [governato da leggi] tra essere «in sé» ed essere «per noi». Aggrappandosi a questa convinzione egli naturalmente ha scorto il dualismo dove in effetti non c'era. Per liberarsi di tale dualismo illusorio e della carenza nella teoria materialistica della conoscenza, non ha potuto pensare a nulla di meglio che a negare l'«essere-in-sé», il che equivaleva alla riconciliazione con l'idealismo. L'unica differenza è che una teoria idealistica della conoscenza è stata rimpiazzata da un'altra ancora meno soddisfacente e ancor più contraddittoria. Voleva andare avanti ma è andato indietro, estremamente soddisfatto di se stesso e immaginando che la sua ritirata in sostanza risolvesse «una volta per tutte» la questione filosofica più difficile. Tutti gli argomenti avanzati da Petzoldt in difesa della sua tesi sono costruiti su una proposizione mutuata dagli idealisti, vale a dire che l'«essere-in-sé» non può essere accessibile ai nostri sensi esterni. Quanto più spesso ripete quest'affermazione, tanto più chiaramente si palesa la parentela del positivismo «moderno» con l'idealismo più puro. Certo, Petzoldt teme d'ammettere questa parentela, ma il timore non è una ragione e neanche una circostanza attenuante. L'idealismo, pur trasformato in codardia, non ha smesso d'essere idealismo.

Quanto sia scarsa la conoscenza del materialismo da parte di Petzoldt lo si può vedere, per inciso, dal seguente passaggio del suo libro. Pur rilevando che «la conservazione della sola sostanza spirituale» che è caratteristica dello spiritualismo è empiricamente e logicamente impossibile, continua:

«La faccenda non migliora con la corrispondente riduzione materialistica, l'eliminazione della sostanza spirituale a favore della sostanza materiale. Affermare che la percezione di un colore, un suono, un dolore o i concetti di lealtà, valore, scienza, guerra sono identici al processo del movimento interno del cervello, che queste sensazioni sono la stessa cosa di tale movimento e non causate semplicemente da esso, è così insopportabile come affermare che la guerra è solo un'idea, qualcosa senza estensione»²³.

Il nostro autore si troverebbe in vero imbarazzo se dovessimo chiedergli esattamente quale materialista e in quale opera abbia sostenuto che la percezione e il pensiero *sono identici* al movimento interno del cervello. Certo, due pagine oltre scrive che Hobbes «nega esplicitamente i fenomeni spirituali in quanto immateriali», ma questo è un riferimento molto inappropriato. Hobbes considera i processi spirituali come stati interni della materia in movimento e, ovviamente, opportunamente organizzata. Chiunque si prenda la briga di leggere i suoi libri può verificarlo da solo. Petzoldt sarebbe stato molto più giustificato se avesse citato il noto detto: «il pensiero è materia in movimento». Ma, in primo luogo questa frase è stata coniata da qualcuno che non era affatto

23 pp. 162-63.

un'autorità in questioni di filosofia materialistica²⁴, e nulla di simile sarà trovato nelle opere dei materialisti classici del XVII, XVIII e XIX secolo.

In secondo luogo anche questa frase scomoda non suggeriva l'identità di pensiero e movimento, ma che il movimento è una condizione necessaria e sufficiente del pensiero²⁵. In terzo luogo, come fa Petzoldt a non comprendere che non si può scuoiare due volte lo stesso bue e che nel rimproverare i materialisti di dualismo, per il fatto che distinguono l'«essere-in-sé» dall'essere-in-percezione, egli non aveva la minima base logica per accusarli allo stesso tempo di rendere identici questi due concetti? In quarto luogo: «Cosa occorre per valutare le conoscenze, quando ci si agita e si fanno cenni nello specchio?». Se qualcuno è colpevole d'identificare la sensazione e il movimento – o più precisamente d'identificare il movimento con la sensazione – è proprio il «positivismo moderno» di Mach, Avenarius e Petzoldt. Rimproverare i materialisti di questa identificazione è attribuire loro quella «dottrina dell'identità» il cui fallimento è stato esposto così bene da Feuerbach, che ha anche dimostrato che questa dottrina è una necessaria parte componente della «filosofia» idealistica.

A coronamento di tutto ciò Petzoldt ritiene necessario includere fra i materialisti quegli scienziati «che considerano le esperienze spirituali come prodotti o funzioni fisiologiche della sostanza materiale, senza tuttavia identificarle coi i fenomeni materiali»²⁶. Ma se questo è vero, allora a cosa si «riduce» il rimprovero lanciato al materialismo che «esso elimina la sostanza spirituale a favore di quella materiale»? Semplicemente all'incapacità di comprendere ciò di cui parlano i materialisti. Petzoldt si corregge:

«Sarebbe ancora meglio definire l'essenza del problema mediante la seguente delimitazione. Se le idee fondamentali o i concetti che sono stati sviluppati per spiegare o descrivere i fenomeni naturali sono applicati per spiegare o descrivere i processi spirituali, allora abbiamo a che fare col materialismo»²⁷.

Questa correzione non fa che peggiorare le cose. Se i fenomeni spirituali non possono essere descritti o spiegati per mezzo d'idee e concetti sviluppati per spiegare o descrivere i fenomeni naturali, allora hanno ragione i dualisti, poiché abbiamo, in primo luogo, i fenomeni naturali e, in secondo luogo, i fenomeni spirituali non inclusi nei primi. In breve abbiamo il dualismo di natura e anima o spirito. E' un bel monismo quello che così frequentemente e inconsapevolmente approda nel campo di «idee o concetti» tipici del dualismo!

Ma supponiamo che Petzoldt si stia semplicemente esprimendo male e che quando parla di fenomeni naturali stia pensando al movimento nel vero senso della parola. Sorge la domanda: quale dei rappresentanti di spicco del materialismo ha spiegato o descritto i fenomeni spirituali con l'aiuto di

24 N.r. Plekhanov ha in mente il sensualista francese Cabanis (1757-1808) che riduceva tutti i fenomeni mentali a fenomeni fisiologici e sosteneva che il cervello secerneva pensiero come il fegato la bile. Quest'espressione è stata ripetutamente criticata e in effetti è diventata una «frase celebre». Cabanis è stato un precursore dei materialisti volgari tedeschi degli anni '50, Büchner, Vogt e Moleschott, che ripeterono in particolare questa sua affermazione.

25 Rispetto a un'espressione simile di Vogt «il cervello secerne pensiero come le reni secernono urina», anche Lange, che non è mai stato ben disposto verso i materialisti, notava: «il paragone molto discutibile del pensiero con l'urina rivela chiaramente che "il pensiero" non può essere considerato come un prodotto speciale, *un livello* dei processi materiali, ma che lo stato soggettivo di percezione individuale è *allo stesso tempo* oggettivo per l'osservazione esterna, è *movimento molecolare*» [F.A. Lange, *Storia del materialismo e l'importanza della sua critica nel presente*, libro II, settima edizione, Lipsia 1902, p. 374]. Certo, in altre parti dell'opera Lange scrive come se non avesse mai sospettato della possibilità di una tale nota, ma questo ha a che fare con la sua logica, di cui non ci occupiamo in questo momento.

26 p. 165.

27 *Ibid.*

idee o concetti sviluppati per spiegare o descrivere il movimento? Nessuno, in tempi moderni! Tutti questi materialisti hanno detto che i fenomeni spirituali e il movimento sono due aspetti dello stesso processo in atto nel corpo organizzato [ovviamente appartenente alla natura]. Si può concordare o no, tuttavia non si può che riconoscere, senza commettere l'ingiustizia più eclatante, che in questo non c'è né l'identificazione di una serie di fenomeni con un'altra, né l'ammissione che sia possibile spiegare o descrivere una serie di fenomeni per mezzo di idee o concetti «sviluppati» per spiegare o descriverne altri. Petzoldt definisce male il materialismo perché lo conosce male. Quindi non è sorprendente che faccia errori ridicoli ogni volta che prende a criticarlo²⁸.

VIII

Petzoldt non ha migliore ragione neanche per i rimproveri che lancia a Spinoza. Dice:

«Spinoza ... considera entrambi le sostanze non come prodotti della creazione di Dio, ma come aspetti del suo essere. Dio non solo pensa, ha anche un'estensione: non è solo un'anima ma anche un corpo; s'identifica con la natura, cioè, per Spinoza, con il mondo. Questo panteismo significa la riduzione o forse l'eliminazione completa della forza della concezione antropomorfa di Dio, ma lascia intatto il problema principale della teoria della conoscenza. Infatti se per il nostro filosofo la materia e lo spirito non sono affatto due sostanze distinte, ma solo attributi di un'unica sostanza di Dio, per il nostro problema ciò è essenzialmente una semplice ridenominazione dei vecchi concetti. Non sappiamo ancora come i processi della materia cerebrale diano luogo agli immateriali processi spirituali e viceversa, o come siano stabiliti rapporti conformi alla legge tra questi aspetti che, anche secondo Spinoza, non hanno nulla in comune; e per la spiegazione di tutto ciò è indifferente se essi siano denominati sostanze o solo attributi»²⁹.

No, non è indifferente; tutt'altro. La differenza di nome non è significativa solo se non è accompagnata dalla differenza del corrispondente concetto. Per Spinoza un nuovo nome significa un nuovo concetto. Eliminando la dottrina delle due sostanze, Spinoza espelle dal corpo della filosofia quell'animismo a cui Cartesio aveva pagato un pesante tributo e a cui ogni idealista rende sontuoso omaggio, e che secondo Petzoldt [questa volta giustificabile] costituisce uno dei più grandi errori del pensiero umano. Inoltre è strano rimproverare Spinoza di non aver spiegato in che modo i processi della materia cerebrale diano luogo agli immateriali processi spirituali. L'autore dell'*Etica* non ha detto apertamente che il secondo tipo di processi non è causato dal primo tipo, ma lo assiste soltanto? «L'anima e il corpo», diceva Spinoza, «non sono che una sola cosa, ora concepita come attributo del pensiero, ora come attributo dell'estensione»³⁰. Valutate attentamente queste parole di Spinoza e vedete se la questione di come i processi spirituali siano *causati* dai processi corporei abbia ancora un briciolo di senso. La questione è assolutamente priva di ogni significato. L'attributo del pensiero non è causato dall'attributo dell'estensione, ma è soltanto il rovescio della «medesima cosa», lo stesso processo. La censura di Petzoldt a Spinoza equivale a incolpare questo brillante ebreo di non spiegare *come* il medesimo processo, concepito dal punto di vista di caratteristiche diverse, possa presentarsi in modo

28 Si può dire che il concetto stesso di materia dev'essere radicalmente cambiato alla luce delle recenti, sorprendenti scoperte della fisica. Ma nessuna di esse inficia la definizione di materia secondo cui essa [esistente «in sé»] è ciò che direttamente o indirettamente agisce, o in certe circostanze può agire, sui nostri sensi esterni. Per me, al momento, questa è abbastanza buona.

29 p. 141.

30 Spinoza, *Etica*, San Pietroburgo 1894, p. 121.

diverso. Ma Spinoza non ha mai svolto questo compito. Il fatto che l'estensione e il pensiero siano essenzialmente due caratteristiche della stessa sostanza, per lui era un fatto assodato che spiega molti altri fatti ma che non è soggetto a spiegazione. E' da notare che lo stesso Petzoldt accredita a Spinoza l'eliminazione della «cosiddetta interazione di corpo e spirito». Dice che, essendosi liberato da questa interazione, Spinoza ha preparato il terreno per le idee più recenti³¹. Ma dev'essere certamente chiaro che Spinoza avrebbe potuto solo postulare la questione di come i processi della materia cerebrale *diano luogo* agli immateriali processi spirituali, se avesse riconosciuto l'interazione di corpo e spirito. Petzoldt rimprovera Spinoza per non aver affrontato la questione e allo stesso tempo lo loda per aver confutato l'estensione di corpo e spirito. Il meraviglioso potere della logica!

Petzoldt asserisce che «già nelle opere di Spinoza incontriamo l'idea a cui in seguito Leibniz ha dato l'appellativo di armonia prestabilita»³². E' un fatto che Spinoza fosse disprezzato dai teologi d'ogni paese, per usare la frase di Lessing, «come un cane morto», perché nella sua filosofia non aveva lasciato spazio per un essere che potesse stabilire l'«armonia»³³. Petzoldt chiama dottrina dell'armonia prestabilita l'insegnamento di Spinoza sui rapporti reciproci di pensiero ed estensione. «Così, due serie di processi completamente diversi fluiscono fianco a fianco ... Quando un fenomeno fisico si ripete, si ripeterà anche il fenomeno spirituale che si è manifestato in precedenza, e viceversa»³⁴. Beh, non è vero? E' un'invenzione «metafisica» di Spinoza? Un uomo beve una bottiglia di vodka: è un «fenomeno fisico». Si ubriaca e gli viene in mente ogni sorta di assurdità: è un «fenomeno spirituale». Alcuni giorni dopo beve un'altra bottiglia di vodka: ancora un «fenomeno fisico». Si ubriaca di nuovo così che la sua testa si riempie ancora di sciocchezze: un «fenomeno spirituale». «Quando un fenomeno fisico si ripete, si ripeterà anche il fenomeno spirituale che si è manifestato in precedenza».

Certamente tutti sanno questo, ma cosa significa la parola «viceversa» che Petzoldt aggiunge alla frase appena citata? Devo confessare che il suo significato travalica la mia possibilità. Occorre vedere l'esempio dell'ubriaco per rendersene conto: l'uomo si ubriaca e la bottiglia piena si vuota. Il caso contrario, «e viceversa», non ha senso³⁵. Comunque sia, è un fatto che esistano certe relazioni conformi alla legge tra fenomeni psichici da un lato e fenomeni fisiologici dall'altro. Ovviamente Petzoldt non lo nega, ma trova che Spinoza spieghi male queste relazioni. Concordiamo con lui per

31 p. 141.

32 p. 142.

33 I teologi non erano soddisfatti, e non potevano esserlo, dall'uso che Spinoza faceva della parola «Dio», poiché con essa designava la Natura. Diceva: «Dio o Natura». Dal punto di vista della teologia, ovviamente era scorretto ma questa è un'altra questione che qui non c'interessa.

34 p. 142.

35 Si parla spesso dell'influenza della condizione fisica sui processi fisiologici. Oggi le professioni mediche si dilungano molto e prontamente su quest'influenza. Credo che i fatti che avvalorano quest'idea siano spesso *indicati* correttamente, ma siano *spiegati* in modo sbagliato. Coloro che parlano molto dell'influenza dello psichico sul fisico dimenticano che ogni particolare condizione psichica è solo *un* lato del processo, *l'altro* è quello fisiologico, o per essere più precisi, la condizione dei fenomeni fisiologici nel significato proprio del termine. Quando diciamo che una particolare condizione psichica ha influenzato in un certo modo le funzioni fisiologiche di un particolare organismo, dobbiamo comprendere che quest'influenza è causata, a ragione, da quei fenomeni [che sono anche puramente fisiologici] il cui *lato soggettivo* costituisce questa condizione psichica. Se fosse altrimenti, se queste condizioni psichiche potessero servire come vera causa dei fenomeni fisiologici, dovremmo rinunciare alla legge della conservazione dell'energia. Quest'argomento è già stato adeguatamente affrontato da F.A. Lange nella sua *Storia del materialismo*, vol. II, p. 370 e segg. Vedi anche la nota 39 alle pp. 440-42. Certo, gli allievi di Ostwald si rivolterebbero contro la mia osservazione sulla legge della conservazione dell'energia, ma qui non posso iniziare una disputa con loro. Spero di dedicare presto un articolo specifico per analizzare la teoria della conoscenza di Ostwald.

un momento e chiediamo: queste relazioni sono spiegate meglio nella filosofia idealistica? Petzoldt dirà di no. Cosa resta? Il positivismo «moderno»! Volgiamoci ad esso. Petzoldt sostiene che l'errore delle dottrine filosofiche precedenti tale positivismo è consistito in questo:

«Non sono state in grado di concepire ogni altra dipendenza reciproca dei fenomeni naturali che quella della successione nel tempo: *prima A, poi B*; ma non come in geometria: *se A, allora B*. Secondo il metodo geometrico, se i lati di un triangolo sono uguali allora anche gli angoli opposti sono uguali. Se l'attenzione è rivolta a questa dipendenza funzionale del tutto generale di determinati elementi sia geometrici che fisici, allora non è difficile concepire come analoghi i rapporti tra fenomeni corporei e spirituali (o determinati elementi), quindi colmare l'abisso che separa i due mondi. Ma Spinoza, anche se ha esposto i principi fondamentali della sua opera principale e li ha dimostrati seguendo rigorosamente il modello della geometria di Euclide, anche se ha indebolito il contrasto tra le due sostanze riducendole a livello di due aspetti della medesima sostanza, era molto distante dalla suddetta analogia. Era incapace di pensare al parallelismo tra i processi spirituale e corporeo nella forma dell'interrelazione tra x e y nell'equazione: $y = f(x)$, ma aveva bisogno di un membro connettivo tra le due qualità variabili, vale a dire il concetto di sostanza»³⁶.

Così ci siamo: *se A, allora B*, se i lati di un triangolo sono uguali, *allora* anche gli angoli opposti sono uguali. Questo in effetti è molto semplice. Se un uomo ha bevuto un litro di vodka, *allora* si è ubriacato: il che deve essere dimostrato. Ma questo risponde alla domanda con cui Petzoldt sta tormentando Spinoza? Ora sappiamo – grazie al positivismo «moderno» - «*come*» si siano stabilite tra A e B le dovute relazioni conformi alla legge? Ora sappiamo *ciò che determina* i rapporti reciproci dei fenomeni corporei e spirituali? No. E' fin troppo chiaro che se a nostra volta cominciassimo ad assillare Petzoldt con queste domande, *allora* rifiuterebbe di rispondere per il fatto che la scienza scopre che i fenomeni sono regolati da leggi, ma non spiega *perché* ci sia questa conformità alla legge. E avrebbe ragione. Comunque, come dicono giustamente i tedeschi, *ciò che è giusto per uno è giusto per un altro*. Ancora un tipo di «se-allora». Se non si può redarguire Petzoldt per avere un'inclinazione verso la dottrina dell'armonia prestabilita, *allora* neanche Spinoza, perché entrambi lasciano la stessa domanda senza risposta. L'unica differenza è che Spinoza «ha bisogno di un membro connettivo tra le due qualità variabili, vale a dire il concetto di sostanza», mentre Petzoldt no. Ma da quanto detto è ormai chiaro che la differenza non è affatto a favore di Petzoldt. Analizzando le idee di Hume sul rapporto del «mondo interno» col mondo esterno Petzoldt formula la sua teoria in questo modo:

«Entrambi i mondi emergono da elementi indifferenti nel processo di reciproca differenziazione e interrelazione. E questo indica già che essi esistono nei rapporti di dipendenza funzionale reciproca, mentre allo stesso tempo hanno proprie radici indipendenti»³⁷.

Qualsiasi cosa possano essere questi «elementi indifferenti», la cui differenziazione conduce all'emersione del mondo esterno da un lato e del mondo interno dall'altro, una cosa è chiara: appena questi due mondi emergono, si stabilisce tra di essi un rapporto cui si è soliti riferirsi come al rapporto dell'oggetto col soggetto. Sappiamo già come il «nuovo» positivismo spiega male – sarebbe meglio dire quanto confonda – la concezione di questo rapporto. Di conseguenza non mi dilungherò. Voglio solo sottolineare che, anche qui, il nostro autore non ci spiega perché si stabiliscono certe relazioni reciproche tra il mondo «interno» ed «esterno»: vale a dire che egli è colpevole – se si può dire così

36 pp. 142-43.

37 p. 172.

in questo caso – di fare esattamente la stessa cosa che rimprovera a Spinoza. Tuttavia c'è un briciolo di verità nell'osservazione sopra citata. Davvero i due mondi «hanno una radice comune». Nella misura in cui ciò è corretto, essa si avvicina alla dottrina di Spinoza che pensiero ed estensione sono essenzialmente due attributi della medesima sostanza. Petzoldt sbaglia non solo quando ripete la dottrina materialistica di Spinoza che ha respinto, ma anche nel presentarla in una forma estremamente confusa.

IX

La cosa più interessante è la «conclusione» che il nostro autore trae dalla dottrina di Spinoza. E' così incredibile che non posso esporla a parole mie, lascio questo compito a Petzoldt.

«La conclusione consiste prima di tutto in questo: che le anime di due persone *A* e *B*, non possono comunicare tra di loro e sono reciprocamente isolate. Solo i loro corpi, in particolare i cervelli, sono in contatto per mezzo dei movimenti espressivi, in particolare degli organi fonetici. I suoni prodotti da *A* emettono nell'aria vibrazioni che colpiscono i timpani di *B*, che trasferiscono le vibrazioni al nervo uditivo che, a sua volta, comunica i suoi impulsi al cervello. Lì si verificano complicati cambiamenti che, alla fine, conducono al movimento degli organi fonetici di *B*; questi movimenti, percorrendo il viaggio di ritorno, raggiungono il cervello di *A*, ma in nessun momento queste manifestazioni toccano le anime dei due soggetti. Solo i loro cervelli sostengono la conversazione; le loro anime non ne sanno niente»³⁸.

Non si dovrebbe conoscere nulla della filosofia di Spinoza, e crederci. L'autore dell'*Etica* a quanto pare deve aver previsto il suo Petzoldt e ha cercato d'anticipare la sua assurda «conclusione». Il Teorema XII della parte II dell'opera principale di Spinoza recita:

*«Qualunque idea si abbia di ciò che costituisce l'anima umana, dev'essere percepita dall'anima umana, o ci sarà necessariamente una sua idea dell'evento. Cioè, se l'oggetto dell'idea di ciò che costituisce l'anima umana è un corpo, in esso non può accadere nulla che non sia percepito dall'anima»*³⁹.

Dopo di che si può giudicare quanto sia profonda la conclusione raggiunta, che culmina con le parole: «Solo i loro cervelli sostengono la conversazione; le loro anime non ne sanno niente». Se Spinoza avesse insegnato che il «cervello» potesse sostenere una conversazione di cui l'«anima» non sapesse nulla, sarebbe stato un dualista non un monista, e ci saremmo dovuti confrontare di nuovo con due sostanze indipendenti; a una di esse – l'anima – vengono attribuiti i fenomeni psicologici, mentre l'altra – il corpo – sarebbe considerato incapace di sensazione o pensiero; in tal caso non si capirebbe come i cervelli, cose materiali, possano «sostenere una conversazione». Per uscire da questa difficoltà occorre supporre che la materia possa pensare, vale a dire ritornare alla dottrina di Spinoza per la cui confutazione è stata inventata la «conclusione» sui «cervelli» conversanti e le anime «isolate». Petzoldt percepisce che la conclusione è diametralmente opposta a ciò che diceva

38 pp. 146-47.

39 *Etica*, p. 66, corsivo di Spinoza. E' utile confrontare questo col Teorema XIV della stessa parte: «*La mente umana è in grado di percepire un gran numero di cose, e lo è in proporzione alla capacità del suo corpo di ricevere un gran numero di impressioni.* - Prova: Il corpo umano è influenzato dai corpi esterni in molti modi. Ma [*Teorema XII della stessa parte*] la mente umana deve percepire tutto ciò che avviene nel corpo umano; la mente umana è quindi in grado di percepire un gran numero di cose, e lo è in rapporto, ecc. - che doveva essere provato» [*Ibid.* p. 75].

Spinoza, di conseguenza s'affretta a mettere le cose a posto con la seguente considerazione:

«Se, nonostante questo, simultaneamente ai processi del cervello si verificano processi dell'anima corrispondenti a quelli del cervello – e quindi reciproci – la causa di ciò è quell'armonia prestabilita, quel magico termine matematico che, al momento giusto si sostituisce al concetto mancante e rende cose tanto diverse come anima e corpo, nel senso delle loro premesse, solo *aspetti* di una medesima cosa»⁴⁰.

Ma ho già detto che la dottrina dell'armonia prestabilita è imposta a Spinoza da Petzoldt senza la minima giustificazione. Come per l'amore dei magici termini matematici, questa è la caratteristica distintiva precisamente dei positivisti «moderni». Lo abbiamo visto nell'esempio di Petzoldt. Non è stato lui a dirci che il concetto matematico di dipendenza funzionale ci permette di colmare l'abisso che separa i fenomeni spirituali dai fenomeni corporei? Ma qui sta il guaio: Petzoldt ha talento per far ricadere la colpa su qualche altro. A p. 143 del suo libro si riferisce al concetto di dipendenza funzionale, sostenendo che esso ci aiuterà a «colmare» ecc., mentre a p. 147 accusa Spinoza di amare i «magici termini matematici». Volenti o nolenti ricordiamo l'orso di Krylov consigliare la scimmia di guardarsi allo specchio, invece di contare sulle proprie conoscenze. Forse qualcuno ci dirà che per Petzoldt il «termine matematico» *significa* un certo concetto, mentre questo concetto è assente nella dottrina di Spinoza, essendo stato sostituito dal termine matematico. E' ovvio che è proprio ciò che vuole Petzoldt, ma tale rimprovero non ha maggiore fondamento degli altri. In primo luogo si può dissentire dalla dottrina di Spinoza dei due attributi di una medesima sostanza, ma è decisamente fuori discussione descrivere questa dottrina come priva di contenuto. In secondo luogo abbiamo visto che Petzoldt, nella sua teoria della relazione tra fenomeni fisici e psichici evita di cadere in contraddizioni solo quando riproduce l'idea di Spinoza, benché in forma distorta. Infine – *last but not least*⁴¹ - nonostante il metodo geometrico di *presentazione* di Spinoza, questi è ricorso molto di rado ai «termini matematici» nel suo *ragionamento*, come è noto a tutti coloro che hanno letto la sua *Etica*. Perché gettare la colpa su qualcun altro? Tralascio conclusioni logiche tratte dall'insegnamento di Spinoza come queste: «Le anime sono isolate, sia tra di loro che in rapporto al mondo esterno. Infatti non possono udire, vedere e percepire alcunché del mondo circostante»⁴². Sappiamo già che tali conclusioni possono essere tratte dalla dottrina di Spinoza solo con l'aiuto di quella strana logica che si fa sentire in ogni pagina del libro di Petzoldt. Ma non posso resistere alla tentazione d'indicare la seguente «conclusione inevitabile dalla dottrina di Spinoza». Questa conclusione si snoda nel capitolo dedicato all'autore dell'*Etica* e vorrei lasciare al lettore un felice ricordo di esso.

«Io stesso sono un'anima, completamente isolata dal mondo esterno. Allora cosa mi dà il diritto di parlare di un mondo esistente fuori di me? Niente, assolutamente niente. Il mondo può esistere, questo non lo si può negare. Potrebbe essere comunque che nel mondo esista solo io, che io stesso sia questo mondo, un mondo composto esclusivamente d'idee che vanno e vengono. E anche se il mondo esterno esistesse, non potrei presumere nulla riguardo al suo ordinamento. Non saprei mai se esistano altri esseri come me. Ora so che coloro che in precedenza ho considerato esseri come me, sono solo mie idee, ma anche se sapessi dell'esistenza di tali esseri, ciò non mi faciliterebbe le cose. Non potrei mai avere dei rapporti con loro. Pertanto dev'essere per me estremamente indifferente se esistano o no. Nel mio mondo sono solo, il

40 p. 147.

41 N.r. In inglese nell'originale.

42 p. 147.

mondo è mio»⁴³.

Non è affatto male come esempio di «conclusioni logiche» da trarre dalla *tesi* di Petzoldt. E poiché siamo consapevoli che l'antinomia tra l'antitesi e la tesi è stata risolta a favore della tesi, si può descrivere il passaggio precedente come una caricatura, da parte di Petzoldt, della sua stessa teoria filosofica. Come si sa spesso i pittori dipingono il proprio *ritratto*, ma per quanto ne so i filosofi finora non hanno redatto *caricature* delle proprie idee. Petzoldt è un vero innovatore al riguardo e sta qui la vera originalità del suo libro, che merita grande e indulgente attenzione.

X

Il sig. P. Yushkevich ha scritto la prefazione a questo libro intitolata *Sulla questione dell'enigma del mondo*. Vale la pena spendervi alcune parole. Egli trova interessante il libro di Petzoldt perché è dedicato a «una delle questioni fondamentali della filosofia», quella dell'esistenza delle cose indipendentemente da noi. In generale è soddisfatto delle risposte di Petzoldt, ma ritiene necessaria qualche «correzione» dato che la soluzione data «non chiarisce affatto tutti i dubbi»⁴⁴. Ormai sappiamo che effettivamente è così, se non peggio; infatti la «soluzione» di Petzoldt si riferisce di frequente alla proposizione di Pitagora: «Per ogni uomo il mondo è come gli appare»⁴⁵. E' riguardo a questa proposizione che il sig. P. Yushkevich suggerisce la sua correzione.

«Se dobbiamo procedere dal principio di Pitagora», dice, «dobbiamo prenderlo nella forma più generale e relativa: per ogni uomo il mondo è come gli appare *in ogni dato momento*. Un albero per me non è semplicemente verde. In ogni particolare momento esso ha una particolare tonalità di verde. Se in momenti diversi $t_1, t_2, t_3 \dots t_n$ ho diverse immagini dell'albero: $A_1, A_2, A_3 \dots A_n$ e se non prendo la loro media aritmetica, la loro immagine finale A («l'albero è verde»), allora a quale di queste immagini mi devo fermare quando parlo dell'esistenza degli alberi al di fuori di me? A nessuna in particolare, il che significa a tutte»⁴⁶.

Da questo il sig. P. Yushkevich trae la conclusione che il relativismo assoluto divora se stesso. E allora? Il sig. P. Yushkevich dice anche che il relativismo dev'essere considerato da un punto di vista «relativista»; il relativismo deve limitarsi, altrimenti degenererà nell'assurdità. Egli scrive:

«Eraclito insegnava che non si può nuotare due volte nello stesso fiume. Cratilo⁴⁷, elevando il suo dinamismo a un certo assoluto insegnava che non si può nuotare nello stesso fiume neanche una volta. Dato che tutto è fluido, cambia costantemente, non c'è nulla di ricorrente, non c'è «la medesima cosa», c'è soltanto diversità; non si può dire niente di qualcosa dato che una parola è anche «la medesima» e quando usiamo una parola stiamo fissando qualcosa che ricorre, cioè che non esiste. Un pensiero una volta detto, è una bugia. Ma anche questo pensiero, che essendo

43 p. 148.

44 pp. 17 e 28.

45 Quest'affermazione di Pitagora è interpretata da Petzoldt nel senso del soggettivismo estremo, anche se gli storici recenti della filosofia antica avanzano argomenti che mettono in dubbio la correttezza di tale interpretazione [vedi per esempio Theodore Gomperz, *I pensatori della Grecia. Storia della filosofia antica*, Losanna, pp. 464-501, in particolare pp. 483 e segg.]. Il sig. P. Yushkevich non dice niente delle idee di Petzoldt su Pitagora; evidentemente le condivide.

46 pp. 17, 18, 19.

47 N.r. *Cratilo* (quinto secolo ac.) - filosofo idealista greco.

detto è una bugia, nega se stesso⁴⁸.

Il sig. P. Yushkevich qui sta dicendo la verità, ma è una verità che è stata espressa molto meglio da Hegel dicendo che l'esistenza è la prima negazione della negazione. Ma affermare questa verità incontestabile non significa ancora che abbiamo risolto il problema dell'esistenza delle cose indipendentemente da noi. Il sig. P. Yushkevich ha pienamente ragione nel dire: «Il relativismo estremo coincide con il solipsismo estremo, un solipsismo del momento, che conosce soltanto un istante»⁴⁹. Abbiamo avuto occasione più di una volta di testimoniare che il positivismo illusorio di Petzoldt conduce fatalmente al solipsismo. Ma cos'è esattamente la correzione che secondo il sig. P. Yushkevich potrebbe condurci fuori dal vicolo cieco del solipsismo? Egli afferma che la questione dell'esistenza del mondo oggettivo, indipendentemente dalle nostre percezioni, presuppone l'esistenza di «qualche significativa comunità di organizzazioni». Egli ripete la frase di Pitagora: l'uomo è la misura di tutte le cose, e prosegue:

«Per la stessa ragione potremmo dire che “un verme è la misura di tutte le cose”, “l'ameba è la misura di tutte le cose”, e così via. Se a tal proposito scegliamo l'uomo, è solo perché egli è una misura che è *consapevole* d'esserlo. Tale consapevolezza è il prodotto dell'elaborazione sociale dell'esperienza, che presuppone un alto grado d'intesa fra organizzazioni umane. “L'uomo sociale è la misura delle cose”. Solo quest'uomo sociale, che si riconosce essere una misura, in seguito dota ogni singola personalità, ogni creatura vivente, della sua speciale misura individuale di essere»⁵⁰.

Questa è davvero una soluzione brillantemente semplice. Per uscire dal vicolo cieco del solipsismo, tutto ciò che dobbiamo fare è immaginare di non essere in questo squallido vicolo, ma in piacevole compagnia di esseri umani come noi. Tutti i nostri problemi scompaiono come col movimento di una bacchetta magica. C'è un solo rammarico: non conosciamo ancora quale diritto logico dia tale libertà alla nostra immaginazione. Ma se non insistiamo su questo penoso problema, tutto fila liscio.

«Di fronte a noi», ci rassicura il sig. P. Yushkevich, «ci sono le più svariate immagini individuali del mondo, alcune somiglianti, altre differenti; davanti a noi c'è anche il sistema d'esperienza collettiva, l'immagine sociale del mondo derivante da queste somiglianze. Tale rappresentazione sociale del mondo ovviamente non è “assoluta”, cambia in base alle acquisizioni della conoscenza, nella misura in cui l'esperienza collettiva scopre per noi nuove diversità ma anche nuove e più profonde analogie tra le differenti esperienze individuali. Ma al di là della distanza della concezione sociale del mondo dall'assoluto, ai nostri occhi essa ha un'importanza particolare accanto all'immagine individuale del mondo. E' proprio a questa che ci riferiamo quando parliamo del mondo “reale”, “indipendente”, “oggettivo”, ecc.»⁵¹.

Questo è forse un leggero miglioramento del relativismo assoluto, ma cosa c'è di nuovo nella «concezione» del sig. Yushkevich? Assolutamente niente. Si tratta di un vecchio brano idealista: ciò che esiste nella mente delle persone è oggettivo. Ma per esistere nella mente delle persone deve esistere in una concezione comune a tutti, e se la nostra «immagine del mondo» è oggettiva solo perché esiste nella mente delle persone, siamo idealisti, consideriamo il mondo una concezione. Nel frattempo Petzoldt, con cui il sig. Yushkevich è in pieno accordo tranne l'eccezione indicata, dichiara

48 pp. 19-20.

49 p. 21.

50 pp. 23-24.

51 pp. 24-25.

categoricamente che «la dottrina del mondo come concezione» è «un'assurdità colossale»⁵². Provate a capire questo! I signori del positivismo «moderno» si fanno stupefacenti omaggi.

Ancora una o due parole. Il sig. Yushkevich ammette che se l'uomo è la misura delle cose, allora lo è anche un verme, così come un'ameba, ecc. L'uomo è individuato «da noi» in questo senso «solo perché egli è una misura *cosciente* d'essere una *misura*». Dobbiamo supporre che né il verme che l'ameba siano effettivamente consapevoli d'essere delle misure, e che non studino filosofia. Ma anche se al riguardo non somigliano all'uomo, un fatto è sempre un fatto ed è ammesso come tale anche dal sig P. Yushkevich: il «verme» non ha la stessa «rappresentazione del mondo» dell'«ameba», che a sua volta non è la stessa dell'uomo. Come si è giunti a questo? E' perché l'organizzazione materiale dell'uomo non è paragonabile a quella delle altre due «misure delle cose». Cosa significa? Significa che la *coscienza* [«la rappresentazione del mondo» peculiare a ogni peculiare «misura delle cose»] è determinata *dall'essere* [l'organizzazione materiale di questa «misura»]. Ciò è puro materialismo, con cui i nostri positivisti «moderni» rifiutano d'avere a che fare. Ovviamente si potrebbe obiettare, come avviene in modo non equivoco da tutti gli avversari del materialismo, che l'ameba e il verme, così come qualsiasi altra organizzazione materiale, non sono altro che nostre creazioni. Ma se questo è vero, dove entra la logica? Perché poi andrà a finire che per spiegare il carattere della «nostra rappresentazione del mondo», vale a dire la totalità delle «nostre» concezioni in qualche modo sistematizzate, noi e il sig. Yushkevich facciamo riferimento alla differenza tra questo quadro, da un lato, e «l'immagine del mondo» di qualcuna delle sue parti componenti, in questo caso il verme e l'ameba.

La nostra immaginazione è prima di tutto la nostra immaginazione, e poi l'immaginazione della rappresentazione del mondo peculiare al verme. In altre parole, c'immaginiamo un'immagine tipica di qualcuna delle nostre immaginazioni, e questo è ciò che costituisce «tutto il nostro metodo scientifico»; tutto ciò che possiamo opporre al materialismo si riduce a questo «metodo scientifico». Non è molto! Ma Petzoldt immagina che la «concezione del mondo» elaborata da questo metodo, assurdo nel vero senso della parola, forse può essere riconosciuta come «definitiva in tutte le sue caratteristiche principali». A dire il vero egli ha pensato a un bel finale per la storia del pensiero filosofico!⁵³ Comunque, ripeto: il libro di Petzoldt evidentemente ha un grande successo assicurato fra alcuni circoli di lettori. In esso si enuncia la miserabile filosofia dell'idealismo codardo, tuttavia tale filosofia ben s'adatta ai nostri tempi infelici. Hegel ha giustamente osservato che ogni filosofia non è che l'espressione ideologica del suo tempo. Il popolo russo ha espresso, se volete, lo stesso pensiero ma in forma più generale col detto: «Senka ha il berretto che gli si adatta!».

52 p. 146.

53 Il «verme» e l'«ameba» del sig. Yushkevich mi ricordano la domanda una volta posta da Lange: «Se un verme, uno scarafaggio, un uomo e un angelo guardano un albero, abbiamo *cinque* alberi?». Risponde che molto probabilmente avremmo *quattro* concezioni molto diverse dell'albero, ma che tutte si riferirebbero al medesimo oggetto [*op. cit.*, vol. II, p. 102]. Lange aveva ragione, benché non si potesse dire che la sua risposta corretta avrebbe potuto essere ben sostenuta con l'aiuto della sua teoria della conoscenza [kantiana]. Cosa risponderà a questa domanda il sig. Yushkevich? Quanti alberi *egli* avrà? Suppongo tanti quanti ne avrebbe Petzoldt; sappiamo già che Petzoldt aspira al monismo ma arriva al pluralismo. Di passaggio devo aggiungere questo: se l'albero «in sé» non esiste, considerando che il verme, lo scarafaggio, l'uomo e l'angelo hanno di esso impressioni simultanee anche se diverse, abbiamo un caso estremamente interessante di «armonia prestabilita».

INDICE DEI NOMI

| Nome | Pagina |
|------------|----------------------------------------------------------|
| Avenarius | 1,4,6,14 |
| Bogdanov | 1 |
| Büchner | 14n |
| Cabanis | 14n |
| Cartesio | 15 |
| Comte | 6n,8 |
| Cratilo | 20 |
| Democrito | 12n |
| Engels | 1 |
| Eraclito | 3,20 |
| Euclide | 17 |
| Feuerbach | 1,12,14 |
| Gogol | 10 |
| Gomperz | 20n |
| Hegel | 12n,22 |
| Hobbes | 6,13 |
| Holbach | 12n |
| Hume | 6,17 |
| Kant | 4,6n,10n |
| Krylov | 19 |
| Lange | 14n,16n |
| Lessing | 16 |
| Mach | 1,6,14 |
| Mill | 6n,8 |
| Moleschott | 14n |
| Ostwald | 16n |
| Parmenide | 3,12,13 |
| Petzoldt | 1,2,3,4,5,6,7,8,9,10,11,12,13,14,15,16,17,18,19,20,21,22 |
| Pitagora | 3,4,6,12,20,21 |
| Platone | 12 |
| Plekhanov | 1,7n,14n |

Idealismo codardo

| Nome | Pagina |
|-------------|----------------|
| Poprishchei | 10 |
| Schuppe | 1,4,8n |
| Senka | 22 |
| Spinoza | 15,16,17,18,19 |
| Valentinov | 1 |
| Vogt | 14n |
| Windelband | 12n |
| Yushkevich | 1,20,21 |