

GEORGI PLEKHANOV

L'IDEOLOGIA DEL NOSTRO ODIERNO FILISTEO 1908

L'articolo venne pubblicato nel *Sovremenny Mir* n. 6 e 7 del 1908.

Oh ironia, benedetta ironia, vieni, che ti adoro!
P.J.Proudhon

I

Il sig. Ivanov-Razumnik ha scritto una *Storia del pensiero sociale russo* in due volumi, che in breve tempo è uscita in seconda edizione. Benché il successo di una data opera, ovviamente, non può mai garantirne il valore intrinseco, esso mostra che almeno il contenuto risponde a certi bisogni dei lettori; pertanto ogni opera di successo merita l'attenzione di coloro che per qualsiasi ragione siano interessati ai gusti dei lettori. In particolare l'opera del sig. Ivanov-Razumnik è stimolante anche perché tratta di un argomento estremamente importante: come può un russo non riuscire a interessarsi alla storia dello sviluppo del pensiero sociale russo? Ho letto molto avidamente lo «studio» del sig. Ivanov-Razumnik, come ama dire il sig. Kareyev, e ho compreso la ragione del successo di cui gode oggi l'autore. Ogni processo di sviluppo, ogni «storia» appare in modo diverso secondo il punto di vista da cui si guarda. Il punto di vista è una cosa importante; non senza ragione Feuerbach una volta disse che l'uomo si differenzia dalla scimmia solo per il suo punto di vista. Qual è allora il punto di vista del sig. Ivanov-Razumnik? Si caratterizza per il sottotitolo del suo libro: *Individualismo e filisteismo nella vita e nella letteratura russa del XIX secolo*. L'autore è un nemico giurato del filisteismo, il quale è lo *shibboleth*¹ con il cui aiuto determina – positivamente o negativamente – i servizi degli scrittori russi: chiunque abbia *combattuto* il filisteismo gode della sua simpatia; chi vi si sia *riconciliato* e *sottomesso* o, ancor peggio, l'abbia *predicato*, è censurato. Di conseguenza la storia del pensiero sociale russo è presentata anche come qualcosa nella natura di un lungo combattimento fra pensatori russi – cioè l'intelligenza – e il filisteismo, in cui la «fortuna della battaglia» è molto spesso dalla parte dei pensatori russi. Per esempio, apprendiamo dall'autore «che le persone degli anni '30 e '40, gli Occidentali, gli slavofili, Belinsky e Herzen, diedero battaglia al filisteismo etico, e il filisteismo vinto scivolò via come la nebbia nell'aurora degli anni '60» [vol. I, p. 225]. Naturalmente questo sarebbe molto incoraggiante, anche se detto in linguaggio assai altisonante. Ma ecco il problema: avendolo «dissipato come la nebbia», il filisteismo sconfitto si raccoglie di nuovo come una nuvola nera sopra le persone pensanti. Così, dopo averci comunicato la vittoria delle persone degli anni '30 e '40 sul «filisteismo etico», il sig. Ivanov-Razumnik aggiunge tristemente: «Solo che è un peccato che questa vittoria non sia quella definitiva». E' certamente un peccato! Ed è un peccato ancora più grande che le persone pensanti – non soltanto russe ma di tutto

1 N.r. *Shibboleth* (Ebraico) – spiga di grano. Secondo la Bibbia, pronunciando questa parola i guerrieri di una tribù ebraica potevano riconoscere i propri nemici di un'altra tribù ebraica. Nella letteratura politica e nel romanzo la parola è usata metaforicamente per distinguere i membri di un circolo, partito, ecc. da quelli di un altro.

il mondo – evidentemente non siano destinate a sconfiggere definitivamente il filisteismo. Prendiamo per esempio il socialismo: molti ritengono che il trionfo del socialismo significherebbe la sconfitta finale del filisteismo, ma è un grave errore. Il sig. Ivanov-Razumnik rimanda i suoi lettori all'«eretica» idea di Herzen che «*il socialismo, pur rimanendo vittorioso sul campo di battaglia, degenererà nel filisteismo*» [vol. I, p. 369, corsivo nell'originale]. Aggiunge poi: «quest'idea sul filisteismo potenziale del socialismo è stata compresa soltanto dalla generazione dell'intelligenza russa degli inizi del XX secolo». Non posso esaminare subito cosa sia esattamente l'«idea eretica» di Herzen, e precisamente come venne compresa dalla «generazione degli inizi del XX secolo». Ne discuterò in dettaglio di seguito. Per il momento vorrei solo dirigere l'attenzione del lettore sul fatto che se persino il socialismo non ha la meglio sul filisteismo, è chiaro che esso è davvero invincibile o, per essere più precisi, deve sembrare invincibile a noi che viviamo, lottiamo, soffriamo e speriamo agli «inizi del XX secolo». Per quanto non avessimo pensato a niente di meglio del socialismo, traspare tuttavia che anche il socialismo soffre di filisteismo, per lo meno «potenziale». Come non perdersi d'animo? Come non esclamare: Ah, guai a noi che siamo nati in questo mondo! Ma da dove proviene la forza invincibile del filisteismo? Precisamente cos'è? Attraverso la comprensione del concetto di filisteismo otterremo allo stesso tempo un'idea chiara del punto di vista del sig. Ivanov-Razumnik. Per comprenderlo adeguatamente dobbiamo staccarci per un po' dal nostro autore e volgerci a Herzen. Tutte le digressioni sono fastidiose; alcune, comunque, sono di tanto in tanto non soltanto utili ma assolutamente necessarie, e occorre farsene una ragione.

II

Herzen dice a proposito dei paesi civili dell'Europa occidentale:

«Vediamo una civiltà che si è sviluppata in modo coerente sul proletariato senza terra, sul diritto incondizionato del proprietario alla proprietà. Infatti è accaduto ciò che aveva predetto Sieyes: il terzo stato è diventato *tutto* a condizione di possedere *tutto*. Se sappiamo o no come passare dallo Stato piccolo-borghese allo Stato del popolo, abbiamo tuttavia il diritto di considerare unilaterale lo Stato piccolo-borghese, una mostruosità»².

Nelle righe che seguono subito dopo il brano citato, Herzen spiega in che senso ha usato la parola *mostruosità*. Emerge che questa parola non significa nulla di innaturale, «illegale» o, come si direbbe ora, *non disciplinato da leggi*.

«La deviazione e la mostruosità sono *soggette* alla stessa *legge* degli organismi ... Ma in aggiunta a questa subordinazione generale alla legge, esse godono anche di diritti speciali e hanno le loro leggi particolari in forza delle quali abbiamo il diritto di dedurre senza nessuna possibilità ortopedica di correggerle».

Herzen cita la giraffa come esempio.

«Dal momento che la parte anteriore della giraffa è sviluppata *in modo unilaterale*, siamo stati in grado d'indovinare che questo sviluppo è avvenuto a scapito della parte posteriore, e che in virtù di ciò ci dovevano essere molti difetti nell'organismo unilateralmente sviluppato, ma che per esso sono naturali e relativamente normali».

2 Opere di A.I. Herzen, Ginevra-Bale-Lione, 1879, vol. X, pp. 215-16.

Applicando queste idee generali alla civiltà dell'Europa occidentale Herzen continua:

«La parte anteriore della giraffa europea è la piccola-borghesia, ciò potrebbe essere contestato se non fosse così evidente; ma una volta d'accordo, non si può non vedere tutte le conseguenze di una tale predominanza di negozi e industrie. E' chiaro che il commerciante sarà il timoniere di questo mondo e che metterà il suo marchio su tutte le sue manifestazioni. Contro di lui l'assurdità di un'aristocrazia ereditaria e la sfortuna di un proletariato ereditario saranno ugualmente impotenti. Il governo deve morire di fame o diventare il suo balivo; I suoi compagni improduttivi saranno il suo cavallo tracciato, i guardiani del genere umano non ancora maggiorenne: gli avvocati, i giudici, i notai e gli altri»³.

Tale è lo stato delle cose nella *vita* sociale, nella sfera dell'«essere»; e tale è lo stato delle cose anche nella sfera del *pensiero*, nella sfera della *coscienza* in generale. Con la sua consueta abilità consumata Herzen ritrae le tristi conseguenze spirituali della supremazia borghese.

«Il *filisteismo* è l'ultima parola di una civiltà basata sull'autocrazia incondizionata della proprietà», egli dice, «la democratizzazione dell'aristocrazia, l'aristocratizzazione della democrazia; in quest'ambiente Almativa è uguale a Figaro, tutto dal basso propende al filisteismo, tutto dall'alto vi sprofonda, incapace di trattenersi. Gli Stati americani sono un unico terzo stato senza nulla sotto e sopra a eccezione dei costumi filistei. Il contadino tedesco è un *filisteo* che lavora la terra, l'operaio di ogni paese è un *filisteo*. L'Italia, il paese più poetico d'Europa, non poteva stare ferma, ha abbandonato immediatamente il suo fanatico amante, Mazzini, e ha ingannato il suo erculeo marito, Garibaldi, non appena il brillante filisteo Cavour, grassoccio e occhialuto, si è offerto di mantenerla»⁴.

A queste righe spiritose si può utilmente aggiungere quanto segue:

«Tutto si restringe e appassisce nel suolo abusato, non c'è nessun talento, nessuna creazione, nessuna forza di pensiero, nessuna forza di volontà; questo mondo è sopravvissuto alla sua epoca gloriosa, il periodo di Schiller e Goethe è passato, come quello di Raffaello e Buonarroti, il tempo di Voltaire e di Rousseau, quello di Mirabeau e Danton; l'epoca splendida dell'industria è in declino; ha fatto il suo tempo, proprio come l'età d'oro dell'aristocrazia; tutti si stanno impoverendo senza arricchire nessuno: non vi è alcun credito, ognuno lotta per sbarcare il lunario, il modo di vita sta diventando sempre meno raffinato e gentile, ognuno è avaro, pauroso, ognuno vive come i negozianti, e le abitudini piccolo-borghesi sono diventate universali»⁵.

Così troviamo che, secondo Herzen, i *rapporti piccolo-borghesi* stanno diventando sempre più radicati nell'Europa occidentale. «Il filisteismo etico» è il prodotto inevitabile e perfettamente naturale di questi rapporti. Se la *causa* fosse stata rimossa, lo sarebbe stato anche il suo *effetto*. Se la supremazia della piccola-borghesia nella *vita sociale* fosse giunta al termine, anche il primato delle *abitudini* piccolo-borghesi sarebbe cessato e con esso il «*filisteismo etico*» sarebbe scomparso nel regno della leggenda. Herzen però non vedeva nessun motivo d'attendersi la fine dell'egemonia piccolo-borghese nell'Europa occidentale. Certo, ammetteva la possibilità di una sollevazione generale, una «esplosione» sociale, la comparsa improvvisa di «una sorta di lava» che avrebbe coperto con uno strato di pietra, distrutto e condannato all'oblio le generazioni malate, deboli e stupide di persone degenerate sotto l'influenza dell'ordine sociale piccolo-borghese. Allora si sarebbe originata una nuova vita. Ma quando e perché ciò deve avvenire? Pur ammettendo la possibilità astratta di tali

3 *Ibid.*, pp. 216-17.

4 *Ibid.*, pp. 203-04.

5 *Ibid.*, vol. V, pp. 63-64.

«esplosioni» anche nell'Europa occidentale, le considerava estremamente improbabili. A mio parere egli considerava le forze che potevano condurre a un'«esplosione», alla comparsa della «lava», più o meno allo stesso modo in cui Cuvier considerava le forze che, secondo il suo famoso insegnamento, di tanto in tanto producono le «rivoluzioni globali»: esse non hanno niente in comune con i fattori di cui osserviamo l'operato nel corso normale delle cose⁶. Non si dovrebbero riporre *precise speranze* in grado di condurre ad *azioni* precise su possibili operazioni di cause sconosciute. Inoltre Herzen considerava anche queste «esplosioni» ipotetiche e «lave» possibili soltanto nel lontano futuro quando si fosse succeduta un'intera serie di generazioni. E' ovvio che una tale possibilità astratta e remota non avrebbe potuto scuotere la sua convinzione che l'Europa occidentale fosse il regno della piccola-borghesia, il «mercante» che mette dovunque il suo «marchio di fabbrica», il negoziante che misura tutto con il suo staio.

III

Dopo queste essenziali informazioni di Herzen, possiamo volgerci al sig. Ivanov-Razumnik, che ha mutuato il suo concetto di filisteismo dal famoso autore de *Il mio passato e pensieri*. Essendo però una persona che pensa in modo critico, non ci propone un «ritorno a Herzen», al contrario, vuole «*allontanarci da Herzen*». E' con quest'obiettivo lodevole che egli sottopone il concetto di filisteismo di Herzen a revisione «critica». Inizia con la descrizione di questo concetto:

«Il filisteismo, nel senso attribuitogli da Herzen, è ... un gruppo successivo, non di classe né stato sociale. Qui sta la principale distinzione tra i "filistei" e la "borghesia", un tipico gruppo sociale o classe. La borghesia è prima di tutto il terzo stato, inoltre è una classe sociale chiaramente definita e caratterizzata come una categoria economica dal concetto di affitto nelle sue diverse forme (per affitto nell'ampio senso convenzionale comprendiamo sia il reddito dell'imprenditore che quello del proprietario terriero). Il concetto di filisteismo è incommensurabilmente più ampio, perché la sua caratteristica è di non essere uno stato né una classe» [vol. I, p. 14].

Qui devo protestare con forza e appellarmi al lettore che, confido, ora sa perfettamente che il *filisteismo nel senso attribuitogli da Herzen non è affatto «un gruppo non di classe né stato sociale»*. Proprio il contrario! Secondo lui il *filisteismo* è «*prima di tutto*» la *piccola-borghesia*, che essendo diventata il «timoniere» del mondo euro-occidentale, ha trasformato tutti gli altri strati sociali e «gruppi» a propria immagine. Un tale concetto di filisteismo può essere considerato *giusto* o *sbagliato*, ma senza alcun dubbio *appartiene a Herzen*. Allora perché dire «qualcosa che non era il caso»? Temo che se seguiamo nella direzione di «*allontanarci da Herzen*», andremo molto più in là di quanto dovremmo. Per di più, il sig. Ivanov-Razumnik ci fornisce i motivi più seri per dubitare dell'accuratezza di ciò che dice al riguardo. Ecco cosa leggiamo alla fine del suo primo volume:

«L'errore di Herzen era di vedere l'anti-filisteismo in un gruppo di classe e stato sociale, mentre lo stato e la classe sono sempre la folla, le masse grigie con ideali, aspirazioni e concezioni mediocri; *singoli individui di tutte le classi e gli stati, dipinti in modo più o meno brillante compongono il gruppo non di classe né stato sociale dell'intelligenza, la cui caratteristica*

⁶ Per inciso, Herzen, del tutto pratico delle scienze naturali del suo tempo, conosceva anche l'insegnamento di Cuvier, e s'appassionò molto a tracciare parallelismi tra la vita della natura e quella sociale, a volte persino esagerando, come i materialisti francesi del XVIII secolo e i naturalisti del XIX.

principale è proprio l'anti-filisteismo» [corsivo nell'originale].

Basta guardare la forma che l'idea di Herzen assume sotto la penna di Ivanov-Razumnik! Secondo Herzen il *filisteismo* era «un gruppo non di classe né stato sociale», benché cercasse l'*anti-filisteismo* in una classe o in un gruppo sociale. Qual è il senso di tutto questo? Non ce n'è affatto. Cos'è allora? Una semplice confusione di concetti. Quando il sig. Ivanov-Razumnik scopre l'«errore di Herzen» nel fatto che questi vide l'anti-filisteismo in una classe o gruppo sociale, ha in mente l'idea di Herzen che il popolo russo non è infettato dallo spirito filisteo, e pertanto è incomparabilmente più capace dei popoli occidentali di realizzare gli ideali socialisti. Ma è proprio quest'idea, benché in sé sbagliata, a mostrare che egli non considerava «il filisteismo etico»⁷ come caratteristica di un «gruppo non di classe né stato sociale», vale a dire come qualcosa d'indipendente dai rapporti sociali, vedendolo, al contrario, come conseguenza «etica» di un certo ordine *sociale*. I popoli occidentali vivono in certe condizioni economiche; in Russia esse sono *totalmente diverse*. In Occidente, la *proprietà piccolo-borghese* domina e sta sempre più consolidando questo dominio; il popolo russo aderisce saldamente al *possesso comunitario della terra*. Pertanto i popoli occidentali sono pieni di *spirito filisteo*, mentre quello russo è forse il più *anti-filisteo* del mondo. *La coscienza è determinata dall'essere*. Poiché, secondo Herzen, lo «spirito» filisteo deriva dai *rapporti sociali piccolo-borghesi*, non sorprende che in Occidente, dove essi regnano supremi, l'anti-filisteismo non abbia trovato adeguato *terreno sociale*, esistendovi solo nella forma di *rara eccezione alla regola generale*, di «punti luminosi» non in grado di disperdere le tenebre circostanti. A Parigi Herzen li vide nel Quartiere Latino.

«Vi è conservato il Vangelo della prima rivoluzione; le persone leggono i suoi atti apostolici e le lettere dei santi padri del XVIII secolo; le *grandi questioni* lì vi sono note ... la gente vi sogna la futura "Città dell'Uomo" come i monaci dei primi secoli sognavano la "Città di Dio".

«Dai vicoli di questo *Latium*, dai piani alti delle sue case poco attraenti, discepoli e missionari vanno costantemente a combattere e predicare, e periscono per la maggior parte moralmente, a volte fisicamente in alcune zone abitate da infedeli, cioè dall'altra sponda della Senna»⁸.

Herzen simpatizzava ardentemente con i «punti luminosi», i nobili cittadini del «Lazio» parigino, ma sfortunatamente per lui, non vide nessuna forza sociale dietro di loro; questi nobili sognatori in effetti sembravano soltanto pochi «punti» isolati. Da qui la loro debolezza, il fatto d'essere estremamente distanti dalla vittoria sul filisteismo debordante e onnipresente; da qui, infine, qualcosa di molto più triste: *loro stessi sono vinti dal filisteismo*. Herzen, che a volte era un sottile psicologo, ha rappresentato vividamente questo punto debole dell'anti-filisteismo francese di allora. Secondo lui, è vero che di tanto in tanto i nobili cittadini del *Latium* periscono fisicamente – come martiri per un ideale – ma molto spesso periscono moralmente, e in conseguenza di cosa? Per il semplice movimento «dall'altra sponda della Senna», vale a dire quando, avendo concluso il loro corso, intraprendevano loro stessi una vita piccolo-borghese e ... diventavano filistei. Noi Russi conosciamo molto bene il fenomeno, perché qui si è spesso ripetuto con i nobili sognatori dell'Isola Vasilyevsky, Bolshaya e Malaya Bronnaya⁹. «Polvere sei e polvere ritornerai», disse Geova al primo uomo dopo il peccato. «Sei un filisteo e ritornerai nel filisteismo anche se la tua anima è piena d'odio per il filisteismo». Ha sempre detto così la vita sociale francese, tedesca, italiana, russa, bulgara, rumena [ecc., ecc.] e lo dirà sempre a quei nobili sognatori, a tutti gli «intellettuali» che, restando un gruppo

7 Per non confondere il lettore con la terminologia, chiederò di ricordare che con le parole «filisteismo etico» il sig. Ivanov-Razumnik intende le qualità etiche e in generale l'essenza *spirituale* dei filistei come *gruppo*.

8 *Opere di Herzen*, vol. X, p. 95.

9 N.r. Isola Vasilyevsky (San Pietroburgo), le vie Bolshaya e Malaya Bronnaya (Mosca), quartieri studenteschi.

non di classe né stato sociale, perdono l'occasione di unirsi alla classe avanzata del loro tempo, di diventarne gli ideologi e di contare, nel loro lavoro per un futuro migliore, sulla leva d'acciaio della lotta di classe. Così, si è sempre detto e sempre si dirà loro, senza chiedersi cosa abbia causato il «peccato originale» di questi intellettuali, la loro miopia o gli arretrati rapporti sociali del loro tempo. Così, si è sempre detto e sempre si dirà, e la previsione infausta si è sempre avverata e lo farà sempre: l'intelligenza non di classe né stato sociale in effetti è sempre perita moralmente e lo farà sempre «non appena raggiunge l'altra sponda della Senna». Non è tutto, c'è qualcosa di peggio. A volte accade che i predicatori del filisteismo, i suoi rappresentanti più «eloquenti» siano proprio coloro che se ne considerano acerrimi nemici. Ahimè! Questa terribile disgrazia ha colto molti di coloro che ora chiamano la nostra intelligenza a una crociata contro il filisteismo. E' proprio questa l'ironia, la «benedetta ironia» che Proudhon voleva adorare; ma di questo parleremo in seguito.

IV

Il sig. Ivanov-Razumnik ci ha informati che il concetto di filisteismo è «incommensurabilmente più ampio» del concetto di borghesia. Al riguardo lo pregherei di spiegare sinceramente i miei dubbi seguenti: in primo luogo, su quale base asserisce che «la borghesia è prima di tutto il terzo stato»? Perché il terzo stato abbracciava *sia la borghesia che il proletariato*, nella misura in cui queste categorie sociali esistevano in quel momento. Ma quando *esisteva* il terzo stato, la borghesia era ancora lontana dalla completa supremazia nella società dell'Europa occidentale, che ottenne solo *dopo* la distruzione del *sistema degli stati sociali [ancien regime]*, cioè dopo la rimozione di ogni base logica per chiamare la borghesia un «gruppo stato sociale». Ritengo di poter indovinare perché il nostro storico in questo caso ha dimenticato la storia, ma non lo dirò. Preferisco attendere la risposta dal sig. Ivanov-Razumnik. In secondo luogo, anche se facciamo a meno della definizione della borghesia come «prima di tutto» uno *gruppo stato sociale*, ci resta ancora la sua definizione come un gruppo *classe* [perché non semplicemente una *classe*?]. Cosa abbiamo ora? Quanto segue: anche se i filistei come gruppo sono «immensamente più ampi» della borghesia, è ovvio che *la* includono. Siamo obbligati a presumerlo, almeno per il presente e per un paese come la Francia odierna, dove il vecchio regime è stato distrutto in profondità più che altrove. Così oggi in Francia esiste la *classe borghese*, che a sua volta è una parte costitutiva del gruppo «*non di classe*» dei filistei [anche se a causa della distruzione degli stati, non «*non stato sociale*»]. Ma in tal caso – e non potrebbe essere altrimenti – abbiamo il diritto di chiamare gruppo *filisteo* un gruppo *non di classe*? Ovviamente no! Il gruppo sociale, di cui la borghesia è parte componente, deve avere esso stesso natura di classe, *almeno in una certa misura*. Ma quale esattamente? Ciò dipende dal ruolo che svolge la classe in questione nel gruppo. Se il ruolo che vi svolge la borghesia è molto influente, il gruppo acquisisce inevitabilmente *natura borghese*. Se tuttavia questo ruolo non è molto importante, il gruppo sarà influenzato dallo *spirito di classe della borghesia* solo in misura insignificante. Ma anche in questo caso non abbiamo ancora il diritto di chiamare filisteo un gruppo non di classe. Se una delle sue parti componenti è la *classe borghese*, le altre parti possono essere solo *altre classi* o strati. Questo è chiaro, e ci si chiede: *quali* classi o strati? Il sig. Ivanov-Razumnik mantiene su questo punto il silenzio più profondo e persistente, che però non è un argomento. In una società divisa in classi ogni gruppo sociale ha necessariamente natura di classe, anche se a causa delle circostanze questa natura non è sempre espressa chiaramente. Ma chiunque desideri scrivere una storia del pensiero sociale dev'essere in grado di comprenderlo, anche quando essa è espressa con debolezza e con poca

chiarezza; in caso contrario sarà costretto semplicemente a *destreggiarsi con le parole*, per usare la famosa espressione di Mefistofele¹⁰. Ho fatto l'esempio della Francia odierna come il paese in cui la scopa della Grande Rivoluzione ha spazzato fuori dall'edificio sociale tutta l'immondizia del sistema degli stati. Chiedo di nuovo al sig. Ivanov-Razumnik di rispondere alla mia domanda: *i gruppi che assieme alla borghesia costituiscono il gruppo collettivo di filistei in questo paese*, hanno una qualche *natura di classe*? In caso affermativo, quale esattamente? In caso negativo, perché? Cosa significa questo? Attendo con impazienza la risposta, nel frattempo manterrò la ferma convinzione che nella Francia attuale l'impronta della borghesia si trova su tutte le altre classi e gruppi sociali a eccezione del proletariato, e ciò solo finché esso, consapevolmente o meno, si rivolta contro l'egemonia borghese. Il sig. Ivanov-Razumnik non ama immischiarsi in discussioni *sociologiche*; preferisce restare nella sfera dell'*etica*. Ovviamente è affare suo, ma vediamo la ricchezza di contenuto delle conclusioni che egli raggiunge in questa sfera.

«Nel definire l'essenza del filisteismo etico la più ampia possibile, diciamo che esso è *ristrettezza, superficialità e impersonalità*, ristrettezza nella forma, superficialità nel contenuto e impersonalità nello spirito; in altre parole, non avendo un *contenuto* preciso, il filisteismo si caratterizza per il suo *atteggiamento* molto preciso verso questo o quel contenuto: rende superficiale il contenuto più profondo, restringe quello più ampio, e quello fortemente individuale e chiaro lo rende impersonale e fumoso ...

«Il filisteismo è convenzionalità, il credo del filisteismo e il suo obiettivo è "essere come tutti gli altri"; pertanto i filistei come gruppo sono quel conglomerato di mediocrità (per usare l'espressione di Mill citata da Herzen) che in ogni momento e in ogni luogo costituisce la folla che domina nella vita ... » [vol. I, pp. 15-16].

Così, «il filisteismo è convenzionalità». Pertanto l'anti-filisteismo dev'essere *anti-convenzionale*, e la storia del pensiero sociale russo finisce per essere la lotta dell'anti-convenzionale contro la convenzionalità. In effetti questa è un'idea nuova e profonda [priva di ogni «convenzionalità»] del destino storico del «povero pensiero russo»¹¹. «Il concetto di filisteismo è incommensurabilmente più ampio» del concetto di borghesia. Sappiamo già che ciò è chiaro solo alle persone che considerano la storia dal punto di vista della lotta dell'anti-convenzionale contro la convenzionalità, mentre pensatori meno profondi qui si confrontano con difficoltà per loro insormontabili. Ma supponiamo che queste difficoltà siano state superate; supponiamo che il sig. Ivanov-Razumnik ci abbia già spiegato – cosa che in effetti non ha fatto e forse non farà mai – il rapporto della borghesia francese, per esempio, con gli altri gruppi sociali che costituiscono assieme a essa, in Francia come in ogni paese borghese, «il gruppo di filistei incommensurabilmente più ampio». Dopo l'ipotesi che le difficoltà che ci tormentano siano state superate, abbiamo naturalmente sufficiente esperienza e un notevole senso di sollievo, ma ben presto siamo afflitti da nuove preoccupazioni. Parlando della lotta contro il «filisteismo letterario»¹², il nostro autore cita, tra le altre cose, il cosiddetto *dramma borghese* [vol. I, p. 47], ma cos'è e cos'era a suo tempo? *Una forma d'espressione letteraria della lotta della borghesia contro il vecchio ordine*, o, per usare l'espressione di Ivanov-Razumnik, *una forma della lotta della borghesia contro la convenzionalità letteraria*. Segue pertanto che c'era un tempo in cui la borghesia *non era una parte componente* del gruppo filisteo, *ma ne era fuori e lottava contro di esso*. La borghesia

10 N.r. Qui Plekhanov non è preciso: queste parole appartengono a Faust, non a Mefistofele.

11 Ciò ricorda una delle definizioni che Engels dedusse logicamente dai discorsi di Dühring sul male: «Il male è il gatto!»*.

* N.r. Engels, *Anti-Dühring*, Mosca 1978, p. 118.

12 Il sig. Ivanov-Razumnik è molto ricco in ogni sorta di definizioni e distinzioni.

contro il filisteismo, era questa la situazione in Francia fino alla metà del XVIII secolo. E' questa situazione che mi preoccupa, e occorre ammettere che è una situazione molto paradossale¹³. Quando Herzen scagliava le frecce acuminata del suo sarcasmo al filisteismo evidentemente non sospettava nemmeno la possibilità di un tale paradosso storico. Ora il sig. Ivanov-Razumnik e io l'abbiamo scoperto. Perché siamo stati così fortunati? Molto semplice! Herzen considerava il «filisteismo etico» il frutto di certi rapporti sociali, una certa fase nella storia della borghesia occidentale. Vide il «filisteismo etico» come una qualità spirituale della *borghesia*¹⁴ *durante il periodo del suo declino*. Questo perché egli fu in grado di parlare con simpatia delle altre fasi del suo sviluppo, dei periodi in cui «i Raffaello e i Buonarroti, i Voltaire e i Rousseau, i Goethe e gli Schiller, i Danton e i Mirabeau» comparvero sulla scena storica. Per la stessa ragione molto comprensibile non considerò il filisteismo caratteristica dei cavalieri medievali o dei contadini russi. Il sig. Ivanov-Razumnik e io ci siamo «allontanati» da Herzen, abbiamo abbandonato il punto di vista della *sociologia* e volti al filisteismo, questa *caratteristica* della *classe* borghese, come eterna categoria «etica». Svolta quest'operazione, non ci sorprendiamo più nell'osservare la lotta del dramma borghese contro il filisteismo, del maggiore Kovalyov contro il proprio naso, della borghesia contro la propria «essenza spirituale». Oh, abbiamo superato di gran lunga Herzen! Il filisteismo è convenzionalità; l'anti-filisteismo è anti-convenzionalità. Abbiamo due categorie che in effetti possono essere chiamate *etere* e, pertanto, anche «non-stato sociale» e «non-classe», categorie della stessa natura di *vecchio* e *nuovo*. I difensori del *vecchio* possono giustamente essere chiamati rappresentanti del convenzionale, i nemici *gli innovatori*. Tutta la storia è la lotta del nuovo contro il vecchio; se fosse sempre esistito il vecchio, non ci sarebbe stata nessuna storia. E' indiscutibile. Ma questa verità indiscutibile è ancor più magra delle mucche più magre del sogno del Faraone, e di gran lunga più «convenzionale». Non ci avvicina di un passo alla comprensione del corso dello sviluppo sociale, inaccessibile a colui che vi scopre la lotta del nuovo contro il vecchio, ma comprensibile a chi è in grado di vedere *da dove è giunto il vecchio* [che un tempo era il *nuovo*]; *perché non soddisfa gli innovatori nel momento dato; cosa determina il corso della lotta degli innovatori contro i conservatori e da cosa dipende l'esito della lotta*. Questo è il punto! Per far fronte a questo compito occorre muoversi sul terreno della *sociologia*. Ogni data filosofia della storia è teoricamente valida nella misura in cui si è mossa su questa base, nella misura in cui è riuscita a fissare *l'equivalente sociologico di questo fenomeno «etico»*. Dal periodo in cui Herzen scrisse i suoi brillanti passaggi sul filisteismo dell'Europa occidentale è stato fatto molto in questa direzione. Non per nulla egli passò attraverso l'indispensabile scuola classica della filosofia tedesca: si rese conto che il filisteismo non proveniva dal nulla e non durava in eterno, ma era creato dalle *condizioni filistee della vita sociale*. Per questo motivo i brillanti passaggi dedicati al filisteismo conservano il significato di una seria analisi, anche se non sempre piena e corretta, della vita spirituale dell'Europa occidentale. Ma il sig. Ivanov-Razumniksi si è «staccato» da Herzen ... verso il regno delle vuote astrazioni, pertanto la sua *Storia del pensiero sociale russo* ora è – possa perdonarmi per il mio duro giudizio – di nessun significato teorico.

V

13 Ciò ricorda la situazione paradossale del famoso maggiore Kovalyov, che, come sappiamo, un tempo era in conflitto con il suo naso. Per un'analogia completa dovremmo supporre che il naso del maggiore nacque prima dello stesso maggiore*.

* N.r. Il *maggiore Kovalyov* – un personaggio del racconto breve di Gogol *Il naso*.

14 E anche, ovviamente, di quei gruppi che erano stati sottoposti alla sua influenza.

Il sig. Ivanov-Razumnik probabilmente obietterebbe che egli considera il corso dello sviluppo del pensiero sociale russo non dal punto di vista della lotta del vecchio contro il nuovo, ma da quello della lotta dell'individualismo contro il filisteismo. A suo modo avrebbe ragione, ma si noti: *ragione solo a suo modo*, cioè torto. Per lui l'intelligenza è il portatore del principio dell'individualismo. Ma cos'è l'intelligenza? A questo risponde: *«l'intelligenza è un gruppo successivo eticamente anti-filisteo, sociologicamente non di classe né stato sociale, caratterizzato dalla creazione di forme nuove e nuovi ideali»* [vol. I, p. 16, corsivo nell'originale]. Non è esattamente ciò che ho detto? Certo, e il sig. Ivanov-Razumnik porrebbe grande enfasi su quanto segue: l'intelligenza si caratterizza non soltanto dalla creazione di nuove forme e nuovi ideali, ma anche *«dalla sua attiva realizzazione di questi ultimi nella direzione dell'emancipazione fisica e intellettuale, sociale e personale dell'individuo»* [corsivo nell'originale]. Quest'aggiunta probabilmente gli sembra essenziale, ma commette un grave errore: non solo non riesce a porre rimedio alla questione, ma la rende ancora peggiore. *Nella migliore delle ipotesi* mostra solo che il nostro storico non si limita a notare la lotta del nuovo contro il vecchio, ma definisce anche ciò che è nuovo, vale a dire quali sono gli ideali per cui lottano gli innovatori. Supponiamo che la definizione da lui data sia chiara e accurata, anche se non capisco pienamente cosa significhi l'*«emancipazione personale dell'individuo»*. Il punto non è *quali siano gli ideali degli innovatori*, ma cos'è il loro equivalente sociologico, cioè *da dove provengono, perché sono comparsi nel dato stadio dello sviluppo sociale*. Questa domanda è più importante di ogni seria filosofia della storia del pensiero sociale, ed è proprio questa domanda che viene trascurata, ed è inevitabilmente destinata ad esserlo da parte di tutti coloro che scelgono d'aderire al punto di vista del sig. Ivanov-Razumnik. Un semplicissimo esempio servirà a testimoniare. L'intelligenza russa in effetti si è molto impegnata nello studio di tutti i tipi di questioni relative all'«individuo», ma c'era una precisa ragione sociale per questo: il nostro *«individualismo»* comparve come reazione contro la riduzione in schiavitù indistintamente di tutti nei periodi storici di Mosca e Pietroburgo. Poiché nessuna *classe* [o *stato*] sociale poteva apparire come rappresentante di questa reazione, *a causa della condizione di sottosviluppo dei nostri rapporti sociali*, essa assunse un «gruppo», vale a dire *«il carattere non di classe né stato sociale»*. Herzen ne era consapevole¹⁵, anche se, a causa di un errore logico che in realtà gli ha permesso di diventare il «padre del Narodismo», lo considerava non come una sfortuna, ma come un nostro vantaggio sui popoli occidentali. Per Ivanov-Razumnik, però, il nostro *«individualismo»*, nato dalla nostra grande sfortuna storica, la nostra terribile arretratezza economica, acquisisce, *come il filisteismo*, l'importanza di una categoria eterna e pertanto non è esaminata alla luce della sociologia, l'unica a poter rivelare i punti deboli che ne hanno fatto una sorta di *utopia*, finché – di recente – ha iniziato a trasformarsi in qualcosa di peggiore e meno attraente. Un altro esempio. Per il nostro autore il filisteismo è sia lo *spirito piccolo-borghese* che disgustava Herzen in Occidente, sia lo *spirito di caserma* – della civiltà del tamburo, come a volte la chiamò Herzen, ricco di epiteti – che in Russia caratterizzò l'epoca di Nicola I. Non si tratta affatto della stessa cosa, ma per Ivanov-Razumnik il filisteismo ha il medesimo *«senso nuomenico»*¹⁶ e, di conseguenza, non è condizionato dalle circostanze di tempo e di luogo, *dai fenomeni della vita sociale* che attraversa fasi diverse dello sviluppo. Ho detto, e ovviamente questo non sarà confutato da nessun «individualista», che in una società divisa in classi le aspirazioni degli innovatori, come quelle dei conservatori, sono

15 «Un altro secolo dell'attuale dispotismo, e tutte le buone qualità del popolo russo scompariranno. Senza il principio attivo dell'individualità è dubbio che il popolo possa conservare la sua nazionalità e le classi civilizzate la loro illuminazione» [Lo sviluppo delle idee rivoluzionarie in Russia, Parigi 1851, p. 137].

16 Da lui scoperto in Lermontov e nei Simbolisti del XIX secolo.

sempre determinate dai rapporti fra le classi. Nella società *capitalistica* il nuovo ideale è quello che consiste essenzialmente nell'abolizione di ogni dominio di classe, o, per metterla in modo più astratto, nell'abolizione dello sfruttamento dell'uomo sull'uomo o, ancora più astrattamente, nell'«*emancipazione sociale dell'individuo*». Perché quest'ideale si sviluppa proprio nella società capitalistica in certi stadi della sua evoluzione è spiegato di nuovo dai rapporti reciproci tra le classi nella data società, ma, una volta nato nei paesi capitalistici occidentali, esso venne importato anche nell'arretrata Russia non ancora capitalista: le idee d'emancipazione sono state per lungo tempo importate da noi dall'Occidente assieme a quella «leccornia di Londra che viene venduta per i nostri immancabili capricci»¹⁷. Una volta giunto nell'arretrata Russia non ancora capitalista, inevitabilmente assunse - proprio perché la Russia era arretrata, dove i moderni rapporti di classe erano ancora in embrione - la forma *più* astratta, cioè venne formulata come «l'emancipazione sociale dell'individuo». Infine, in questa forma astratta, entrò nella testa del sig. Ivanov-Razumnik che, come «individuo» conoscitore della terminologia filosofica, gli diede immediatamente un «senso nuomenico». Ma al di là di ciò che noi chiamiamo rosa, essa non perderà il suo profumo, ed al di là del nome che il nostro «storico» inventa per i più avanzati e splendidi ideali sociali odierni, questi non perderanno il loro certificato di nascita. Per chiunque abbia un minimo di conoscenza della materia, essi resteranno *ideali* generati da certi rapporti di classe, e chi ne sostiene la provenienza da sconosciuti genitori «nuomenici», che hanno visto la luce del giorno in una terra desolata «non di classe né di stato sociale», svelerà una o due cose: o che non sa nulla della materia, o che ha qualche recondita ragione per distorcere la verità. Il sig. Ivanov-Razumnik sostiene che l'intelligenza può essere composta da persone di diversi stati sociali. In effetti è così, ma cosa importa? Mirabeau e Sieyes erano aristocratici, ma ciò non impedì loro di diventare ideologi del terzo stato. Marx, Engels e Lassalle erano di origine *borghese*, ma ciò non impedì loro di diventare gli ideologi del *proletariato*. Parlando degli ideologi della piccola-borghesia francese del 1848, Marx nota molto giustamente:

«Tanto meno si deve credere che i rappresentanti democratici [borghesi] siano tutti bottegai o che nutrano per questi un'eccessiva tenerezza. Nella loro posizione individuale possono esserne così distanti come il cielo dalla terra. Ciò che ne fa i rappresentanti della piccola-borghesia è il fatto che nella loro mente, teoricamente, non vanno oltre i limiti che essa non supera nella vita, nella pratica ... Questo è in generale il rapporto tra i rappresentanti politici e letterari di una classe e la classe che rappresentano»¹⁸.

VI

Vediamo che la seconda parte della definizione che Ivanov-Razumnik dà dell'intelligenza acquisisce un certo significato solo perché è intriso del contenuto – anche se nella forma pallida, esanime e astratta – di un ideale nato *sul terreno concreto dei rapporti di classe*. Ciò significa che acquisisce un certo significato solo nella misura in cui rifiuta il punto di vista del sig. Ivanov-Razumnik. Per questo motivo dico che essa peggiora le cose, non le migliora. Inoltre, se il nostro storico non sbagliava nel dirci dove risiede l'«errore» di Herzen; se quest'errore era davvero che egli cercava l'«anti-filisteismo» in una classe e stato sociale, mentre doveva essere cercato solo nel gruppo dell'intelligenza perché «lo stato sociale e la classe sono sempre la folla, le masse grigie con ideali, aspirazioni e concezioni

17 N.r. Dal racconto in versi di Pushkin, *Eugene Onegin*.

18 N.r. Marx/Engels, *Opere Complete*, vol. XI, Mosca 1979, pp. 130-31.

mediocri», allora è chiaro che le masse saranno sempre ricche di filisteismo. E poiché l'emancipazione dell'«individuo» presuppone «in primo luogo» la sua emancipazione dal filisteismo, è chiaro come il giorno che l'ideale per cui, secondo il sig. Ivanov-Razumnik, l'intelligenza russa si è illuminata, non è raggiungibile dalle masse, cioè, è chiaro come il giorno che è un ideale cui soltanto le persone scelte, il fiore della nazione, «singoli individui di tutte le classi e gli stati, dipinti in modo più o meno brillante» possono *accedervi*, per usare un'espressione popolare. In altre parole, è *un ideale che può essere raggiunto soltanto da certi superuomini «non di classe né stato sociale»*. In altre parole, ancora una volta: a un attento controllo, l'ideale del sig. Ivanov-Razumnik finisce per essere ... il suo contrario. Di conseguenza, non avevo il diritto di dire che questo ideale è intriso del contenuto del più avanzato ideale dell'Europa occidentale alimentato dalla lotta di classe. Niente del genere! Per il sig. Ivanov-Razumnik questa è troppo «convenzionale». Ora qualche parola in parte *pro domo mea*¹⁹. Nel secondo volume della sua storia, il sig. Ivanov-Razumnik, nel tentativo di mostrare che ho frainteso il soggettivismo del defunto Mikhailovsky, dice, *inter alia*:

«Infine, egli considera che il soggettivismo di Mikhailovsky risiede principalmente nella teoria degli «eroi e della folla», nell'assegnare eccessiva importanza al ruolo dell'individuo nella storia. Questo è il limite a cui può giungere un fraintendimento, perché la teoria degli eroi e della folla, che è uno studio sulla psicologia delle masse, non è affatto un'idea fondamentale di Mikhailovsky, ma solo un'escursione casuale nella sfera della psicologia sociale» [vol. II, p.309].

Discuterò di seguito in che misura, se non affatto, il sig. Ivanov-Razumnik è riuscito a «comprendere» l'essenza della mia disputa con Mikhailovsky. Ora, sulla base di quanto abbiamo da lui ascoltato, ritengo possibile dire che «la teoria degli eroi e della folla» non è per niente meno importante delle «idee fondamentali» del sig. Ivanov-Razumnik. Basti pensare: da un lato abbiamo «singoli individui di tutte le classi e gli stati, dipinti in modo più o meno brillante» [eccoli, gli «eroi»!], e dall'altro la «folla» [ecco la Madre «folla»!], «le masse grige con ideali ... mediocri», ecc. Cos'è questa se non la teoria degli eroi e della folla nella sua forma più «superficiale», più «ristretta», più «filistea»? In una società divisa in classi il contenuto di ogni dato ideale sociale è sempre determinato dai rapporti di classe, dalla struttura economica di questa società. In essa non ci sono ideali non di classe, c'è *solo incomprensione della natura di classe degli ideali da parte di un certo settore, o della maggioranza, o persino di tutti i suoi avversari o sostenitori*; ma questa incomprensione è a sua volta condizionata dai rapporti economici: nasce in una società in cui le contraddizioni di classe non si sono ancora pienamente manifestate. Esempio: il «vero socialismo» tedesco degli anni '40. I «veri» socialisti tedeschi di quel periodo videro il vantaggio del socialismo *tedesco* su quello *francese* nel fatto che il portatore del primo era l'*intelligenza*, mentre in Francia il socialismo era già diventato affare delle *masse popolari*. Questo vantaggio immaginario del socialismo tedesco fu di breve durata: scomparve con lo sviluppo della lotta di classe in Germania. Già dagli anni '60 e ancor di più dagli anni '70, il socialismo tedesco era diventato una faccenda non dell'*intelligenza* ma della «folla, delle masse» così antipatiche al sig. Ivanov-Razumnik. L'ideale non di classe migrò più a est e si costruì un nido più piccolo e confortevole in Russia, dove uno dei suoi migliori araldi era P.L. Lavrov, citato dal nostro storico [vedi vol. I, *Introduzione*]. Che la «formula di progresso» di Lavrov sia di natura «non di classe né di stato sociale» è perfettamente corretto, ma questo non è un merito, semmai un difetto. Come molti socialisti utopisti occidentali, Lavrov non comprese il significato della lotta di classe nella storia della società divisa in classi. Ovviamente era consapevole della sua esistenza, come lo furono i socialisti utopisti, ma alla domanda «come si sviluppa la storia? Chi la fa muovere?», rispose: «singoli

19 A mia difesa.

individui che lottano»²⁰. Al riguardo egli – di nuovo come i socialisti utopisti – rimase indietro rispetto ai migliori ideologi della borghesia che già nel periodo della Restaurazione francese conoscevano bene il grande ruolo creativo della lotta di classe nella storia. Già dagli anni '20 Guizot dichiarò pubblicamente che tutta la storia di Francia era stata «fatta dalla guerra delle classi». Lavrov si attendeva che il suo ideale fosse realizzato dall'intelligenza. Per quanto riguarda la classe operaia, l'idea di Lavrov che, per inciso rasenta la rappresentazione delle masse schiacciate dalla povertà, supponeva che gli individui energici dovessero emergervi e che fossero estremamente validi per il progresso, ma, si affrettava ad aggiungere

«queste figure energiche contengono solo la *possibilità* del progresso. La sua realizzazione non potrà mai appartenere loro per una ragione molto semplice: impegnate nella realizzazione del progresso, morirebbero di fame o sacrificerebbero la dignità umana; in entrambi i casi sparirebbero dalle fila delle figure progressiste. La realizzazione del progresso appartiene [sic!] a coloro che si sono liberati dalla preoccupazione peggiore: il loro pane quotidiano»²¹.

Vediamo che, secondo Lavrov, «la realizzazione del progresso appartiene» agli «individui pensanti» che ... in un modo o nell'altro vivono di plusvalore. Il progresso passa «sopra le teste» dell'ampia maggioranza di persone che creano questo valore con il loro lavoro non pagato. Ciò è molto ingenuo. Non c'è alcun bisogno di contestare tale ingenuità, ma non farà male richiamare l'attenzione sul fatto che oggi tali opinioni testimoniano non l'ingenuità di chi le esprime, ma piuttosto che tali persone «sanno cosa fanno». Ciò che era un *paralogismo* scusabile, cioè scusato dalle circostanze, quando si stavano sviluppando le idee di Lavrov, è diventato un *sofisma* imperdonabile, oggi che il movimento dei lavoratori ha assunto proporzioni così ampie nel mondo civile. Ora quest'opinione serve come «arma spirituale» per la categoria di «individui pensanti» che vorrebbero perpetuare il loro diritto alla quota di plusvalore che non gli «appartiene». Ora essa è sostenuta dalla maggior parte dei *filistei del nostro tempo* «dipinti in modo brillante». Oggi persone di questa categoria sono dappertutto e non mancano neanche in Russia, dove la loro raccolta è forse superiore che in qualsiasi altro paese. E' la categoria di persone che, ci assicura il sig. Ivanov-Razumnik, «hanno compreso» così bene l'idea di Herzen sul «filisteismo potenziale del socialismo». Il nostro autore però sbaglia nel credere che in Russia queste persone appartengono alla generazione degli inizi del XX secolo. Erano già copiosamente presenti alla fine del XIX; comunque non voglio discutere con lui sulla cronologia, ritengo necessario solo mostrare che «l'idea eretica» di Herzen non è affatto così prossima alle persone pensanti di questa categoria, come si potrebbe immaginare dalle parole del sig. Ivanov-Razumnik. Per questo motivo dovrò fare di nuovo una piccola digressione storica.

VII

Sappiamo già come il sig. Ivanov-Razumnik formula «l'idea eretica» di Herzen: «il socialismo, mentre resta vittorioso sul campo di battaglia, degenererà nel filisteismo». Ciò è sbagliato per due aspetti. «In primo luogo» Herzen non parla di filisteismo. Dice:

«Il socialismo si svilupperà in tutte le sue fasi fino alle estreme conseguenze, alle assurdità. Allora un grido di negazione proromperà di nuovo dal petto titanico della minoranza rivoluzionaria e poi inizierà di nuovo una lotta mortale in cui il socialismo prenderà il posto dell'odierno

²⁰ Vedi *Lettere storiche*, 1891, p. 116.

²¹ *Lettere storiche*, pp. 81-82.

conservatorismo e sarà sconfitto da una futura rivoluzione a noi ignota»²².

Herzen non ha detto nulla sulla degenerazione del socialismo nel «filisteismo», per la semplice ragione che per lui il «filisteismo» non aveva il «senso noumenico» inventato dal sig. Ivanov-Razumnik²³. In secondo luogo per Herzen la faccenda non è affatto così semplice come il socialismo che vinceva sul campo di battaglia e degenerava immediatamente nel «conservatorismo». No, per lui la faccenda è molto più complessa: all'inizio il socialismo vincerà; poi si svilupperà; si «svilupperà in tutte le sue fasi fino alle estreme conseguenze» e, solo allora, seguendo la legge di tutto ciò che vive, declinerà, e sarà quindi sconfitto da una «rivoluzione a noi ignota». Nell'intervallo storico tra il crollo della civiltà borghese, che si è sviluppata sulla base della proprietà piccolo-borghese, e l'inizio del declino del socialismo ci sarà ampio spazio *per la vita che non ha niente in comune con il filisteismo*. Il sig. Ivanov-Razumnik non dice una parola su questo intervallo, benché la sua esistenza nell'«idea eretica» di Herzen cambia in modo fondamentale l'intero significato di quest'ultima. Non esaminerò se Herzen abbia o meno ragione nel considerare inevitabile *in futuro* una «rivoluzione a noi ignota» che presume ponga fine al socialismo. Ovviamente questo futuro è troppo distante da noi. Dico solo che Herzen sostiene quest'ipotesi con un semplice riferimento all'«eterno gioco della vita, spietato come la morte, irresistibile come la nascita». Ma l'eterno gioco non significa l'eterno ritorno alle *vecchie forme di vita* in generale, e in particolare alle vecchie forme di vita *sociale*. Non nego affatto il «gioco della vita», ma non credo che una volta emersa dalla barbarie l'umanità vorrà mai ritornare al *cannibalismo*. Proprio allo stesso modo – e ancora non negando affatto il «gioco della vita» – non credo che l'umanità civile, una volta averla finita con la divisione della società in classi e con lo sfruttamento di una classe sull'altra potrebbe mai più ritornarvi. Poiché il socialismo significa proprio l'abolizione delle classi e dello sfruttamento, nessun argomento sul «gioco della vita» mi convincerà dell'inevitabilità di una «rivoluzione a noi ignota» destinata a essere la negazione del socialismo; ci sarà ampio spazio per il «gioco della vita» anche senza questa rivoluzione. Ma, ripeto, tutto ciò riguarda un futuro distante su cui non può esserci alcun bisogno di discuterne adesso. E' di gran lunga più importante notare che, secondo l'idea di Herzen, il socialismo, nella parte ascendente della curva del suo movimento storico, sarebbe caratterizzato dalla totale scomparsa della discordia fra gli individui sviluppati, da un lato, e la «folla», le «masse», dall'altro, che caratterizza il periodo filisteo. Quella del socialismo ascendente sarebbe una delle epoche benefiche che Herzen ritrae in colori luminosi.

«Ci sono epoche in cui l'uomo è libero nella *causa comune*. Allora l'attività verso cui tendono tutte le nature energiche coincide con lo sforzo della società in cui vivono. In questi periodi ... tutto si getta nel vortice degli eventi, vi vive, soffre, gioisce e vi perisce. Alcune nature di ineguagliato splendore, come Goethe, si distinguono, e le insipide nature comuni restano indifferenti. Vi vengono trascinati persino gli individui ostili alla corrente generale e nella lotta attuale vi sono soddisfatti. Gli Emigrati vennero assorbiti nella rivoluzione proprio come i Giacobini. In tali momenti non c'è bisogno di parlare di auto-sacrificio e devozione. Tutto ciò viene fatto come cosa normale e con estrema facilità. Nessuno fa marcia indietro, perché tutti credono. Non ci sono veri sacrifici; le azioni, che sono la semplice realizzazione della volontà, la forma naturale di condotta, appaiono come sacrifici agli spettatori»²⁴.

22 *Opere*, vol. V, p. 131.

23 Comunque non è possibile garantire che l'onore di questa invenzione appartenga al nostro autore. E' possibile che l'abbia mutuata da qualche altro «individuo». Per me è sufficiente che Herzen non era né poteva essere questo «individuo».

24 *Opere*, vol. V, p. 144.

Il nostro «storico» non dice niente su tutto questo, e la sua incapacità di parlarne ci dà l'idea di quanto ci si possa fidare della sua «*Storia del pensiero sociale russo*». In verità, in verità vi dico, lettore: Ivanov-Razumnik, come l'eroe della famosa fiaba di Krylov, non si accorge dell'elefante²⁵, ed è comprensibile. Dal suo punto di vista gli elefanti non sono ben visibili. Alla fine ce ne convinceremo volgendoci a Belinsky, agli slavofili, ai narodniki, ecc. Il lettore può pensare che dopo tutto Herzen scrisse che il lavoratore dell'Europa occidentale era il *filisteo del futuro*. E' vero, ma perché lo considerava in questo modo? Ecco il punto, ed ecco il perché. Il fiorire del socialismo, che poneva termine al disaccordo tra individuo e società, sarebbe possibile, secondo Herzen, solo come risultato di un'«esplosione» che avrebbe ricoperto di «lava» le generazioni che erano cresciute sul suolo sterile dell'ordine piccolo-borghese. Tale esplosione era però troppo improbabile; almeno non la si poteva prevedere osservando la vita ordinaria della società piccolo-borghese. Al contrario, l'osservazione attenta di *questa* vita condusse Herzen alla convinzione che il primato della piccola proprietà – il fondamento *economico* del filisteismo *etico* – si sarebbe sempre più consolidato. In un modo o nell'altro anche il lavoratore avrebbe raggiunto la piccola proprietà e *pertanto* si sarebbe colmato di spirito piccolo-borghese.

«Tutte le forze oggi nascoste nel petto a lungo sofferente ma potente del proletario si esauriranno; certo, non morirà di fame, si fermerà di fronte a questo, limitato dall'estensione del suo appezzamento [da notare, lettore!] o dalla minuscola stanza nel fabbricato dei lavoratori. Tale è la prospettiva di un cambiamento organico, pacifico»²⁶.

Cosa sentiamo? Ci sono forze potenti nascoste nel petto a lungo sofferente del proletario occidentale. Potenzialmente egli non è un filisteo, ma piuttosto un titano capace di accatastare montagna su montagna. Ma è approdato in un impasse storico: i rapporti sociali non forniranno sbocco alle sue forze potenti; essi le sopprimeranno e lui si trasformerà in un filisteo. «*Tale è la prospettiva dello sviluppo organico, pacifico*», ed è difficile immaginare una diversa. Quindi è così che sta la questione con l'«idea eretica» di Herzen che il proletario occidentale sia il filisteo del futuro. Essa riflette perfettamente sia i punti di forza che i punti deboli della filosofia della storia di Herzen. Sappiamo già che nei suoi discorsi sul filisteismo occidentale Herzen spiega la *coscienza con l'essere*, il *pensiero sociale* con la *vita sociale*; non per niente passò attraverso la scuola di Hegel. Sentiva già, anche se non ne era pienamente consapevole, quanto fosse difettoso l'idealismo superficiale che basa ogni spiegazione sociologica sul principio: «*le opinioni governano il mondo*». Egli ripete con insistenza che è il «*commerciante*» e la «*piccola proprietà*», cioè l'*economia*, che governa le opinioni del mondo euro-occidentale. Ma quando cerca di definire con più precisione il corso probabile del futuro sviluppo dell'economia di questo mondo, commette un grave errore. Crede che il brillante periodo dell'industria euro-occidentale sia già passato, che la proprietà sia sempre più divisa e che il lavoratore occidentale *diventerà sempre più un piccolo proprietario*. Una volta raggiunta questa convinzione, Herzen naturalmente non poteva attendersi dal futuro nessun cambiamento radicale nel sistema sociale dell'Europa occidentale. «Ovunque io guardi – scriveva – vedo capelli grigi, rughe, schiene piegate, disposizioni, aggiunte, attuazioni, *conclusioni*, e continuo a cercare gli *inizi*, esistono solo nella teoria, sono astrazioni». Sappiamo che la delusione di Herzen verso l'Europa occidentale fu fortemente accelerata dal fallimento della rivoluzione del 1848²⁷. La stessa delusione fu sperimentata anche da

25 N.r. Dalla favola di Krylov, «*Il curioso*».

26 *Opere*, vol. V, p. 70.

27 Ma ha accelerato di recente. Come ammette lui stesso, *tendeva* alla disillusione con l'Occidente già prima della rivoluzione in questione. Vedere il mio articolo: «*Herzen l'emigrato*», ne *La storia della letteratura russa del XIX*

molti suoi compatrioti in Occidente, ed è significativo che non fosse sentita soltanto da coloro che riuscirono a produrre una teoria in grado di spiegare il corso del pensiero con il corso della vita. Soltanto gli aderenti alla spiegazione materialistica della storia – che in quel momento erano pochissimi – restarono tranquillamente convinti che i loro ideali avrebbero trionfato. Ovviamente il lettore non ha dimenticato la famosa esclamazione di Marx: «La rivoluzione è morta! Viva la rivoluzione!»²⁸ Marx comprese che lo sviluppo delle relazioni economiche dell'Europa occidentale non stava portando affatto al trionfo della piccola proprietà e che il ruolo storico del proletariato non era quello di diventare piccoli proprietari. Herzen, che fu fortemente influenzato da Proudhon e non ebbe la minima idea della dottrina di Marx, non conseguì questa calma fiducia²⁹. Fu la sua grande sfortuna, la profonda tragedia della sua «lotta contro l'Occidente», una lotta oggi non meglio compresa dal sig. Ivanov-Razumnik di quanto lo fosse stata in precedenza da parte di Strakhov. Fu questa mancanza di fiducia nell'Europa occidentale che forse più di ogni altra cosa condusse Herzen, dopo aver voltato le spalle al «vecchio mondo», a diventare – come il nostro storico questa volta ritiene giustamente – *il padre del narodismo russo*.

VIII

Secondo Herzen il socialismo diventerà conservatore, e in tal senso *somiglierà* al filisteismo solo nella fase finale del suo sviluppo, solo dopo lo sviluppo all'assurdo. Ma la nostra intelligenza del tardo 800 e inizio 900, la cui perspicacia ispira al sig. Ivanov-Razumnik grande ed evidente rispetto, dichiarava che la trasformazione del socialismo in filisteismo era una questione del futuro immediato ed in gran parte anche del presente. Questa è una sua caratteristica. Non meno caratteristico è il fatto che la critica dura da tempo e non sembra fermarsi neanche ora, strizzando l'occhio al sig. E. Bernstein e ai «critici di Marx» come lui. Se «si dà uno sguardo distaccato intorno» diventa indiscutibile, come due più due fa quattro, che l'intelligenza colse la critica di Bernstein per un'unica ragione: questa famigerata «critica» gli diede il benvenuto e un'ottima scusa per voltare le spalle alle aspirazioni del proletariato verso cui era stata costretta a dire molte belle parole nel periodo della sua lotta contro la barbarie populista. Il proverbio francese dice: quando si vuole impiccare un cane, si dice che è folle. E quando la nostra intelligenza – quella che si supponeva avesse compreso così bene l'«idea eretica» di Herzen – volle voltare le spalle al proletariato e comprese la sua vera vocazione d'essere un'intelligenza *borghese*, equiparò le aspirazioni del proletariato al *filisteismo*³⁰. Riguardo a questa equiparazione la «critica» di Bernstein – occorre dargliene credito – fornì materiale splendido. Nella persona del sig. Bernstein e altri «critici» di questo calibro, il pensiero socialista in effetti capitò al filisteismo, dichiarando tutte le aspirazioni che vanno oltre la «riforma sociale» essere vane, deliri utopistici degli incorreggibili «dogmatici» incapaci di pensiero critico. Chi non ricorda l'arrogante disprezzo con cui il sig. Bernstein parlava dello «scopo finale»? Nella persona di questi «critici» il pensiero socialista ha effettivamente predicato il principio di Molchalin della moderazione e della

secolo, edita da D.N. Ovsyaniko-Kulikovskiy.

28 N.r. Marx/Engels, *Opere Complete*, vol. X, Mosca 1978, p. 70.

29 Mentre Herzen spiega lo stato del pensiero euro-occidentale con il modo di vita qui presente, riflettendo sul futuro sviluppo della Russia, si sposta immediatamente verso il punto di vista idealista e immagina che l'intelligenza trasformerà il villaggio comunitario secondo il suo ideale. Ma di questo più tardi.

30 Ovviamente solo quella parte di essa che va *oltre i limiti* delle aspirazioni di liberazione [prevalentemente politica] dello strato progressista della nostra piccola-borghesia.

conformità³¹. Come si potrebbe dare il benvenuto a Bernstein e confratelli? Come si potrebbe applaudirli? Chi avrebbe diffamato le aspirazioni del proletariato meglio di loro? Ora, grazie a questi «critici», è stato possibile ignorare tali aspirazioni *non in nome del filisteismo, ma della presunta lotta contro di esso*. Loro volevano terribilmente ignorarle, ma non riuscirono a trovare una «bella» scusa. Li aiutò il sig. Bernstein: fornì tale giustificazione guadagnandosi così la profonda e sincera gratitudine dell'intelligenza «criticamente» filistea. Essa lo accolse come un Messia, proclamando ad alta voce che il marxismo «ortodosso» aveva fatto il suo tempo. Non importa quanto venne detto in difesa di Marx, così spudoratamente e assurdamente distorto dal sig. Bernstein; essa lo ignorò. Fu organicamente incapace d'ascoltare con attenzione coloro che criticavano i «critici di Marx», perché criticare i «critici di Marx» significava contrastarne le aspirazioni. E così è cresciuta attorno alla questione un'impenetrabile melma di «falsità convenzionali». In silenzio, ma comunque con vero consenso, i filistei «criticamente pensanti» di oggi hanno iniziato ad attribuire a Marx ogni sorta d'immondizia – sotto il nome di socialismo catastrofico, ecc. - da loro poi trionfalmente confutato e decisamente respinto come del tutto in disaccordo con lo stato delle cose nell'attuale società capitalistica. Anche rispetto a questo stato di cose, le medesime persone, in virtù dello stesso accordo silenzioso ma continuo, hanno pronunciato mucchi di «falsità convenzionali»: circa l'aumento della quota del reddito nazionale alla classe operaia, circa i trust come mezzi per prevenire le crisi industriali, sulle società per azioni come un fattore per aumentare il numero dei capitalisti, e così via. Basando tutto su queste falsità convenzionali, ogni ideologo del moderno filisteismo è stato in grado, con la facilità e l'astuzia «quasi di un militare», di giungere alla conclusione che la stessa economia dell'odierna società capitalistica condanna il socialismo ad assimilare i principi del sig. Bernstein, vale a dire lo *spirito filisteo*. Da questa conclusione è un passo alla negazione dello «scopo finale», cioè alla «disillusione» perfettamente comprensibile di tale socialismo. Una volta raggiunto questo «scopo finale», una volta ottenuta la piacevole convinzione che il lavoratore di oggi sia il filisteo del futuro prossimo, se non del presente, l'unica cosa che restava era di coltivare la propria personalità più o meno «bella», più o meno «libera», più o meno «sovrumana». A questo punto le pagine di straordinario talento e profondamente tristi che Herzen dedicò alla descrizione del filisteismo tornano molto opportunamente alla memoria. Herzen non crede! Herzen comprende! Egli stesso aveva espresso un'idea eretica! Herzen prevede! Questo deve significare qualcosa. E in effetti significa molto, significa che le pagine profondamente tristi e sentite di Herzen, scritte con il sangue del suo cuore e la linfa dei suoi nervi, molte delle quali scritte sotto l'influsso diretto di quei terribili giorni di giugno, quelle pagine piene di «desiderio babilonese» per l'ideale così spietatamente tratteggiato dalla vita, ora servono come arma *per la lotta* contro quest'ideale. Oh ironia, benedetta ironia, vieni che t'adoro! La storia in genere è una vecchia ragazza estremamente ironica, ma gli si deva anche fare giustizia; la sua ironia è terribilmente malvagia ma mai del tutto immeritata. Se troviamo che la storia sia ironica circa questo o quell'importante e nobile personaggio storico, possiamo dire con sicurezza che le sue idee o azioni contenevano dei punti deboli che hanno reso possibile usare le *conseguenze* di queste azioni, le *conclusioni* che seguono da queste idee, per la lotta contro le nobili aspirazioni che un tempo lo hanno ispirato. Sappiamo già che le idee di Herzen contenevano un punto debole, ma non è abbastanza debole secondo Ivanov-Razumnik, poiché esse sono troppo *concrete*. Questo stimato storico con il pretesto di «allontanarci da Herzen», disturbando di passaggio la venerabile protezione dell'autore delle *Lettere storiche*, si è arrampicato al punto di vista, presunto elevato, da cui tutta la storia del movimento progressista dell'umanità appare nella forma della lotta

31 N.r. *Molchalin* – un personaggio della commedia di Griboyedov *Che disgrazia l'ingegno*.

dell'anti-filisteismo «non di classe né stato sociale» contro un filisteismo altrettanto «non di classe né stato sociale». Ma più egli cerca d'aggrapparsi a questo punto di vista presunto elevato, più si rivolta contro le misure progressiste - «estetiche», «etiche», «sociologiche» - più il suo presunto anti-filisteismo si rivela *come l'ideologia di un filisteo colto e «criticamente pensante» del nostro tempo*. Oh ironia, benedetta ironia, vieni che ti adoro! Nel filisteismo del sig. Ivanov-Razumnik, si trova il segreto del successo del suo «anti-filisteismo». Ora stiamo vivendo in un periodo in cui le opere che *coltivano* così assiduamente e sistematicamente l'«anti-filisteismo» filisteo sono destinate al successo. Passo ora ai dettagli che ci mostreranno che il punto di vista dell'«anti-filisteismo» filisteo, anche quando proviene da una persona non senza una certa dose di conoscenza, è sterile come il famoso grande albero. Per il sig. Ivanov-Razumnik la storia del pensiero sociale russo, così ricca di contenuto, acquisisce una natura totalmente superficiale. Per questo motivo, egli giustamente aggiunge, *il filisteismo è superficialità di contenuto e impersonalità dello spirito*.

IX

«Indagando con un'unica occhiata tutta la vita e l'attività di Belinsky», il sig. Ivanov-Razumnik vede il seguente quadro.

«Gli anni '30 iniziarono per Belinsky ... con un tipico *anti-individualismo filosofico*, sulla cui base poi sviluppò l'*individualismo estetico* caratteristico del periodo di Schelling e l'*individualismo etico* del periodo di Fichte, che giunse presto agli estremi e condusse ... ad un breve periodo di filisteismo etico (1836-37). Con l'hegelismo giunse una reazione che si esprime principalmente nell'*anti-individualismo sociologico* e continuò fino agli inizi degli anni '40 ... Gli anni '40 per lui [per Belinsky] iniziano con la rottura con tutti i principi sostanziali e la transizione all'*individualismo filosofico* i cui termini formulano anche il passaggio di Belinsky dal romanticismo al realismo; durante questo periodo l'individualismo estetico di Belinsky, che nel suo periodo hegeliano si trasformò quasi in ultra-individualismo, tornò di nuovo al suo corso precedente. La sua protesta contro l'hegelismo qui si mostra come forte e vivido *individualismo sociologico*, che è caratteristico in particolare del periodo finale dell'attività di Belinsky. In questo periodo anche l'individualismo etico, nonostante oscillazioni casuali, resta il principio basilare del più grande rappresentante dell'intelligenza russa. Questo nelle linee più generali è il quadro schematico del graduale sviluppo della concezione del mondo di Belinsky» [vol. I, p. 288].

E' chiaro, ora, lo sviluppo della concezione del mondo di Belinsky? Devo confessare che lo «schema» delineato dal sig. Ivanov-Razumnik spiega soltanto che le parole giungono molto opportunamente quando le idee mancano. Dire che nella storia dello sviluppo intellettuale di Belinsky l'hegelismo significa «principalmente» il trionfo dell'«anti-individualismo sociologico» è rivelare una sorprendente capacità di vedere i fenomeni «principalmente», o per essere più precisi, esclusivamente, in superficie. Dietro l'«anti-individualismo sociologico» di Belinsky tipico del periodo della sua passione per Hegel, si trova il tentativo di risolvere la questione più profonda della filosofia della storia in generale e della filosofia della storia russa in particolare. Chi desidera aiutarci nella comprensione della storia dello sviluppo intellettuale di Belinsky deve in primo luogo spiegarci cos'era tale questione e quali strumenti il nostro brillante critico possedeva in quel periodo. Il sig. Ivanov-Razumnik preferisce, al contrario, nascondere la questione dietro le quinte delle costruzioni «schematiche», lasciando sul palco soltanto idee astratte [tutti i suoi vari «individualismi» e «anti-individualismi»], nella cui reciproca lotta egli vede lo sviluppo della concezione del mondo di Belinsky. Descrivendo il famoso

articolo «*Saggi sulla battaglia di Borodino*», il sig. Ivanov-Razumnik dice che, seguendo le tracce di Hegel, Belinsky giunse in quest'articolo a un «anti-individualismo» moderato [vol. I, p. 265] e che benché riconoscesse «l'inevitabilità della soppressione dell'individuo, non troveremo in lui un forte motivo anti-individualistico». Queste sono ancora parole, parole, parole, che spogliano di ogni contenuto le idee del brillante uomo. Occorre mostrare cosa condusse Belinsky alla «soppressione dell'individuo» e cosa intendesse con questa «soppressione». In effetti, nell'articolo «*Saggi sulla battaglia di Borodino*», Belinsky giunse all'inevitabilità della soppressione solo di quegli «individui» che si ribellano alla realtà circostante. Perché egli adotta tale severo atteggiamento verso questi individui? Perché e solo perché aveva cessato d'essere soddisfatto dall'insensato radicalismo che nega la *realtà concreta* in nome di questo o quel *principio astratto*. In seguito Belinsky disse di sé che in quel periodo non fu in grado «di sviluppare l'idea di negazione». Qui si trova tutto il segreto della sua «riconciliazione con la realtà». Ma cosa significava per lui «sviluppare l'idea di negazione»? Come hegeliano, significava *mostrare che la realtà stessa giunge alla sua negazione attraverso il proprio sviluppo*. La negazione della realtà che non sia prodotta dal corso dello sviluppo della realtà stessa non contiene nulla di reale, vale a dire di *razionale*. Ciò non è altro che la rivolta dell'opinione soggettiva contro la ragione oggettiva della storia, e come tale merita la condanna, la censura, il ridicolo. In quel periodo era questa l'idea di Belinsky, era questo il significato di ciò che il nostro «storico» del pensiero sociale russo chiama il suo anti-individualismo moderato. Le conclusioni pratiche a cui Belinsky era giunto negli articoli appartenenti a questo periodo del suo sviluppo intellettuale sono *davvero terribili*. Se ne rese conto presto, e tutti sappiamo come soffrì al loro ricordo, quanto se ne vergognò profondamente. Ma l'interesse teorico rivelato in questi articoli *testimonia l'enorme forza intellettuale del loro autore e gli fa grande onore*. E' il medesimo interesse che dicesse le indagini teoriche dei socialisti e dei sociologi più seri del XIX secolo³². Nelle sue *Memorie sulla scienza dell'uomo*, Saint-Simon diceva che prima di lui la scienza dell'uomo si era basata soltanto sulla *congettura*, mentre lui voleva basarla sull'*osservazione*. Nella sostanza questo è lo stesso interesse teorico che fece «riconciliare [Belinsky] con la realtà»³³. Ma in lui quest'interesse, sotto l'influenza della filosofia di Hegel, acquisì una profondità molto maggiore. Il punto è che detta avversione per la «congettura» e il desiderio di supportare la scienza dell'uomo con l'aiuto dell'«osservazione», non impedì a Saint-Simon, come a Fourier, Owen e altri riformatori come loro, di essere *utopisti*. E' molto utile ricordarlo per comprendere in generale la storia del pensiero sociale russo e in particolare quella del sig. Ivanov-Razumnik.

X

«La dottrina materialistica che gli uomini sono prodotti dalle circostanze e dall'educazione, e che, pertanto, uomini diversi sono prodotti di altre circostanze e diversa educazione, dimentica che è l'uomo che cambia le circostanze e che l'educatore deve a sua volta essere educato. Quindi, questa dottrina è destinata a dividere la società in due parti, una delle quali sta al di sopra della società»³⁴.

32 Per maggiori notizie al riguardo vedere il mio articolo «*Belinsky e la realtà razionale*».

33 Ciò è particolarmente ovvio da certi articoli degli allievi di Saint-Simon, pubblicati nell'eccellente periodico *Le Producteur**.

* N.r. *Le Producteur* – il primo periodico dei saint-simonisti pubblicato a Parigi nel 1825 e nel 1826.

34 Marx chiama *materialistica* l'idea *utopista* perché la dottrina materialistica sull'uomo – se non sull'universo – sta alla

Non è difficile comprendere quale parte sia «*al di sopra della società*» in tutti gli utopisti: la parte che vede gli aspetti deleteri dell'ordine esistente e si sforza di creare un nuovo sistema sociale sotto la cui influenza benefica la popolazione finalmente si sbarazzerà dei vizi che ora lo caratterizzano; in breve, sono gli stessi riformatori. Ogni riformatore utopista considerava la propria comparsa come una felice coincidenza storica; ma poiché questa coincidenza era accaduta, poiché i riformatori avevano scoperto le grandi verità della nuova scienza sociale, tutto ciò che il genere umano doveva fare era padroneggiare queste grandi verità e metterle in pratica. «Sembra loro [agli utopisti] – dice il *Manifesto del Partito Comunista* – che una volta che le persone abbiano compreso i loro sistemi non esiteranno a scorgervi i migliori progetti possibili della migliore società possibile». Questa convinzione determinava anche il programma pratico della loro attività. Come nota giustamente il *Manifesto*, «ai loro occhi la storia futura si risolve nella propaganda e nella realizzazione dei loro progetti sociali»³⁵. Per correggere l'errore radicale degli utopisti non era sufficiente riconoscere l'esistenza delle verità scientifiche. Oltre a ciò era essenziale porre fine all'errore logico, notato da Marx, che divide la società in due parti, una delle quali – quella che nega la data realtà – è al di sopra della società e, di conseguenza, anche della realtà. Quest'errore, fatale per la teoria, poteva essere eliminato soltanto in un modo: tramite un'analisi che avrebbe svelato che gli stessi riformatori che negavano la data realtà erano il prodotto dello stesso sviluppo di quella realtà. Ciò avrebbe eliminato dalla scienza sociale il dualismo dell'oggetto, vale a dire di una data realtà, e del soggetto, cioè il riformatore che nega questa realtà e lotta per cambiarla secondo i progetti di riforma. Gli sforzi del soggetto sarebbero stati visti solo come conseguenza e indicazione del corso di sviluppo dell'oggetto, e questo venne raggiunto da Marx in collaborazione con Engels. La differenza tra il socialismo scientifico di Marx ed Engels e il socialismo utopista dei loro predecessori consiste precisamente nel fatto che il socialismo scientifico eliminava il dualismo caratteristico di ogni sistema utopistico, che attraversa tutta la storia del «socialismo russo». Secondo Marx, l'«educatore» - la parte progressista della classe portatrice delle aspirazioni avanzate in un dato momento - «è educato» dalla stessa realtà che vuole cambiare. Se vuole cambiarla in un certo modo e non in un altro, anche questo fatto si spiega con il corso oggettivo di sviluppo della medesima realtà. La coscienza è determinata dall'essere. Per questo motivo Marx ed Engels avevano il diritto di dichiarare che le loro conclusioni teoriche «non sono affatto basate su idee o principi inventati o scoperti da questo o quell'aspirante riformatore universale», ma esprimono soltanto, in termini generali, «i rapporti reali che scaturiscono da ... un movimento storico in atto sotto i nostri occhi»³⁶. Quando oggi diciamo che Marx ed Engels posero fine all'utopismo e impiantarono il socialismo su una base scientifica, non dobbiamo dimenticare che risolsero lo stesso compito cui si trovò di fronte Belinsky non appena adottò il punto di vista della filosofia hegeliana e che, dopo averlo condotto a una forte negazione dell'utopismo, lo costrinse per un certo periodo a *ricongiungersi con la realtà*, perché non riuscì «a sviluppare l'idea di negazione», cioè a scoprire le contraddizioni oggettive caratteristiche di questa realtà. Il più grande degli hegeliani russi comprese istintivamente l'importanza colossale del compito teorico che veniva affrontato e risolto circa nello stesso periodo dai due grandi tedeschi che erano passati per la stessa scuola filosofica.

base di tutte le costruzioni dei grandi utopisti non soltanto in Francia ma anche in Inghilterra, per esempio di R. Owen. Questo fatto venne sottolineato ancora da Marx nella sua polemica con i fratelli Bauer. L'ulteriore sviluppo del materialismo che ebbe luogo grazie a Marx, condusse alla rimozione degli elementi *utopistici* dalle idee *sociali* dei materialisti, vale a dire alla comparsa del materialismo storico*.

* N.r. Marx/Engels, *Opere Complete*, vol. V, Mosca 1976, p. 7.

35 N.r. Marx/Engels, *Opere Complete*, Vol. VI, Mosca 1976, p. 515.

36 N.r. Marx/Engels, *Opere Complete*, Vol. VI, Mosca 1976, p. 498.

Ma il terribile stato di sviluppo dei rapporti sociali russi, gli unici che Belinsky poteva conoscere e osservare, gli impedirono di trovare una soluzione a questo compito estremamente importante. Per questo motivo Belinsky fu travagliato dal dilemma se rimanere in pace con la realtà nell'interesse della negazione dell'utopismo, oppure riconciliarsi all'utopia nell'interesse della negazione della realtà. La realtà russa era troppo cupa perché Belinsky esitasse a lungo nella sua scelta. Si rivoltò contro la realtà e si riconciliò con l'utopia. E' lo stesso passo che di solito il lettore russo associa ai ricordi di certe espressioni irraguardose dirette dal «furioso Vissarion» a un certo «berretto filosofico»!³⁷ Nelle circostanze di allora questo passo di Belinsky a sua volta gli fece grande onore, ma nel discuterne non dobbiamo in nessun caso dimenticare che la riconciliazione con l'utopia – per quanto fosse allora inevitabile per Belinsky – tuttavia significò un abbassamento dei suoi livelli teorici, il che non fu affatto un vantaggio per Belinsky, ma la sua grande *sfortuna*, causata dalla stessa miserabile realtà «russa». Nell'esposizione del sig. Ivanov-Razumnik questa sfortuna acquisisce la forma, che mal si addice, di un *vantaggio*. La riconciliazione di Belinsky con l'utopia significava la sua rivolta contro la realtà non nell'interesse della parte lavoratrice della società, portata in vita dalla crescita delle contraddizioni nascoste in quella stessa realtà, *ma nell'interesse di un principio astratto*, quello della persona umana. «Si stava sviluppando dentro di me», diceva in una delle sue lettere di quel periodo, «un amore frenetico per la libertà e l'indipendenza della persona umana». Il sig. Ivanov-Razumnik crede che qui Belinsky avesse in mente «una persona umana reale», ma il punto è che l'«individuo», in difesa del quale Belinsky prese allora con ardore le armi, era solo un principio astratto. Di conseguenza anche la difesa di Belinsky assume una natura del tutto astratta. Chiede la libertà e l'indipendenza dell'individuo «dalle catene fondamentali della realtà irrazionale, dell'opinione della plebe e della tradizione dei tempi barbari». Gli interessi degli individui devono essere protetti, secondo la sua opinione, con la ricostruzione della società sui principi di «verità e valore». Naturalmente c'è poco di «reale» in tutto questo, e non poteva essere altrimenti perché Belinsky non riuscì a «sviluppare l'idea di negazione» basandosi sulle contraddizioni nascoste nella realtà stessa, e perché, di conseguenza, dovette fare un armistizio con l'utopismo. Il sig. Ivanov-Razumnik non nega le simpatie utopistiche del «furioso Vissarion», ma, in primo luogo non sospetta che esse erano strettamente legate a ciò che egli chiama l'«individualismo» di Belinsky; in secondo luogo, le sue osservazioni su queste simpatie testimoniano della sua conoscenza estremamente scarsa della storia del socialismo. Egli scrive: «Nel socialismo utopista Belinsky non ebbe nessun interesse nei suoi ideali comunisti, che talvolta furono di aspetto anti-individualistico» [vol. I. p. 280]. Questo è semplicemente ridicolo; il socialismo utopista del XIX secolo – per cui Belinsky ebbe un grande interesse – non solo non fu attratto dagli ideali comunisti, *ma fu positivamente ostile a essi* nell'ampia maggioranza dei suoi più eminenti rappresentanti. Pertanto era perfettamente naturale che chi fosse interessato al socialismo utopista del XIX secolo potesse disinteressarsi agli «ideali comunisti». Il sig. Ivanov-Razumnik continua:

«I comunisti tipici basavano le loro teorie sulla necessità della sottomissione assoluta dell'individuo alla società; i saint-simonisti, che Belinsky conosceva bene tramite Enfantin e altri, regolavano non soltanto il lavoro ma ogni manifestazione della vita individuale, dalla libertà di coscienza all'abbigliamento e alla pettinatura» [vol. I, p. 280].

Supponiamo che Enfantin avesse mostrato grande passione per i regolamenti, ma non fu mai un «comunista tipico», mentre il passaggio da me citato suggerisce che il nostro colto storico del pensiero sociale russo lo consideri tale³⁸. Oggi è piuttosto difficile avere una chiara idea di cosa

37 N.r. Il riferimento è a Hegel.

38 In un indirizzo alla Camera dei Deputati del 1 ottobre 1830 Hazard ed Enfantin dichiarano categoricamente che i loro

esattamente fossero le concezioni socialiste di Belinsky, ma se si deve giudicarle dal romanzo di Dostoyevsky, citato dal sig. Ivanov-Razumnik alle pp. 280-81 del vol. I, emerge che non era poi così distante dai «comunisti tipici» come crede il nostro autore. Dostoyevsky dice che Belinsky credeva con tutto il cuore che il socialismo non solo non distrugge la libertà dell'individuo ma, al contrario, la introduce in una grandezza senza precedenti. Anche questo, però, non dimostra niente, perché la convinzione di Belinsky era condivisa da tutti i socialisti utopisti del XIX secolo e da tutti i «comunisti tipici»³⁹. In generale non un solo utopista del periodo moderno vi si opporrebbe. L'affermazione di Belinsky che «uno dei principi più alti e sacri della morale è il rispetto religioso per la dignità umana in ogni uomo, senza il rispetto della persona, in primo luogo perché si tratta di un essere umano»⁴⁰. Ogni socialista utopista e ogni «comunista tipico» qui converrebbe incondizionatamente con Belinsky, e se il nostro autore dice che Belinsky poteva accettare solo quella parte del socialismo utopista che non andava contro il suo «individualismo etico», ciò testimonia soltanto la sua estrema mancanza di conoscenza del socialismo utopista. Mi sembra che l'idea del socialismo del sig. Ivanov-Razumnik sia fortemente influenzata dai *Demoni* di Dostoyevsky. E' giusto che Belinsky non prosegui per molto con l'utopismo, ma qui il punto non era il suo «individualismo etico», quanto di nuovo il fatto che fosse passato per la scuola della filosofia hegeliana. Temeva le «conclusioni arbitrarie di significato soltanto soggettivo»⁴¹, e l'utopista non può fare a meno di tali conclusioni. Per questa ragione verso la fine della sua vita cominciò a considerare i «socialisti» [vale a dire i socialisti utopisti] con grande disprezzo, e allo stesso tempo giunse alla conclusione che «il processo interno dello sviluppo civile della Russia inizierà soltanto quando la nobiltà russa si trasformerà in borghesia». E' caratteristico che fosse allora che condannò Louis Blanc per la sua incapacità di considerare Voltaire dal punto di vista storico. Il nuovo stato d'animo di Belinsky è estremamente interessante e importante per la storia del pensiero sociale russo, ma il sig. Ivanov-Razumnik ha confuso nel modo peggiore i fatti relativi a questo periodo della vita di Belinsky. Era destinato a farlo! Egli guarda i fatti attraverso le lenti che gli nascondono il loro vero significato, ma gli consentono di trovare in essi cose che non ci sono. Anche nell'articolo sull'anniversario di Borodino il nostro autore riesce a scoprire un'anticipazione della teoria della «lotta per l'individualità» di Mikhailovsky. Questo è il caso limite: si tratta delle Colonne d'Ercole perché di fatto l'articolo in questione era – al contrario – un tentativo d'abbandonare una volta per tutte il percorso lungo il quale anche il pensiero sociale russo era giunto alle costruzioni sociologiche di Mikhailovsky. Se Belinsky fosse riuscito a risolvere il compito con cui stava lottando in quel periodo, costruzioni come quelle di Mikhailovsky, cioè essenzialmente utopistiche, sarebbero state possibili solo da qualche parte nelle foreste selvagge del nostro pensiero sociale. Comunque questo compito non venne risolto da Belinsky ma da Marx, e prima che le idee di Marx penetrassero le coscienze degli ideologi progressisti del proletariato russo, abbiamo dovuto vagare per decenni nei deserti

sostenitori «respingono il sistema della comunità dei beni perché questa comunità sarebbe una manifesta violazione della prima delle leggi morali che è loro missione predicare». In effetti è davvero notevole la distanza fra la «distruzione dell'eredità» dei saint-simonisti e il «comunismo tipico».

39 I saint-simonisti rimproveravano la società contemporanea per il fatto che «non si preoccupa degli individui»!, di conseguenza ogni persona pensa soltanto a sé e la maggioranza cade nella penuria. Secondo la teoria dei Babouvisti* - che sembrerebbero essere abbastanza «comunisti tipici» - la società è il risultato del consenso tra «individui» che, «unendo le loro forze», cercano di assicurarsi una felicità maggiore. I Babouvisti perseguitavano questo scopo, la maggiore felicità degli individui.

* N.r. *Babouvisti* – sostenitori del babouvismo, una delle tendenze del comunismo utopista egualitario fondata dal rivoluzionario francese Gracco Babeuf alla fine del XVIII secolo.

40 Queste parole di Belinsky sono citate dal sig. Ivanov-Razumnik a p. 281 del vol. I.

41 Si esprime in questo modo nell'articolo «*Uno sguardo alla letteratura russa nel 1840*».

dell'astrazione utopistica.

XI

Sappiamo già che il sig. Ivanov-Razumnik considera Herzen il padre del narodismo. Le idee di Herzen al riguardo sono da lui descritte come segue:

«Il narodismo di Herzen è, in primo luogo, il suo atteggiamento negativo verso lo sviluppo politico-economico contemporaneo dell'Europa occidentale, da qui la richiesta che le riforme sociali dovrebbero avere la precedenza su quelle politiche, per evitare il percorso filisteo di sviluppo dell'Occidente. Poi il narodismo è la fede nella possibilità di un percorso particolare di sviluppo per la Russia, fondato a sua volta sulla convinzione che “il cappotto di montone del contadino” è anti-filisteo e non-borghese, e sul riconoscimento del sistema comunitario come il fondamento della vita russa; pertanto il narodismo è un atteggiamento negativo verso la borghesia, una netta distinzione tra i concetti di “nazione” e di “popolo” e un'aspra lotta contro il liberismo economico. Allo stesso tempo il narodismo è l'inevitabile immissione di questa o quella “utopia” alla base delle concezioni sociologiche che sono ugualmente lontane dall'idealismo sociologico e dall'ultra-nominalismo sociologico. Questi sono i fili principali del narodismo di Herzen, che egli intreccia in una stoffa complessa ma tessuta armonicamente, caratteristica di tutto il narodismo russo in generale» [vol. I. p. 374].

Che Herzen facesse appello a un' “utopia” e che non avrebbe potuto fare altrimenti, è vero; ora esaminiamo la misura in cui questo fatto influenzò la logica del suo ragionamento sociologico. Prima però vorrei considerare ciò che il sig. Ivanov-Razumnik chiama la netta distinzione tra i concetti di «nazione» e di «popolo». Egli ha da dire quanto segue in proposito:

«Herzen non commise l'errore di fondo della slavofilia, non confuse il “popolo” con la “nazione”, ma al contrario, fu il primo a tentarne la distinzione; seguendo Marx, ma in modo del tutto indipendente, Herzen mostra che l'aumento progressivo della ricchezza “nazionale” dell'Inghilterra sta conducendo il popolo inglese sempre più alla fame (“Robert Owen”). Così Herzen era già consapevole non solo della mancanza d'identità, ma spesso anche della reciproca opposizione degli interessi della nazione e del popolo. In seguito Chernyshevsky e Mikhailovsky svilupparono in dettaglio e motivarono questa tesi principale del narodismo che troviamo anche in Radishchev e nei Decabristi⁴²; in Herzen fu soltanto l'espressione di passaggio della convinzione che era possibile per la Russia avere un percorso di sviluppo specifico» [vol. I, p. 370].

Nel capitolo su Chernyshevsky leggiamo: «Nel socialismo dell'Europa occidentale i concetti di nazione e di popolo vennero distinti prima di tutti da Engels e dopo di lui da Marx; nel socialismo russo Chernyshevsky [Radishchev forse?] giunse a quest'idea in modo del tutto indipendente» [vol. II, p. 9]. Per il sig. Ivanov-Razumnik la distinzione fra i concetti citati significa la consapevolezza della verità che una crescita della ricchezza nazionale non è affatto equivalente a un aumento del benessere del popolo. Questa verità del socialismo euro-occidentale, egli ci assicura, venne per la

42 N.r. *Decabristi* – membri di una società segreta di rivoluzionari russi della nobiltà che lottavano per abolire la servitù della gleba e limitare l'autocrazia zarista. Temendo di suscitare una grande insurrezione popolare, i Decabristi speravano di raggiungere il loro scopo con un colpo di stato militare, senza la partecipazione delle masse. La loro rivolta del 14 dicembre 1825 venne crudelmente repressa dal governo zarista: cinque capi della rivolta vennero impiccati, gli altri esiliati in Siberia.

prima volta compresa da Engels; però solo qualcuno senza la minima idea della storia del socialismo occidentale potrebbe credergli. Già nel 1805 apparve in Inghilterra un libro intitolato *Gli effetti della civiltà sul popolo negli Stati europei*, il cui autore, Charles Hall, si pose l'obiettivo di dimostrare che il benessere del popolo *diminuisce con la crescita* della ricchezza nazionale. Si potrebbe dire che da quel momento in poi tale idea sia stata una verità universalmente riconosciuta fra i socialisti inglesi. Con la comparsa nel 1814 dell'opera di Patrick Colquhoun sulla ricchezza, il potere e i mezzi sussidiari dell'Impero Britannico, questa verità acquisiva anche conferma statistica. Nel ragionamento di Owen essa gioca la parte dell'elemento economico più importante, e da Owen passa a Herzen che, secondo il nostro esperto autore, fu il primo a tentare di distinguere il popolo dalla nazione. Non mi dilungo sul fatto che a quest'idea Sismondi dà un posto di primo piano nei suoi *Nuovi principi di economia politica, o della ricchezza nel suo rapporto con la popolazione* [prima edizione del 1819]; non ricorderò Fourier che distinse così bene il concetto di nazione da quello di popolo, che si rese chiaramente conto come la povertà della «civiltà» sia generata dalla ricchezza e perché le crisi industriali sono «*crisi di abbondanza*». Dico soltanto una cosa: chi si fa carico di discutere del socialismo russo senza avere la minima idea della storia del socialismo nell'Europa occidentale è destinato ai peggiori errori. E' nell'ordine delle cose. Ritorniamo ora all'«utopia» di Herzen. In cosa consiste?

«Mikhailovsky una volta disse che la sociologia dovrebbe iniziare con una certa utopia. Anche Herzen iniziò con un'utopia, credendo che non tutti i fiumi della storia fluiscono nel fango del filisteismo. Dava credito ai poteri verginali del popolo russo contaminato dal filisteismo, una fiducia nel «cappotto di montone del contadino», come disse Turgenev, e dopo di lui anche gli imitatori dell'Occidentalismo ... Herzen credeva effettivamente nel brillante futuro della Russia in quanto sempre più convinto dell'inevitabile e imminente crollo del mondo euro-occidentale. Il futuro della Russia risiede nel fatto che ha evitato d'infettarsi con il veleno del filisteismo, perché «il filisteismo è l'ultima parola della civiltà basata sull'incondizionata autocrazia della proprietà», che in Russia non è privata, *ma tipicamente comunitaria*. Herzen credeva nell'anti-filisteismo innato del popolo russo e di tutti i popoli Slavi in generale; era sostenuto dalla speranza che in Russia non ci sarebbe mai stata una borghesia, o almeno sarebbe stata di quantità trascurabile⁴³. Da qui i due aspetti caratteristici del suo narodismo: quello negativo è la lotta contro il dottrinarismo liberale, e il positivo, il predicare l'emancipazione dei contadini *con la terra* in uso comunitario; nel primo caso Herzen era in totale disaccordo con i giovani Occidentali, nel secondo si trovava ugualmente vicino agli slavofili» [vol. I, p. 350].

Herzen credeva nell'anti-filisteismo del popolo russo e di tutti i popoli Slavi in generale. E' vero, ma non c'è nessun bisogno di parlarne adesso, perché è altamente improbabile che oggi qualcuno difenda la teoria su cui era basata questa convinzione. Tale teoria, che presume il destino storico dei popoli essere determinato dalle qualità dello spirito popolare, e che lo spirito di ogni popolo possiede qualità specifiche, è una varietà dell'idealismo la cui nullità è stata da tempo rilevata e ridicolizzata persino da persone che in generale tendono alla spiegazione idealistica della storia⁴⁴. Non farà male

⁴³ Qualcosa non degno d'attenzione; rara: di quantità insignificante.

⁴⁴ Tuttavia occorre notare, che questa teoria di Herzen, anche se idealistica *nella sua base definitiva* e nella sua *conclusione finale*, nei suoi *livelli intermedi* era piena della consapevolezza *materialistica* della dipendenza della «*coscienza dall'essere*»: il «filisteismo» occidentale, secondo Herzen, era condizionato dalla supremazia esclusiva in Occidente della *proprietà privata*, e il rifiuto del filisteismo da parte dei russi si spiega con l'esistenza della *terra comunitaria*. Affermando che la stessa comune in ultima analisi è creazione dello spirito popolare russo, Herzen si contraddiceva. Era la stessa contraddizione in cui caddero gli storici francesi del periodo della Restaurazione e i socialisti utopisti: *la coscienza è determinata dall'essere, e l'essere dalla coscienza*. Nel loro caso questa

dare uno sguardo più attento all'idea di Herzen sul significato della comune. Nella sua lettera a Michelet [«*Il popolo russo e il socialismo*»] egli dice:

«Il contadino russo non ha nessuna morale se non quella che proviene naturalmente, istintivamente dal suo comunismo; questa morale è profondamente popolare; la sostiene quel poco che sa del Vangelo; l'ingiustizia palese dei proprietari terrieri lo rende ancora più attaccato ai suoi diritti e al sistema comunitario. La comune ha salvato il popolo russo dalla barbarie mongola e dalla civiltà imperiale, dai proprietari terrieri di tinta europea e dalla burocrazia tedesca. L'organizzazione comunitaria, anche se è stata duramente scossa, ha resistito all'interferenza dell'autorità; è sopravvissuta intatta *fino allo sviluppo del socialismo in Europa*. «Questa circostanza è d'importanza infinita per la Russia»⁴⁵.

In un altro passaggio della stessa lettera Herzen nota, dopo aver ricordato che il partito del movimento di «progresso» [la lettera risale al 1851] chiede l'emancipazione dei contadini con la terra:

«Da tutto ciò puoi vedere che fortuna sia per la Russia che il villaggio comunitario non crolli, che la proprietà personale non rompa la proprietà comunitaria; che fortuna sia per il popolo russo restare al di fuori dei movimenti politici, al di fuori della civiltà europea che avrebbe senza dubbio minato la comune e che oggi è giunta all'auto-negazione nel socialismo»⁴⁶.

XII

Così il popolo russo è fortunato soprattutto nell'essere rimasto al di fuori della civiltà europea e dei movimenti politici. Questa è la fortuna della stagnazione, la stessa fortuna che I. Aksakov in seguito chiamò «immobilismo salutare». Ma *l'immobilismo non è movimento verso un ideale*. Dal fatto che il popolo russo è rimasto immobile per interi secoli non segue che sia più in grado dei popoli dell'Europa occidentale di muoversi verso il socialismo. E la comune non è ancora socialismo; nell'ipotesi migliore è soltanto la *possibilità del socialismo*. Dov'è la forza con il cui intervento questa *possibilità* diventerà *realtà*? Questo è il problema. Nel capitolo XXX de *Il mio passato e pensieri*, Herzen risponde come segue:

«Queste fondamenta della nostra vita non sono ricordi, sono elementi vivi che esistono non nelle cronache ma nel presente; sono sopravvissute alla difficile formazione storica dell'unità statale e sono state conservate nell'oppressione statale, ma non si sono sviluppate. Dubito persino che tutte le forze interne per il loro sviluppo sarebbero state scovate senza il periodo Petrino, senza il periodo dell'educazione europea.

«Le fondamenta immediate della vita non sono sufficienti. Da tempo memorabile esiste in India un villaggio comunitario molto simile al nostro e basato sulla ripartizione dei campi; ma gli Indiani non sono andati molto lontano con esso»⁴⁷.

Ciò è assolutamente giusto. In tal caso chiedo di nuovo dove sia la forza che condurrà la Russia più avanti rispetto agli Indiani. Herzen risponde indicando il potente pensiero dell'Occidente.

«Solo il potente pensiero dell'Occidente, a cui si associa tutta la sua lunga storia, è in grado di fertilizzare i semi dormienti nella vita patriarcale slava. L'*artel* e il villaggio comunitario, la

contraddizione nacque perché *non andarono oltre il riconoscimento dell'interazione tra essere e pensiero*.

45 *Opere di A.I. Herzen*, vol. V, pp. 194-95.

46 *Ibid.*, pp. 198-99.

47 *Opere di A.I. Herzen*, vol. II, p. 287.

divisione del profitto e la ripartizione dei campi, l'assemblea del *mir* e l'unione dei villaggi nei *volost* che si autogovernano, tutte queste sono fondamenta su cui sarà eretto l'edificio della nostra vita libera e comunitaria. Ma queste pietre angolari dopo tutto sono pietre ... e senza il pensiero occidentale la nostra futura cattedrale resterà solo con le fondamenta»⁴⁸.

Splendido. Tuttavia il pensiero diventa una forza motrice storica solo quando entra nella testa di un significativo numero di persone. Abbiamo qualche motivo di ritenere che il potente pensiero dell'Occidente stia iniziando a penetrare nella testa del contadino? No. Herzen non vede tale motivo⁴⁹. E se il pensiero potente dell'Occidente non influenza i contadini chi influenza? Influenza «noi», perché «noi» siamo gli strumenti grazie ai quali la transizione del popolo russo al socialismo da possibilità si trasformerà in realtà. Nell'opuscolo *Sullo sviluppo delle idee rivoluzionarie in Russia*, Herzen parla di un'alleanza della filosofia con il socialismo [p. 156] e definisce [p. 143] il compito di coloro che compongono *l'intelligenza del paese*. Occorre fare due aggiunte. In primo luogo, Herzen stima l'intelligenza del suo tempo essere principalmente della nobiltà⁵⁰. In secondo luogo, per esserne certo Herzen è pronto anche ad appellarsi al governo. Nel febbraio del 1857 scriveva [nell'articolo «L'ennesima variazione di un vecchio tema»]:

«Per un uomo ci sono pochi sentimenti più dolorosi, più oppressivi, della percezione che *può ora, in questo momento*, correre avanti; che tutto è a portata di mano e che l'unica cosa mancante è la comprensione e il coraggio dei suoi capi. Il motore è alimentato, pronto, sta bruciando combustibile in vano, perdendo forza in vano, e tutto perché non c'è una mano audace per girare la chiave senza temere un'esplosione.

«Che i conduttori sappiano che i popoli dimenticano molto ... se sentono la forza e il vigore del pensiero. Ma l'equivoco, l'insipida esitazione, l'incapacità d'approfittare delle circostanze, di coglierle una volta che si ha il potere illimitato, né il popolo né la storia lo dimenticano, per quanto possano essere benevoli»⁵¹.

Comunque Herzen non ripose a lungo le sue speranze sui «conduttori». Più longeva e solida era la sua convinzione «che Pietro il grande ora è in noi», cioè nell'intelligenza⁵². La scienza storica non ci lascia alcun dubbio sul fatto che le riforme di Pietro fossero preparate e prodotte dallo sviluppo della Russia Moscovita. Pertanto, se «noi» vogliamo svolgere la parte di Pietro il Grande, dobbiamo dimostrare che il terreno per la «nostra» attività socialista è preparato dallo sviluppo interno della comune. In un altro passaggio lo stesso Herzen chiede: «Dov'è la necessità per il futuro d'attivare un programma che è stato pensato da noi?» Il suo ragionamento sul possibile successo della «nostra» attività socialista non indica affatto una tale necessità. Sarebbe quindi naturale fare i conti con lui per vedere la scarsa solidità di questi suoi argomenti. Ma il punto è che questo modo di ragionare gli viene in mente come consolazione finale di un uomo deluso dal futuro della civiltà occidentale e pronto a cogliere la prima pagliuzza che trova per evitare d'annegare in un abisso di disperazione. Un uomo che sta annegando non adotta mai un atteggiamento critico verso la pagliuzza a cui si aggrappa. Nella prima metà di quest'articolo abbiamo visto che parlando dell'Europa occidentale

48 *Ibid.*, pp. 287-88.

49 In un altro passaggio egli dichiara apertamente che i contadini sono la parte più conservatrice della popolazione: «I contadini sono parte meno progressista di ogni popolo» [*Sullo sviluppo delle idee rivoluzionarie in Russia*, Parigi, p. 33].

50 «Il lavoro intellettuale da noi citato era svolto non al vertice dello Stato, né alla sua base, ma, per così dire, nel mezzo, per la maggior parte tra la piccola e media nobiltà»! [*Ibid.*, p. 94].

51 *Opere di A.I. Herzen*, vol. X, p. 293.

52 «Pietro, il grande uomo ... egli è in noi» [*Sullo sviluppo ecc.*, p. 143].

Herzen aderiva più o meno fermamente al punto di vista che il corso dello sviluppo delle idee è determinato dal corso dello sviluppo della vita, che la coscienza sociale è determinata dall'essere sociale. Ma poiché, aderendo a questo punto di vista giunse ad alcune sconsolanti conclusioni sul destino futuro dell'Occidente, si volse alla Russia e ben presto adottò il punto di vista opposto senza accorgersene: l'ulteriore sviluppo del nostro essere sociale doveva essere determinato, secondo la sua opinione corrente, dalla coscienza, dalla «nostra» attività, l'attività di persone «che sono l'intelligenza del paese, quegli organi della popolazione attraverso i quali essa si sforza di comprendere la propria posizione»⁵³. Il benessere futuro della Russia contadina dev'essere determinato dalla coscienza della sua intelligenza, principalmente della nobiltà. Qui si vede l'influenza in forma paradossale della caratteristica dell'utopismo di Herzen che, per inciso, anche se in forma diversa, è la stessa dell'utopismo in generale. Ho citato in precedenza le parole di Marx nel senso che gli utopisti si considerano sempre superiori alla «società». «Noi», a cui il destino ha assegnato la parte di Pietro il Grande, dobbiamo essere necessariamente superiori alla Russia contadina, alla «comune selvaggia» [come si esprime Herzen] che «noi» dobbiamo condurre all'ideale socialista elaborato dallo sviluppo dell'Occidente. Da notare: parlando del corso dello sviluppo della società euro-occidentale, Herzen è convinto che «non abbiamo nessuna possibilità di correzione ortopedica» di questo corso secondo i nostri ideali. Rispetto alla Russia, per il successo della nostra attività, ci sarebbe sicuramente bisogno di dotarci di tutta una serie di «possibilità ortopediche», altrimenti la «comune selvaggia» correrebbe il rischio di rimanere «selvaggia» per lungo tempo, se non per sempre, continuando a servire da base per l'edificio statale eretto nei periodi Moscovita e di Pietroburgo della nostra storia; in una parola Herzen qui ripeteva lo stesso errore che riteneva essere il peggiore errore degli slavofili. Come osserva giustamente, il loro più grave errore era di ritenere possibile far risorgere il passato del popolo russo, separando, in questo passato, il bene e il male ed eliminando quest'ultimo nell'interesse del primo⁵⁴. Herzen dichiarò assolutamente impossibile questa separazione ed eliminazione, eppure avrebbe dovuto riconoscerle non solo possibili, ma addirittura necessarie per la realizzazione del suo stesso programma. Il sig. Ivanov-Razumnik ovviamente non nota quest'errore che accomuna Herzen agli slavofili, per di più vi vede il vantaggio del narodismo sulla slavofilia⁵⁵. E' superfluo mostrare che quest'errore non è di alcun vantaggio, ed è perfettamente vero che corre come un filo attraverso tutte le idee populiste sullo sviluppo futuro del nostro popolo. Ora possiamo scorgere che in realtà questo filo è un errore utopistico, ma è stato intessuto nelle idee dei narodniki non tanto da Herzen, quanto da Bakunin. Questi distingueva sei principali caratteristiche nell'ideale popolare russo: tre cattive e tre buone⁵⁶. L'attività dell'intelligenza era di distruggere quelle cattive e rafforzare quelle buone. Ciò ricorda il ben noto aneddoto, citato anche da Ivanov-Razumnik, sull'uomo che voleva ottenere carbonio dal cloro. La formula del cloro è Cl; se si riscalda il cloro, la l evaporerà lasciando C, e C è l'ambita formula del carbonio. Tutti gli utopisti, senza eccezione, non solo russi, erano come questo chimico. Se il sig. Ivanov-Razumnik, che parla così tanto della filosofia critica, possedesse una mente minimamente critica, non gli sarebbe sfuggito quest'errore degli utopisti, ma il punto è che la sua critica non è altro che vuoto «verbalismo». Invece di criticare gli utopisti, il nostro autore arranca impotente dietro di loro, usando i punti deboli delle loro idee per sostenere la propria concezione del mondo davvero filisteo.

⁵³ *Sullo sviluppo ecc.*

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 127-28.

⁵⁵ «Tuttavia Khomyakov vide sia gli aspetti positivi che negativi della comune slavofilia; solo che non fu in grado di analizzarli, il che fu fatto per la prima volta, come vedremo, dai populist» [vol. I, p. 321].

⁵⁶ *Stato e Anarchia*, p. 10.

Sappiamo già come egli considera l'errore di Herzen:

«L'errore di Herzen era di vedere l'anti-filisteismo in un gruppo di classe o stato sociale, mentre lo stato sociale e la classe sono sempre la folla, le masse grigie con ideali aspirazioni e concezioni mediocri; *singoli individui di tutte le classi e gli stati, dipinti in modo più o meno brillante, compongono il gruppo non di classe né stato sociale dell'intelligenza, la cui caratteristica principale è proprio l'anti-filisteismo*» [corsivo nell'originale].

In altre parole, l'errore di Herzen, secondo il parere del nostro «sgargiante» autore, era d'essere un socialista, ne consegue inevitabilmente che il nostro autore sia «sgargiante» nella tonalità borghese. Questa stessa persona così sgargiante nella tonalità borghese, difende i «socialisti russi» contrapponendo le loro idee, presunte ampie, a quelle dei marxisti «ortodossi», presunte ristrette. Oh ironia, benedetta ironia, vieni, che ti adoro!

XIII

Se l'errore di Herzen era di cercare l'anti-filisteismo nella «folla, le masse grigie», per il nostro autore uno dei più grandi meriti era il suo rifiuto dell'attuale contrapposizione fra altruismo ed egoismo. Questo rifiuto, «che non è inoltre accompagnato dalla morale utilitaristica (come lo era nei pubblicisti degli anni '60), ci riporta all'individualismo etico di tendenza filosofico religiosa degli inizi del XX secolo» [vol. I, p. 340]. E' quanto dice il sig. Ivanov-Razumnik. Lo deve; ha ammesso che è perfettamente giusto dal punto di vista teorico rifiutare la contrapposizione fra altruismo ed egoismo. Però sbaglia quando sostiene, per questa ragione, che Herzen «fu il primo a mostrare il giusto cammino dall'individualismo etico all'individualismo sociologico e a costruire un ponte su questo punto fra la Slavofilia e l'Occidentalismo» [vol. I, p. 341]. In effetti Herzen non avrebbe potuto rivendicare d'essere il primo al riguardo, per la semplice ragione che, nel rifiutare la contrapposizione di altruismo ed egoismo stava soltanto ripetendo un'idea spesso espressa da Hegel, di cui studiò attentamente la filosofia, nella prima metà degli anni '40, assieme a molti suoi contemporanei. Se anche il nostro autore l'avesse studiata alla maniera di Herzen, avrebbe compreso che la questione dell'«individualismo» non permette nessuna soluzione astratta e acquisisce un preciso significato solo quando è esaminata dal punto di vista di precise condizioni storiche. Herzen, come allievo di Hegel, nota giustamente al riguardo: «L'armonia tra l'individuo e la società non è stabilita una volta per tutte, è *svilupata*⁵⁷ in ogni periodo, quasi in ogni paese, e cambia con le circostanze, come ogni cosa vivente. Qui non ci può essere nessuna norma generale, nessuna soluzione generale»⁵⁸. La forma assunta dai rapporti dell'individuo con la società in ogni dato momento storico dipende, in ultima analisi, dal sistema socio-economico corrente. Lo sviluppo del sistema socio-economico è a sua volta determinato dallo sviluppo delle forze produttive della società e non dal modo in cui questo o quel teorico considera la questione dell'individualismo: le idee dei teorici sono esse stesse determinate dal corso dello sviluppo socio-economico. Se i teorici non se ne rendono conto; se cercano l'armonia tra individuo e società nella sfera delle costruzioni astratte, anche se sociologiche, dimostrano soltanto di non aver ancora smesso d'essere utopisti. Herzen che, *in quanto hegeliano*, si rese conto che una soluzione generale della questione dell'individualismo era impossibile, restava un utopista, e *in quanto tale* era pronto a cercare una soluzione generale alla questione. Quindi, nell'opuscolo *Lo*

⁵⁷ Corsivo di Herzen.

⁵⁸ *Opere di Herzen*, vol. V, p. 157.

sviluppo delle idee rivoluzionarie in Russia [p. 141] rimprovera gli slavofili per non sapere risolvere la grande antinomia fra libertà individuale e Stato. Come persona che cercava di risolvere questa «grande antinomia» non differiva affatto dagli altri socialisti utopisti, e ne prese in giro alcuni con l'inattesa domanda del perché ogni singolo individuo dovrebbe sacrificarsi per la società⁵⁹; ciò mostra non che egli abbandonò il terreno astratto dell'utopismo, ma soltanto che, pur restandovi, rivelava, in quanto allievo di Hegel, molta maggiore flessibilità di pensiero della maggioranza degli utopisti che – specialmente in Francia – non avevano la minima idea di Hegel. Ma il sig. Ivanov-Razumnik, destinato a vedere la *forza* degli scrittori russi da lui studiati in ciò che costituiva la loro *debolezza*, loda Herzen proprio per i suoi tentativi di trovare una soluzione astratta alla «grande antinomia». Quando una persona desidera trovare una soluzione generale a un problema che non ammette soluzioni generali, diventa, senza rendersene conto, uno pedante irretito in modo impacciato nelle proprie definizioni. Prendiamo a esempio il sig. Ivanov-Razumnik. Egli, che naturalmente assilla anche gli slavofili con la questione di come risolvere il problema⁶⁰ dell'«individualismo», scopre nella Slavofilia alcune *concezioni* «senza dubbio» *anarchiche*⁶¹. «Il particolare anarchismo di Tolstoj, ma principalmente di Dostoyevsky e dei romantici religiosi – egli nota – ha origine direttamente dalla Slavofilia» [vol. I, p. 324]. Come sappiamo, la concezione anarchica, però, è anti-statale, pertanto, dopo aver udito dal nostro autore che gli slavofili erano inclini all'anarchia, il lettore sarà del tutto confuso nell'incontrare la sua frase seguente: «l'individuo è *per lo Stato*⁶², altrimenti ci sarà egoismo, ostinazione; questo era il solito argomento degli slavofili» [vol. I, pp. 340-41]. Ci sono «concezioni anarchiche» per voi! Come può essere? E' molto semplice: nei suoi sforzi di trovare una soluzione generale al problema dell'individualismo, il sig. Ivanov-Razumnik è entrato in un regno oscuro in cui tutti i gatti sembrano grigi e le «concezioni anarchiche» sono l'immagine sdoppiata delle *concezioni dei sostenitori estremi dello Stato forte*. Dopo di che non ci sorprendiamo nel leggere le righe seguenti del suo libro:

«Gli slavofili e gli Occidentali furono i primi a introdurre un certo schematismo necessario per la soluzione teorica del problema dell'individualismo. Essi dissentivano reciprocamente su molte cose, senza rendersi conto che in molti aspetti la loro controversia era una disputa sulle parole; comunque l'attenta definizione della terminologia è il primo passo verso la comprensione di una disputa» [vol. I, p. 314].

Se qualcuno ha comunque espresso un certo stupore a queste parole del sig. Ivanov-Razumnik, vorrei trarre la sua attenzione al seguente parallelo: nella sua disputa con Samarin, l'Occidentale Ravelin scriveva: «Finora ... in tutti i cambiamenti della vita sociale dei nostri giorni posso vedere un desiderio espresso con molta chiarezza: dare all'uomo, all'individuo, il maggiore sviluppo possibile» ... [citato da Razumnik, vol I, p. 315]. Da parte sua lo slavofilo Khomyakov dichiarava: «Il lavoro dell'umanità appare in due forme: nello sviluppo della società e nello sviluppo degli individui» [ibid., p. 319]. In effetti questa è quasi la stessa cosa, ma occorre aggiungere la seguente osservazione molto opportuna del sig. Ivanov-Razumnik relativa alle parole di Khomyakov appena citate:

«E questa è l'opinione generale della Slavofilia nel suo atteggiamento non verso l'uomo ma verso l'individuo: nel rivoltarsi con forza contro gli estremi dell'individualismo sociologico, la Slavofilia

59 Vedi la conversazione di Herzen con Louis Blanc, citata dal sig Razumnik [vol. I, pp. 307-10].

60 Denomina questo problema il suo filo d'Arianna [vol. I, p. 307]. In un certo senso ha ragione. L'unico peccato è che questo filo lo conduce soltanto alla confusione dei concetti e a una sprezzante idea della «folla, le masse grige» come qualcosa d'inferiore.

61 Corsivo di I-Razumnik.

62 Corsivo mio.

non solo non andava contro l'individuo come principio etico ma, al contrario, gli dava un posto d'onore» [Ibid., p. 319].

Questo parallelo suggerisce che sarebbe del tutto giusto dire che le idee degli slavofili erano molto vicine a quelle degli Occidentali. Ma in tal caso, qual era l'argomento di cui discutevano? Perché ponevano nella disputa così tanta potente passione che di solito è generata solo dalle grandi questioni storiche? Il fatto è che la controversia degli slavofili con gli Occidentali non era affatto generata dall'astratto «problema dell'individualismo». Certamente no! Nel corso della disputa, ogni parte ovviamente era costretta a ricorrere anche a questo «problema», così come a molti altri, ma la sostanza della disputa non era questa, ed era stata indicata da Herzen già nel 1851.

«La popolazione era rimasta spettatore indifferente del 14 dicembre», scriveva. «Ogni persona consapevole ha visto il terribile risultato della completa rottura tra la Russia nazionale e la Russia europeizzata. Tutte le reciproche connessioni erano state spezzate; dovevano essere ripristinate, ma come? Era questo il grande problema»⁶³.

In effetti era questo il problema, a cui si poteva rispondere solo trovando una soluzione al compito che un tempo tormentava Belinsky: *scoprire le contraddizioni della realtà oggettiva russa il cui ulteriore sviluppo avrebbe condotto alla sua negazione*. Il nostro autore ha trascurato tale grande questione e l'unica risposta possibile. Ripeto, egli appartiene alla categoria di persone che non notano l'elefante.

XIV

«Chernyshevsky andò più avanti sul percorso indicato da Herzen», dice il sig. Ivanov-Razumnik, «diede al narodismo una forma scientifica, lo liberò dalle sovrastrutture soggettive che vennero spiegate dalle esperienze personali di Herzen; fu il primo esponente della tendenza socialista dell'intelligenza russa negli anni '60, e principalmente si deve indicare che Chernyshevsky non fu mai un socialista utopista. L'intelligenza russa visse e sentì il socialismo utopista principalmente nella persona di Belinsky, poi dei Petrashevtsi⁶⁴; dopo il 1848 Herzen si era già coraggiosamente incamminato, con le sue teorie, sulla strada del vero socialismo; Chernyshevsky ovviamente non poteva tornare indietro» [vol. II, p. 8].

Fino a oggi si è ritenuto che lo sviluppo della vita sociale nell'Europa occidentale abbia portato il socialismo *dall'utopia alla scienza*. Nella storia del sig. Ivanov-Razumnik troviamo un «vero» socialismo sul sentiero che si presume Herzen abbia imboccato dopo il 1848. Abbiamo già visto che il punto di vista di Herzen nel suo ragionamento sul possibile futuro della Russia era quello di un socialista *utopista*. Ora vediamo come il nostro autore caratterizza il «vero» socialismo di Chernyshevsky, come dimostra che Chernyshevsky non fu mai un socialista utopista. Ascoltate:

«Mentre nel suo romanzo *Che fare?* gli scopi finali del socialismo sono rappresentati in modo brillante con tutti i colori del fourierismo, non si deve dimenticare la ragione per cui Chernyshevsky scrisse il romanzo; è un'opera volutamente volgare, scritta esclusivamente a scopo propagandistico. «Leggi, benevolo pubblico! Non sarà in vano. La verità è una bella cosa!» Chernyshevsky si rivolgeva in modo derisorio al suo pubblico: «Sei benevolo, pubblico, molto benevolo, e pertanto confuso e lento nel capire ... A te, lettore intelligente voglio dire che non

⁶³ *Sullo sviluppo ecc.*, p. 98.

⁶⁴ N.r. *I Petrashevtsi* – membri di un circolo di intellettuali progressisti russi esistito a San Pietroburgo dal 1845 al 1849. Uno dei suoi organizzatori fu M.V. Petrashevsky. *I Petrashevtsi* lottarono contro l'autocrazia e la servitù della gleba.

sono persone cattive (sta parlando di Rakhmetov); perché tu probabilmente non riuscirai a capirti"! ... Se, nel predicare il socialismo a un tale uditorio, Chernyshevsky aveva sempre seguito Fourier nell'andare fino agli anti-leoni, anti-squali e mari di limonata, sarebbe comunque difficile accusarlo (come sociologo, non come romanziere) di aderire al socialismo utopista. In risposta a una tale accusa sarà sufficiente indicare il commento di Chernyshevsky ai sistemi del socialismo utopista nel capitolo VI dei *Saggi sulla letteratura russa del periodo gogoliano* (*Sovremennik*, 1856, n. 9) e il suo commento ancora più aspro sugli *Studi* di Haxthausen (*ibid.*, 1857, n. 7). "Il socialismo utopista è sopravvissuto a se stesso", dice Chernyshevsky, "e combatterlo alla metà del XIX secolo è così ridicolo come, per esempio, iniziare un'aspra battaglia contro le idee di Voltaire; tutte queste sono cose del passato, cose dei tempi di Ochakov e della conquista della Crimea"⁶⁵.

«Così il narodismo di Chernyshevsky (e vedremo di seguito che la sua concezione del mondo era quella del narodismo) era perfettamente reale» [vol. II, p. 9].

Purtroppo questo «così» del sig. Ivanov-Razumnik non ha alcun fondamento «reale». Ciò è facile vederlo se si leggono i commenti di Chernyshevsky sul socialismo utopistico a cui fa riferimento il nostro autore. Eccoli. Nel capitolo VI dei suoi *Saggi sul periodo gogoliano della letteratura russa*, scrive:

«In quel periodo [quando la concezione del mondo di «Ogarev e i suoi amici» si stava sviluppando] stavano nascendo in Francia nuove teorie sulla prosperità nazionale in contrasto con l'insegnamento insensibile e criminale degli economisti. Le idee che ispiravano la nuova scienza erano ancora espresse in forme fantastiche e gli avversari prevenuti o quelli diretti da motivi egoistici trovarono facile ridicolizzare il sistema che odiavano, ignorando le idee di fondo sensate ed elevate dei teorici ed esagerando le passioni sognanti che nessuna nuova scienza può evitare all'inizio. Ma sotto le apparenti stranezze e sotto le passioni fanatiche, questi sistemi contenevano verità profonde e benefiche. L'ampia maggioranza delle persone colte e del pubblico europeo credeva ai commenti faziosi e superficiali degli economisti e non cercava di comprendere il significato della nuova scienza. Si rideva delle utopie impraticabili e quasi nessuno riteneva necessario studiarle in modo accurato e imparziale. Il sig. Ogarev e i suoi amici si accollarono questi problemi, rendendosi conto della loro estrema importanza per la vita»⁶⁶.

Cosa ci dice questo passaggio dell'atteggiamento di Chernyshevsky verso il socialismo francese? Prima di tutto che egli lo considerava una *nuova scienza*, in altre parole che non era utopismo. Pertanto non lo respingeva, non lo considerava obsoleto, come ci assicura il sig. Ivanov-Razumnik. Chernyshevsky vedeva obsolete e utopiche soltanto quelle «*forme fantastiche*» in cui erano espresse le nuove idee «*scientifiche*»; solo le «*passioni sognanti*» di cui a volte erano colpevoli le persone che avevano pensato idee «*scientifiche*». Ma Chernyshevsky considerava le idee stesse verità profonde e benefiche. Tutto ciò ha una qualche somiglianza con quanto ci racconta il sig. Ivanov-Razumnik sul conto di Chernyshevsky? Nell'articolo sul libro di Haxthausen Chernyshevsky scrive:

«Haxthausen immagina che nel 1847, quando il suo libro venne pubblicato, la questione del saint-simonismo e sogni simili sia ancora un'attualità e che ci siano seri aderenti a quel sistema. Il buon uomo non ha notato che questo sistema, vago e impraticabile, aveva fatto il suo tempo molto prima del 1847 e che in quell'anno difficilmente ci sarebbe potuto essere qualcuno in Francia, tranne un'ingenua zitella, che avesse aderito al sistema di Saint-Simon»⁶⁷.

65 N.r. Espressione dalla commedia di Griboyedov *Che disgrazia l'ingegno*.

66 *Opere di Chernyshevsky*, vol. II, p. 194, San Pietroburgo 1906.

67 *Ibid.*, vol. III, p. 293.

A ciò si devono aggiungere le seguenti righe:

«Haxthausen nella sua cordiale semplicità confonde la questione del proletariato con il sistema saint-simonista, ma vogliamo avvertire il lettore che parlare di saint-simonismo ai nostri giorni è lo stesso che parlare, per esempio, dei fisiocratici o mercantilisti; sono tutte cose del passato, cose dei tempi di Ochakov e della conquista della Crimea»⁶⁸.

Questo commento mostra oltre ogni dubbio che Chernyshevsky considerava davvero «vago e impraticabile» il sistema di Saint-Simon. Anche Fourier lo riteneva tale, e lo si può vedere dai suoi articoli polemici. Ciò significa che neanche Fourier fu mai un socialista utopista? Non sembrerebbe. Torniamo di nuovo a Chernyshevsky.

«Quest'errore di Haxthausen è piuttosto rozzo», egli continua, «ma è ancora più strano che nel 1857, cioè dieci anni dopo l'*Annuario Economico*, egli pensi ancora di poter vedere in giro alcuni utopisti. Ci permettiamo d'assicurare che tali timori si addicono alla nostra epoca come, per esempio, le dispute contro Voltaire: persone come Voltaire e Saint-Simon si sono ritirate dalla scena mondiale molto tempo fa ed è abbastanza inutile preoccuparsene. Se la memoria non m'inganna, il famoso Bastiat, che rappresenta un'autorità per l'*Annuario Economico*, discuteva con coloro che ridicolizzavano i sogni a occhi aperti dei saint-simonisti molto meglio di lui e che, al di là delle loro colpe, non possono essere chiamati sognatori. Il calcolo freddo e positivo non ha niente in comune con le fantasticherie poetiche»⁶⁹.

Basta guardare questo. Le persone con cui Bastiat discuteva non potevano in nessun conto essere chiamate sognatori: aderivano al «calcolo freddo e positivo». Con chi discuteva Bastiat? Tra l'altro con i protezionisti, ma è ovvio che non sono i protezionisti che Chernyshevsky ha in mente, è chiaro quindi che in tal caso egli allude ai socialisti utopisti francesi, e in primo luogo a Proudhon e Chevet, contro cui erano diretti gli opuscoli di Bastiat *Capitale e rendita*, e *Credito gratuito*. Proudhon, se si vuole, non era un sognatore e non era affatto privo di «calcolo freddo e positivo»; è sufficiente leggere *La miseria della filosofia* di Marx per vedere che Proudhon aveva entrambi i piedi sul terreno del socialismo utopistico. Di conseguenza la contrapposizione che Chernyshevsky fa tra Proudhon e Saint-Simon non garantisce affatto che il nostro grande illuminista degli anni '60 non fosse un socialista utopista. Infine, volgiamoci al romanzo *Che fare?*. Il sig. Ivanov-Razumnik ammette che in esso «gli scopi finali del socialismo sono dipinti in modo brillante con tutti i colori del fourierismo», e su questa base egli è pronto a riconoscere come utopista questo racconto. Comunque, egli trova un fatto importante che mitiga molto la colpevolezza di Chernyshevsky: «è un'opera volutamente volgare, scritta esclusivamente a scopo propagandistico». Leggendo queste righe non posso non ricordare l'orso compiacente che scacciava le mosche dalla fronte dell'eremita. Il *Che fare?* è indubbiamente scritto con scopo propagandistico, ma non ne consegue affatto che sia un'opera volutamente volgare. Ecco un esempio. Anche la *Storia del pensiero sociale russo* del sig. Ivanov-Razumnik era scritta con lo scopo di propagandare le idee dell'«individualismo», ma chi la chiamerebbe «un'opera volutamente volgare»? Certo, l'epiteto «volgare» gli appartiene di diritto, ma era intenzione del sig. Ivanov-Razumnik scrivere una storia volgare del pensiero sociale russo in due volumi? Ne dubito fortemente. Suppongo che la volgarità sia apparsa da sola, senza volerlo. Per quanto riguarda Chernyshevsky, a prescindere dal fatto che non poteva essersi imposto lo scopo di scrivere un'opera volgare, voglio indicare quanto segue. Il *Che fare?* ovviamente è debole dal punto di vista artistico, ma contiene così tanto intelletto, osservazioni, ironia e nobile entusiasmo che soltanto qualcuno dotato dalla natura di

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ibid.*

gusto totalmente volgare poteva considerarlo opera volgare. Evidentemente il nostro autore pensa che soltanto quegli scrittori socialisti che si occupano di rappresentare una futura società socialista siano degli utopisti. Il romanzo *Che fare?* abbonda di tali descrizioni, di conseguenza il sig. Ivanov-Razumnik ha deciso che esso esprimesse idee utopistiche. Poiché egli aveva posto Chernyshevsky nell'area «vero socialismo», ne ha concluso che il famoso romanzo fosse l'eccezione che conferma la regola, vale a dire che quando Chernyshevsky scrisse il *Che fare?* abbandonasse deliberatamente il punto di vista del «vero» socialismo per quello del socialismo utopistico. In effetti è una splendida «storia del pensiero sociale russo»! Questa «storia» è così bella che non ci si può non chiedere come avrebbe potuto essere «composta».

Lo sconcerto espresso in tale domanda sarà presto dissipato se ricordiamo le parole profonde dello stesso sig. Ivanov-Razumnik: «il filisteismo è *ristrettezza, superficialità* ... ristrettezza nella forma e superficialità nel contenuto». In generale queste parole sintetizzano la «storia» che sto recensendo. Chernyshevsky disse che nella sua attività pubblicistica si pose lo scopo di propagandare le idee dei suoi grandi maestri occidentali. Per il socialismo i suoi maestri furono gli utopisti francesi e inglesi: prese molto da Owen, tanto da Fourier, un bel po' da Louis Blanc, e così via. Per la filosofia, preparando la terza edizione del suo *Rapporto estetico fra arte e realtà* che, per inciso, non vide mai la luce del giorno, descrive nella prefazione il corso del suo sviluppo intellettuale come segue⁷⁰.

«L'autore dell'opuscolo, alla cui terza edizione sto scrivendo questa prefazione, ebbe l'opportunità di usare una buona biblioteca e di spendere poco denaro nell'acquisto di libri nel 1846. Fino ad allora aveva letto solo libri che si possono ottenere in una città di provincia dove non ci sono biblioteche decenti. Conosceva le esposizioni russe del sistema di Hegel, che erano molto incomplete. Quando ebbe l'opportunità di leggere Hegel nell'originale cominciò a leggere questi trattati. Nell'originale apprezzò Hegel molto meno di quanto si sarebbe atteso sulla base delle esposizioni russe, la ragione era che i seguaci russi di Hegel ne esposero il sistema dal punto di vista della Sinistra della scuola hegeliana. Nell'originale Hegel dimostrava di somigliare molto più ai filosofi del XVII secolo e persino agli scolastici più che a Hegel apparso nelle esposizioni russe del suo sistema. Leggerlo era faticoso, perché ovviamente non era di alcuna utilità per formarsi un modo di pensare scientifico. Fu in quel periodo che la gioventù che agognava a questo modo di pensare s'imbatté accidentalmente nelle principali opere di Feuerbach. Egli ne diventò seguace, e fintanto che le attenzioni mondane lo deviarono dagli studi scientifici, lesse e rilesse con zelo le opere di Feuerbach»⁷¹.

E' interessante che non passi per la mente al profondo «storico» di notare il seguente fatto estremamente importante. Anche Marx ed Engels giunsero al materialismo di Feuerbach dall'idealismo di Hegel. Così nella persona di Marx ed Engels lo sviluppo del pensiero sociale euro-occidentale prese la stessa direzione in cui si sviluppava il pensiero sociale russo nella persona di Belinsky e Chernyshevsky. Ma poi si svela la differenza. Belinsky e Chernyshevsky non andarono oltre Feuerbach, mentre Marx ed Engels ne rivoluzionarono la filosofia applicandovi il metodo materialistico per interpretare la storia. Proprio perché Marx ed Engels riuscirono in questa rivoluzione, il socialismo nelle loro persone passò dalla base utopistica a quella scientifica. Lo si può comprendere molto facilmente, basta ricordare l'errore fondamentale dei socialisti utopisti indicato da Marx. Gli utopisti dicevano che le persone sono il prodotto delle circostanze e dell'educazione. Per rendere le persone migliori, volevano cambiare in meglio le circostanze in cui esse vivono e crescono. Marx obiettava dicendo che loro stessi sono prodotti delle medesime circostanze, pertanto non

⁷⁰ Il timore della censura lo fa parlare in terza persona.

⁷¹ *Opere di Chernyshevsky*, vol. , parte II, pp. 191-92.

avevano nessun diritto logico di porsi al di sopra della società. Delle due l'una: o le circostanze che hanno prodotto le vostre aspirazioni riformatrici sono qualcosa d'eccezionale; in tal caso non avete nessun motivo d'attendervi che il resto della società, che si sviluppa in *circostanze diverse*, condividerà queste aspirazioni. Oppure le circostanze, la cui esistenza ha prodotto le vostre aspirazioni, non sono qualcosa d'eccezionale e influenzano non soltanto voi ma anche il resto della società, o almeno una parte considerevole. Allora ci sono motivi sufficienti per supporre che questa società o questa sua parte ha o avrà le stesse vostre aspirazioni. Nel primo caso le vostre aspirazioni soggettive *contraddicono* il corso oggettivo dello sviluppo sociale; nel secondo vi *coincidono* e pertanto acquisiscono tutta la forza insita in esso. Poiché la vittoria – la realizzazione delle vostre aspirazioni – è possibile solo nel secondo caso, è chiaro che quando desiderate convincere voi stessi e gli altri del fatto che vi aspetta la vittoria e non la sconfitta, dovete dimostrare che le vostre aspirazioni soggettive non contraddicono il corso oggettivo dello sviluppo sociale ma vi coincidono e lo esprimono. Formulare il compito in questo modo significava trasformare il socialismo dall'utopia in una scienza. Sappiamo già che Belinsky affrontò questo compito nel periodo in cui scrisse il suo famoso articolo sull'anniversario di Borodino; sappiamo anche che Belinsky non riuscì a risolverlo, cioè che fu costretto a restare nella sfera dell'utopia. Lo fu anche Chernyshevsky. Ora che abbiamo appreso dallo stesso Chernyshevsky il corso dei suoi studi filosofici, possiamo dire quali esattamente furono le ragioni che lo costrinsero a restarci: avendo assimilato le concezioni materialistiche di Feuerbach, egli non fu in grado – come lo stesso Feuerbach – di applicare queste concezioni all'interpretazione della storia. Infatti quando iniziò lo studio di Hegel nella lingua originale, lo trovò faticoso e inutile. Hegel nell'originale gli sembrava molto diverso da quello delle esposizioni russe. Perché? Lo spiega perfettamente: «la ragione era che i seguaci russi di Hegel ne esposero il sistema dal punto di vista della Sinistra della scuola hegeliana». In quale spirito la Sinistra hegeliana espose Hegel? Indubbiamente in uno spirito progressista, ma allo stesso tempo ne ignorava, nelle idee storiche, i numerosi elementi materialistici che in seguito formarono una componente dell'interpretazione materialistica della storia scoperta da Marx⁷². La Sinistra della scuola hegeliana tendeva verso un superficiale idealismo storico, incapace di legare le aspirazioni soggettive della popolazione con il corso oggettivo dello sviluppo sociale, ed è tipico dell'utopismo, che a sua volta aderisce sempre alla concezione idealistica della storia. Avendo conosciuto Hegel spiegato dalla Sinistra hegeliana e trovando inutile un dettagliato studio di Hegel nell'originale, Chernyshevsky propendeva a sua volta verso l'idealismo storico. Fu un grande difetto, irrimediabile dai suoi successivi studi di Feuerbach, la cui *filosofia*, per quanto ne possa dire Lange, era materialistica; per quanto riguarda la *storia*, però, nonostante possedesse alcuni rudimenti della interpretazione materialistica, la considerava con gli occhi di un idealista, proprio come i materialisti francesi del XVIII secolo. Feuerbach fece molto bene a Chernyshevsky, ma questi non lo liberò dall'idealismo storico. Sappiamo già che il grande servizio di Marx ed Engels fu l'eliminazione di questo punto debole del materialismo di Feuerbach che non venne notato da Chernyshevsky, che anzi continuò ad aderire alla concezione idealistica della storia e ovviamente non si rese conto dell'importanza del compito teorico, a cui aveva fatto riferimento molte volte, che tormentò Belinsky agli inizi degli anni '40: «sviluppare l'idea di negazione», mostrare come una brutta realtà nel corso del suo sviluppo conduce alla propria negazione. Nella lotta contro questa realtà, Chernyshevsky, come vero «illuminista», ripose le sue speranze non sulla logica oggettiva di essa, ma esclusivamente sulla logica soggettiva delle persone, sulla forza della ragione e sul fatto che la ragione finisce sempre per avere ragione. Ciò significa che

⁷² Su questo vedi il mio articolo «Per il sessantesimo anniversario della morte di Hegel» pubblicato sulla *Neue Zeit* del novembre 1901 e ristampato in russo nel libro *Una critica dei nostri critici*.

rimase un utopista, nonostante il fatto che fosse poco incline al «sogno» e desse grande valore al «calcolo freddo e positivo». Ovviamente nel dir questo non ho nessuna intenzione d'accusare il nostro grande «illuminista». In primo luogo, come ogni materialista, conosco bene che le persone sono il prodotto delle circostanze: una persona sviluppatasi nelle circostanze russe di allora trovava psicologicamente impossibile guidare il pensiero europeo, per quanto fossero brillanti le sue capacità. Marx *era destinato* a superare Chernyshevsky per la semplice ragione che l'Occidente aveva superato la Russia. In secondo luogo, restando un socialista utopista Chernyshevsky si trovava in buona compagnia: dire d'essere un seguace dei grandi rappresentanti del socialismo euro-occidentale non è affatto insultarlo; al contrario! E' comunque ora di ritornare al sig. Ivanov-Razumnik. Egli dice:

«Chernyshevsky definì il capitale come “il prodotto del lavoro che serve come mezzo per la nuova produzione”. Quasi nello stesso momento una tesi simile venne espressa da Marx che dichiarò che un certo ammontare di valore si trasforma in capitale solo quando “*sich verwertet*”, cioè è speso in un'impresa, formando plusvalore, quando viene riprodotto con un certo incremento. Marx e Chernyshevsky mutuarono le loro definizioni di capitale da Ricardo, Marx cambiandola leggermente per influenza di Rodbertus, Chernyshevsky facendola propria letteralmente» [vol. II, p. 11].

Qui ogni parola è una confusione terribile e imperdonabile di concetti economici. In primo luogo le due definizioni di capitale non soltanto non sono uguali tra di loro come l'autore immagina, ma sono del tutto diverse. Chernyshevsky considerava il capitale da un punto di vista astratto; Marx da un punto di vista concreto. Una persona che chiama capitale i prodotti del lavoro che servono da mezzi per una nuova produzione naturalmente è destinata a riconoscere che il capitale esiste a ogni stadio dello sviluppo economico della società, perché anche nelle comunità selvagge di cacciatori primitivi la produzione [la caccia] non può praticarsi senza l'uso di alcuni articoli creati dal lavoro precedente. Ma proprio contro una tale definizione astratta di capitale Marx si ribellò già fin dagli anni '40. Ecco cosa scrisse sull'argomento nell'opuscolo *Lavoro salariato e Capitale*:

«Il capitale consiste di materie prime, strumenti di lavoro e mezzi di sussistenza di ogni tipo, che sono utilizzati per produrre nuove materie prime, nuovi strumenti di lavoro e nuovi mezzi di sussistenza. Tutte queste parti componenti del capitale sono creazioni del lavoro, prodotti del lavoro, *lavoro accumulato*. Il lavoro accumulato che serve da mezzo per una nuova produzione è capitale.

Così dicono gli economisti.

Cos'è uno schiavo negro? Un uomo di razza nera. Una spiegazione vale l'altra.

Un negro è un negro. Soltanto in determinate condizioni egli diventa uno schiavo. Una macchina filatrice di cotone è una macchina per filare il cotone. Diventa *capitale* solo in determinate condizioni. sottratta a queste condizioni non è capitale, come l'oro in sé non è *denaro* e lo zucchero non è il *prezzo dello zucchero*»⁷³.

Da ciò si può vedere in che misura l'idea di Marx fosse «simile» a quella di Chernyshevsky. Inoltre, come persona che per qualche motivo si considera chiamata a difendere l'onore del «socialismo russo», il sig. Ivanov-Razumnik si è affrettato, come abbiamo visto, ad assicurarci che Marx pervenne a quest'idea del capitale «quasi nello stesso momento» di Chernyshevsky. Ora sappiamo che non è esatto, sia logicamente che cronologicamente [l'opera *Lavoro salariato e Capitale* venne pubblicata nel 1849]. Ma non è tutto. Il nostro autore sbaglia di nuovo quando dice che Chernyshevsky mutuò da

73 N.r. Marx/Engels *Opere Complete*, vol. IX, Mosca 1977, p. 211.

Ricardo la sua definizione di capitale. La mutuò da Mill, il quale non aveva bisogno di mutuarla da Ricardo per la semplice ragione che era stata da tempo accettata da tutti gli economisti borghesi. Infine il nostro autore sbaglia nel pensare che l'idea di Marx del capitale si fosse formata sotto l'influenza di Rodbertus. Senza parlare della cronologia [ripeto ancora che l'opera di Marx comparve nel 1849], è sufficiente ricordare che fino alla fine dei suoi giorni Rodbertus non riuscì a sviluppare un'idea perfettamente chiara del capitale come rapporto sociale di produzione: fu indotto in errore dall'idea del capitale «in sé» [*Kapital an sich*], cioè dall'idea astratta di capitale caratteristica degli economisti borghesi.

«Così è scritta la storia!»

Mi è del tutto impossibile valutare al loro grado di valore tutte le preziose perle che il sig. Ivanov-Razumnik infila nel capitolo su Chernyshevsky: farlo richiederebbe un intero libro. Tuttavia devo notarne alcune. Nel citare l'idea di Chernyshevsky che lo scopo del governo è il beneficio dell'individuo, che lo Stato esiste per il bene dell'individuo, che il criterio universale di giudizio dei fatti della vita sociale e dell'attività privata è il bene dell'uomo, il sig. Ivanov-Razumnik nota:

«Questo poco è sufficiente a porre Chernyshevsky nei ranghi dei maggiori rappresentanti dell'individualismo nella storia del pensiero sociale russo; al riguardo egli seguiva Belinsky e Herzen e fu il battistrada di Lavrov e Mikhailovsky. Se abbiamo già visto in Herzen i rudimenti del «soggettivismo» che doveva fiorire abbondantemente negli anni '70, Chernyshevsky, nelle sue idee, è ancor più vicino al «metodo soggettivo», dichiarando che "l'uomo deve guardare tutto con gli occhi umani"» [vol. II, p. 17].

Che fantasia! Il nostro autore eleva Chernyshevsky al rango di «battistrada di Lavrov e Mikhailovsky», persone che sovrasta immensamente. A cosa egli deve questo grande onore? All'opinione da lui espressa che l'«uomo deve guardare tutto con gli occhi umani». Ma quest'idea, nella forma assunta in Chernyshevsky, fu mutuata dal suo maestro di filosofia, Feuerbach. Emerge così che anche Feuerbach era molto vicino al «metodo soggettivo» e merita d'essere elevato al rango d'onore. Consiglio al sig. Ivanov-Razumnik d'aggiungere nella terza edizione della sua *Storia del pensiero sociale russo* che anche Feuerbach fu il battistrada di Lavrov e Mikhailovsky. Nella quarta edizione potrebbe essere inserito che il francese «M. Voltaire» fu il battistrada del Voltaire russo Sumarokov. Allora il lettore avrà un'idea perfettamente chiara e precisa del corso dello sviluppo del pensiero sociale e letterario russo⁷⁴. Nell'esporre le idee di Chernyshevsky sulla comune, il nostro autore, come al solito vi ignora quanto c'è di più degno d'attenzione. Dice:

«Chernyshevsky ... riteneva possibile che, prima della proletarizzazione dei contadini russi, l'Europa occidentale avrebbe raggiunto lo stadio socialista di sviluppo e allora la comune russa sarebbe servita da centro per la cristallizzazione del sistema socialista in Russia. Se ricordiamo che circa in questo periodo sia Marx che Engels predicavano la vittoria del socialismo in Europa anche prima dell'avvento del XX secolo, il punto di vista di Chernyshevsky sembra perfettamente giustificato dalla sua età» [vol. II, p. 25]

74 Per inciso, può davvero il sig. Ivanov-Razumnik pensare che ogni economista borghese rifiuterebbe di credere che lo scopo del governo sia il beneficio dell'individuo e che lo Stato esiste per il bene personale, ecc.? In tal caso sbaglia di grosso. Ognuno di loro sottoscriverebbe immediatamente queste dichiarazioni. Il punto non era che gli avversari borghesi di Chernyshevsky non lo riconoscevano; era invece che gli economisti borghesi difendevano l'ordine sociale in cui queste dichiarazioni si erano trasformate in frasi vuote. Ecco dove Chernyshevsky li attaccava, ma il nostro autore «neanche lo notò». In tal caso sembrava essere stato fuorviato da Spencer con la sua teoria dell'organismo sociale.

Il primo compito di ogni storico del pensiero sociale non è «giustificare» questo o quello scrittore o personaggio pubblico, ma dare al lettore un'idea corretta delle sue azioni e concezioni. Compito non riuscito al sig. Ivanov-Razumnik. L'articolo *«Una critica dei pregiudizi filosofici contro il possesso comunitario della terra»* mostra che i paesi in cui esiste ancora la proprietà comunitaria possono evitare la fase della proprietà individuale e passare direttamente a quella della proprietà socialista; e lo mostra in modo davvero brillante⁷⁵. Ma si tratta di una dimostrazione generale, astratta, senza riferimento alla Russia, rispetto alla quale il destino della sua comune gli sembrava del tutto disperato persino allora. Lo può vedere chiunque si prenda la briga di leggere attentamente le prime tre pagine del famoso articolo. Chernyshevsky vi dice: «Mi vergogno di ricordare la prematura assicurazione con cui sollevai la questione del possesso comunitario della terra. Questa faccenda mi ha reso incauto, per dirla senza mezzi termini. Ai miei occhi sono diventato stupido»⁷⁶. Perché? Gli avversari di Chernyshevsky gli rivelarono la debolezza dei suoi argomenti? No.

«Al contrario - egli dice - per quanto riguarda il successo di questa difesa, posso riconoscere che la mia causa ha fatto progressi notevoli: gli argomenti avanzati dagli avversari del possesso comunitario della terra sono così deboli che, senza nessuna confutazione da parte mia, i giornali che all'inizio respinsero il possesso comunitario della terra, hanno iniziato uno alla volta a fare sempre più concessioni al principio della terra comunitaria»⁷⁷.

Allora qual è il punto? Il seguente:

«Per quanto ritenessi importante la questione del mantenimento del possesso comunitario della terra, tuttavia esso costituisce soltanto un aspetto della faccenda a cui appartiene. Questo principio acquisisce significato di elevata garanzia di benessere delle persone cui fa riferimento, solo quando siano già date le basse garanzie di benessere necessarie a fornire prospettiva all'azione del principio»⁷⁸.

Erano queste basse garanzie che egli non riusciva a vedere nella Russia del suo tempo. Le condizioni concrete in cui la comune russa era destinata a svilupparsi gli erano così sfavorevoli che era impossibile attendersi che potesse passare direttamente a una fase superiore di proprietà sociale della terra. Stava diventando dannosa al benessere della popolazione, pertanto era assurdo difenderla. Quindi, anche Chernyshevsky si vergognava di aver cercato di difenderla. Ne segue che i narodniki e i soggettivisti non avevano alcun diritto di far riferimento, a sostegno del loro argomento, all'articolo *«Una critica ai pregiudizi filosofici contro il possesso comunitario della terra»*; al contrario, esso avrebbe dovuto suscitare in loro pensieri piuttosto spiacevoli. Si sarebbero dovuti chiedere: se Chernyshevsky si vergognava di aver difeso la comune russa alla fine degli anni '50, quanto più si sarebbe vergognato di noi per la richiesta allo sStato di polizia del «consolidamento legale della comune» negli anni '70, '80 e persino '90? Ci avrebbe bussato se il destino crudele non lo avesse tolto dalla scena letteraria! I narodniki non se lo chiesero, perché non erano affatto inclini a riflettere sulle prime pagine dell'articolo citato, non lo fa nemmeno il sig. Ivanov-Razumnik, pertanto la sua

⁷⁵ E' interessante il fatto seguente. I narodniki e i soggettivisti hanno sempre trovato eccellente quest'articolo di Chernyshevsky, e i suoi argomenti incontestabili. Ma questi erano basati interamente sulla «triade di Hegel», la stessa che loro ridicolizzavano costantemente senza averne la più pallida idea. Avevano sempre due pesi e due misure; erano perfino pronti ad amare Marx, avendo da lui sentito con un orecchio che non si considerava un «marxista».

⁷⁶ *Opere di Chernyshevsky*, vol. IV, p. 304.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 300.

⁷⁸ *Ibid.*

Storia del pensiero sociale russo ne fa le spese. Qui, però, devo fare la seguente confessione: è altamente probabile che io sia in parte responsabile per la gaffe del nostro autore. Nel mio libro *Le nostre divergenze* ho scritto che Chernyshevsky, avendo dimostrato la possibilità astratta di evitare il capitalismo alla Russia, non passò dall'algebra all'aritmetica e non analizzò le condizioni concrete in cui si stava svolgendo lo sviluppo economico della Russia. Sbagliai nell'accusarlo di questo, sbagliai perché io stesso avevo trascurato le prime pagine del suo famoso articolo. Alcuni anni dopo mi resi conto dell'errore che corressi spesso nelle mie opere successive. Ma capisco che il mio errore ne *Le nostre divergenze* abbia confuso il sig. Ivanov-Razumnik, che lo cita prendendolo per una corretta valutazione delle idee di Chernyshevsky. Non occorre aggiungere che il sig. Ivanov-Razumnik avrebbe fatto meglio a riferirsi non solo a *Le nostre divergenze*, ma anche agli articoli in cui l'ho corretto. Però ... avrei potuto indurlo in tentazione ... devo confessarlo.

XV

E' noto da tempo che tutte le strade portano a Roma, ma non tutti sanno che l'intero sviluppo del pensiero sociale russo prima di Mikhailovsky è notevole per il fatto che ha aperto la strada alla sua comparsa. Eppure di questo si tratta, se dobbiamo credere al sig. Ivanov-Razumnik.

«Mikhailovsky – egli dice – combinava nella sua concezione del mondo tutti gli aspetti positivi sia del sistema filosofico-storico di Herzen, che del sistema socio-economico di Chernyshevsky ... Mikhailovsky accettò pienamente la proposizione che spesso “la ricchezza nazionale è la povertà popolare”. Cos'è più importante il benessere del popolo o la ricchezza della nazione? Mikhailovsky poteva avere soltanto una risposta, perché aveva accettato pienamente il criterio del bene dell'individuo reale espresso da Chernyshevsky e prima di lui da Herzen e Belinsky. Ogni concezione del mondo deve assegnare importanza fondamentale agli interessi dell'individuo reale e non dell'uomo astratto; era questo il punto di vista fondamentale di Mikhailovsky, a seguito di Herzen e Chernyshevsky. In questa vecchia formula Mikhailovsky ha introdotto due aggiunte che hanno segnato l'intero sviluppo della sua concezione del mondo. “Il popolo è tutte le classi lavoratrici della società”, la prima aggiunta; ne derivava la seconda: “gli interessi dell'individuo e gli interessi del lavoro [cioè del popolo] coincidono”» [vol. II, p. 136].

Non si creda, comunque, che il sig. Ivanov-Razumnik accetti totalmente le idee di Mikhailovsky. No, il nostro autore considera queste idee «una splendida costruzione del pensiero sociale russo che è venuto alle prese con il problema dell'individualismo e ha tentato di trovare una soluzione a questo problema» [vol. II, p. 122]. Il tentativo però è rimasto tale; ha avuto solo un successo parziale, e ora alla luce della concezione del mondo «critica» del sig. Ivanov-Razumnik ci si stanno chiarendo gli errori di Mikhailovsky. A questo punto iniziamo a comprendere che se Belinsky, Herzen, Chernyshevsky e Lavrov furono i battistrada di Mikhailovsky, questi a sua volta lo era del sig. Ivanov-Razumnik. Ciò è molto interessante ed estremamente istruttivo. Comunque, quali erano gli errori di Mikhailovsky secondo il nostro autore?

«Ora ci è chiaro dove risiedono gli errori di Mikhailovsky», risponde il sig. Ivanov-Razumnik. «Si trovano nel presupposto dogmatico della possibilità di dirigere consapevolmente il corso della storia nel modo desiderato; si tratta di un presupposto errato sul ruolo delle classi superiori e soprattutto dell'intelligenza nell'influenzare la vita sociale. Negli anni '70 quest'errore non venne notato; allora non era ancora ovvio che “noi” non possiamo scegliere a volontà i frutti benefici

della civiltà europea e rifiutarne quelli pericolosi. Credere in ciò era del tutto infondato, e qui sta l'errore di tutti i populisti da Herzen a Mikhailovsky» [vol. II, p. 147].

In effetti sono parole d'oro! L'unico peccato è che sono uscite tardi dalla penna del nostro autore. Se si fosse ricordato per tempo che «non possiamo scegliere a volontà i frutti benefici della civiltà europea e rifiutarne quelli pericolosi», anche la precedente storia del pensiero sociale russo gli sarebbe apparsa in luce del tutto diversa. Così, per esempio, avrebbe visto che le idee di Belinsky dopo la rottura con il «berretto» di Hegel, e anche le idee dei nostri «illuministi» degli anni '60, contenevano quasi tutti gli elementi di quest'errore. Infine, se fosse stato in grado di aderire coerentemente all'idea corretta da lui espressa qui sopra, anche il ruolo del marxismo russo gli sarebbe apparso in una forma infinitamente più corretta. Ma su questo in seguito; ora dobbiamo ritornare agli errori di Mikhailovsky.

«Gli interessi del popolo, gli interessi del lavoro», dice il sig. Ivanov-Razumnik criticando Mikhailovsky, «sono concetti astratti, irreali; in tale definizione “il popolo è le *classi* lavoratrici”. Il narodismo pose insufficiente attenzione all'ultimo sostantivo. Gli interessi delle diverse classi della popolazione lavoratrice possono essere così divergenti come gli interessi della nazione e del popolo. Negli anni '90 il populismo subì una sconfitta parziale, su questo terreno, da parte del marxismo russo; comunque negli anni '70 questa teoria non suscitò nessuna obiezione, tanto più perché venne sostenuta da tutta una serie di altre proposizioni a prima vista convincenti» [vol. II, p. 137].

Anche questo non è male, e cosa ha da dire il nostro sig. Ivanov-Razumnik circa la famosa «formula di progresso» di Mikhailovsky? A suo parere egli «dà la propria formula di progresso a prescindere dal corso reale del processo storico; egli parla di cosa dovrebbe essere considerato come progresso, e non di cosa in effetti esso sia» [vol. II, p. 154]. Questo è notevole, al punto che non si può non chiedersi se sia possibile che le teorie di tutti gli uomini prominenti, a volte persino grandi, che agirono da battistrada di Mikhailovsky servirono soltanto a portare alla scoperta della notevole «formula di progresso» la cui totale invalidità è così splendidamente rivelata dal nostro autore⁷⁹. Cosa c'era di così straordinario in un uomo che nella seconda metà del XIX secolo poteva compiere così tanti errori grossolani? Ma le cose non sono così brutte come appaiono a prima vista. Il sig. Ivanov-Razumnik ci mostra che Mikhailovsky ha i suoi punti di forza. Questi punti di forza si trovano in quello che il nostro autore chiama «la principale parte teorica» della concezione del mondo di Mikhailovsky, «le fondamenta filosofiche su cui è costruito l'edificio». Queste fondamenta si possono descrivere con un'unica parola: soggettivismo [vol. II, p. 175]. Qui è utile per il lettore ricordare che, secondo il sig. Ivanov-Razumnik, il concetto di «soggettivismo» non è affatto lo stesso di «metodo soggettivo». Egli dice:

«Per metodo soggettivo spesso s'intende qualcosa di piuttosto ristretto, che non abbraccia tutta l'essenza del soggettivismo; l'espressione scorretta “metodo soggettivo” causa un sacco di danni. Ovviamente non c'è e non può esservi nessun *metodo* soggettivo; Mikhailovsky all'inizio ha tentato di difendere questa terminologia ... ma in seguito è convenuto che il “metodo soggettivo” non è tanto un metodo quanto un dispositivo; comunque il soggettivismo non è né un metodo né un dispositivo ma una dottrina, un punto di vista sociologico molto preciso, e non solo sociologico

⁷⁹ Occorre dire che la critica della formula, quasi nelle stesse parole, è stata fatta molto tempo prima della comparsa della sua opera ma egli non ha ritenuto necessario dire, in questo caso, chi sia stato il suo battistrada*.

* N.r. Plekhanov fa riferimento alla sua critica alla «formula di progresso» di Mikhailovsky ne *Lo sviluppo della concezione monista della storia*.

ma anche epistemologico, psicologico ed etico; il soggettivismo è individualismo etico-sociologico» [vol. II, 179-80].

E sia. Ma qual è la caratteristica del soggettivismo o, nella terminologia del nostro autore, dell'individualismo etico-sociologico? «*Il soggettivismo*», risponde il sig. Ivanov-Razumnik, «è *il riconoscimento del teleologismo in sociologia*»⁸⁰. Per non lasciare in dubbio il lettore su cosa si debba intendere per teleologismo in sociologia, diamo di nuovo la parola al sig. Ivanov-Razumnik.

«Così», egli spiega, in parte con parole sue e in parte con quelle di Mikhailovsky, «la sociologia è una scienza che non soltanto scopre le leggi oggettivamente necessarie, ma le classifica anche; non solo le classifica ma decifra anche lo scopo generale del suo movimento. Da qui la sorprendente formula teleologica di Mikhailovsky e la sua ferma dichiarazione: "La sociologia deve iniziare con un'utopia". Questa "utopia" è l'ideale che accompagna inevitabilmente ogni sociologo; la scelta di questo ideale costituisce il soggettivismo. "Il sociologo ... deve dire a titolo definitivo", dichiara Mikhailovsky: "Voglio comprendere i rapporti che esistono tra la società e i suoi membri, ma oltre alla comprensione, voglio anche realizzare questo o quello dei miei ideali ...". In tal caso la "comprensione dei rapporti" è la parte oggettiva della sociologia, e gli ideali al termine della strada sono elaborati dal punto di vista soggettivo; in altre parole, il soggettivismo rende possibile la scelta critica delle "utopie" e degli ideali, e nel caso di Mikhailovsky il criterio di selezione è duplice, del bene dell'individuo reale e di quello del popolo» [vol. II, p. 179].

Il sig. Ivanov-Razumnik attribuisce grande importanza al teleologismo. Secondo lui la «*sua inevitabilità in sociologia*»⁸¹ è l'idea che Mikhailovsky ha lasciato all'intelligenza russa e che ha trovato la sua strada anche attraverso l'ostile concezione del mondo degli anni '90» [vol. II, p. 181]. Ora conosciamo il punto di forza della concezione del mondo di Mikhailovsky sopravvissuta persino alla critica dei marxisti. Esso consiste nel «teleologismo in sociologia», che pertanto ora dobbiamo esaminare più da vicino. I lunghi passaggi appena citati ci forniscono materiale sufficiente per farcene un'idea. Il sociologo vuole capire il rapporto esistente tra la società e i suoi membri, ma oltre alla comprensione vuole realizzare questo o quello dei suoi ideali. E' quanto dice Mikhailovsky, in questo caso con la piena approvazione del sig. Ivanov-Razumnik, e ovviamente è perfettamente giusto: fra i sociologi ci sono ovviamente molti che, oltre a cercare di capire ciò che è, lottano anche per ottenere ciò che secondo loro dovrebbe essere. Ma chi lo contesta? Può essere questo il punto in questione? No! Il punto è come le aspirazioni soggettive di un dato sociologo si rapportano al corso oggettivo dello sviluppo sociale. I marxisti che ridicolizzavano il soggettivismo di Mikhailovsky asserivano che è semplicemente assurdo contrapporre le aspirazioni soggettive dei «sociologi» al corso oggettivo dello sviluppo sociale, perché le prime sono condizionate dal secondo. Quest'argomento dei marxisti non è stato confutato né da Mikhailovsky né dal sig. Ivanov-Razumnik che ha preso le armi in difesa del soggettivismo. Qui dobbiamo ricordare di nuovo, con qualche mutamento formale, l'obiezione fatta da Marx agli utopisti fin dagli anni '40: se le aspirazioni di un dato sociologo contraddicono il corso oggettivo dello sviluppo sociale, in tal caso il sociologo non è destinato a vedere realizzate le proprie aspirazioni, *oppure* le sue aspirazioni soggettive sono basate sul corso oggettivo dello sviluppo e lo esprimono, nel cui caso non ha affatto bisogno di aderire al particolare punto di vista soggettivo per la semplice ragione che allora *il soggettivo coincide con l'oggettivo*. Con la sua stessa esistenza il soggettivismo di Mikhailovsky ha mostrato che egli, come tutta l'intelligenza progressista degli anni

80 Corsivo di Razumnik.

81 Corsivo di Razumnik.

'70 in generale, non fu in grado di collegare il soggettivo con l'oggettivo, né di scoprire nella realtà russa del suo tempo le contraddizioni interne il cui ulteriore sviluppo deve condurre inevitabilmente al trionfo dell'ideale socialista. In altre parole, il nostro soggettivismo degli anni '70 era prodotto dal semplice fatto che la nostra intelligenza in quel periodo non riuscì – come Belinsky a suo tempo – a «sviluppare l'idea di negazione», vale a dire a mostrare che la brutta realtà russa negava se stessa con il processo del suo sviluppo interno. Qui si faceva sentire la stessa fatale incapacità di *pensiero* di risolvere il rebus della *vita*. Negli anni '70 questa incapacità assunse una forma diversa, si potrebbe dire piuttosto ingiustificabile. Belinsky, benché non fosse in grado di risolvere il rebus, si rese conto della sua esistenza e soffrì un penoso dramma spirituale per non esserci riuscito. Comunque gli intellettuali degli anni '70 – persone come Lavrov, Mikhailovsky, ecc. - non sospettavano nemmeno dell'esistenza di questo terribile rompicapo, spiegando il perdurare delle amare sofferenze di Belinsky semplicemente con la pericolosa influenza del «berretto» filosofico di Hegel. Con Lavrov e Mikhailovsky il livello teorico del nostro pensiero «intellettuale» è *terribilmente sceso rispetto agli inizi degli anni '40*⁸². Il soggettivismo «annunciava» questa terribile caduta, per cui chiunque conosca la materia riderà soltanto nel sentire dal sig. Ivanov-Razumnik che Belinsky sia stato il battistrada di Mikhailovsky. Non si è mai sentito di un battistrada immensamente superiore alla persona cui «prepara la strada»! Il pensiero sociale russo è stato ovviamente influenzato nel suo sviluppo dal pensiero euro-occidentale, anche se il nostro autore non è stato in grado di valutare quest'influenza⁸³. Belinsky e in particolare Chernyshevsky alla fine giunsero a Feuerbach; Lavrov, che nelle conversazioni con me ha di frequente e non senza buona ragione definito Mikhailovsky il suo allievo più talentuoso, aderiva totalmente al punto di vista di Bruno Bauer nell'interpretazione della storia. La sua famosa formula «la cultura è rimodellata dal pensiero critico» è solo una formulazione concisa della dottrina di Bauer sulla lotta dello spirito critico contro la realtà irrazionale. Ho detto che anche Feuerbach aderiva alla concezione idealistica della storia, ma tutto è relativo. L'idea di Feuerbach conteneva almeno certi importanti rudimenti della spiegazione materialistica della storia, del tutto assenti nell'idea di Bruno Bauer, che possiamo chiamare puro idealismo soggettivo nella sua applicazione al processo di sviluppo storico. Una volta adottato il punto di vista idealistico, non era difficile giungere alla «sociologia soggettiva»: infatti sono la stessa cosa solo in forma diversa. Non sorprende, pertanto, che il soggettivismo di Mikhailovsky, così decantato dal sig. Ivanov-Razumnik, dovesse portarlo al seguente ragionamento: «Il presente ordine economico in Europa ha cominciato a prendere forma nel momento in cui la scienza che si occupa di questa ... serie di fenomeni non esisteva», mentre in Russia il problema del capitalismo sorge in un momento in cui essa esiste, e pertanto «noi» possiamo introdurre un ordine economico diverso. Si tratta del più indiscutibile e debole utopismo, lo stesso utopismo che giustamente il sig. Ivanov-Razumnik denota come l'errore di Mikhailovsky, che risiede «nel presupposto dogmatico della possibilità di dirigere consapevolmente il corso della storia nel modo desiderato» [vedi sopra]. Una volta rivelato quest'errore, si dovrebbe essere il sig. Ivanov-Razumnik per trasformarlo, poche pagine più avanti, in un presunto *servizio*

82 E' utile notare che questo declino coincide con l'aumento dell'influenza di Kant [tramite Lavrov] sul pensiero teorico russo.

83 Sappiamo già quanto poco conoscesse la storia del socialismo e dell'economia politica dell'Europa occidentale. Come esempio a dimostrazione della misura della sua conoscenza della storia della filosofia e della letteratura, faccio riferimento alla sua affermazione che Pushkin fu affascinato dall'ateismo «come un vero allievo di Voltaire», nel suo periodo di Byron [vol. I, p. 139]. Confido nel fatto che oggi in Russia persino gli allievi di quinta elementare sanno che Voltaire lottò risolutamente contro l'ateismo per tutta la vita. Uno splendido «storico» questo sig. Ivanov-Razumnik!

teorico, battezzandolo con il nome di soggettivismo. Va notato, per inciso, che nell'opera del nostro autore si possono trovare molte di queste trasformazioni inattese. Ecco un altro esempio non meno sorprendente. Abbiamo già visto che, secondo lui, Mikhailovsky non aveva nessun diritto di parlare degli interessi del lavoro in generale, poiché gli interessi delle diverse classi della popolazione lavoratrice possono radicalmente confliggere. Giustissimo; ma ora si legga il seguente passaggio del sig. Ivanov-Razumnik sul nostro più recente populismo, quello del sig. V. Chernov e confratelli:

«Ribellandosi all'interpretazione eccessivamente ristretta del principio di classe da parte del marxismo ortodosso, il narodismo moderno sostiene che gli interessi del proletariato urbano sono strettamente connessi con quelli dei contadini lavoratori [V. Chernov, *Il contadino e l'operaio come categorie economiche*]. In una parola, anche se il narodismo non accetta il "popolo" come un sol tutto, continua ad accettare gli "interessi del lavoro" come un'entità in senso ampio. Certo, nello stesso tempo il vasaio prega Dio per la bella stagione e il contadino per la pioggia⁸⁴, ma questa è un'interpretazione troppo ristretta degli "interessi del lavoro"; se interpretati in senso lato gli interessi del contadino lavoratore, dell'operaio di fabbrica e del "proletario pensante" possono rivelarsi sullo stesso piano. Pertanto il narodismo accetta il principio della lotta di classe, ma cerca di ampliarlo» [vol. II, p. 515].

Subito dopo questo passaggio il nostro autore riconosce le proprie simpatie per il populismo che era rinato «agli albori del XX secolo». Ma qui mi vedo costretto a venire in difesa del defunto Mikhailovsky. Chiedo al sig. Ivanov-Razumnik: questo non è ingiusto? Mikhailovsky non ha affermato, si potrebbe dire in ogni lettera degli articoli in cui ha discusso la questione sociale, che «se interpretati in senso lato gli interessi del contadino lavoratore, dell'operaio di fabbrica e del "proletario pensante" possono rivelarsi sullo stesso piano»? Si può essere d'accordo o meno con Mikhailovsky, a mia volta ho fortemente dissentito, com'è noto, ma come suo risoluto avversario debbo notare che non è corretto dal punto di vista «etico» - e del tutto assurdo da quello *logico* - imputare a Mikhailovsky come *errore* qualcosa che viene considerato un *servizio* del narodismo così felicemente rinato «agli albori del XX secolo». Nel farlo il sig. Ivanov-Razumnik pecca terribilmente contro la «verità come verità» e la «verità come giustizia», e come disputa meravigliosamente nel commettere questo terribile peccato contro la «doppia verità». Gli interessi del contadino lavoratore, dell'operaio di fabbrica e del «proletario pensante» *possono* rivelarsi sullo stesso piano. Molto bene, supponiamolo, ma quando? «Quando interpretati in senso lato». Così il punto non è quali sono effettivamente questi interessi e quale sarà il corso del loro sviluppo futuro, ma quale tipo d'interpretazione verrà adottato [da chi? Dal sig. V. Chernov?], quello ristretto o quello lato. Non è una faccenda della vita ma del pensiero [del sig. V. Chernov], non dell'essere ma della coscienza. Questo è degno dell'utopista più puro e più volgare, di fronte al quale mi chiedo se il nostro autore non sia stato troppo duro sulla «formula di progresso» di Mikhailovsky, perché essa era colpevole *solo* di utopismo. Il sig. Ivanov-Razumnik voleva criticare Mikhailovsky, ma per criticare un autore si deve comprendere più profondamente di lui il significato dei fenomeni che egli ha studiato o tentato di spiegare; non è il caso del sig. Ivanov-Razumnik, che poteva soltanto confondere ciò che era già confuso nelle costruzioni utopistiche di Mikhailovsky. Va da sé che con tale conoscenza a disposizione non si poteva scrivere una storia del pensiero sociale russo di qualche interesse. Proseguiamo.

«Quando un quarto di secolo più tardi, alla metà degli anni '90, Plekhanov cercò di dimostrare a Mikhailovsky la possibilità dell'esistenza di verità "oggettive" nella sociologia e nell'economia e

84 Ma il vasaio e il contadino appartengono necessariamente a due classi diverse? Confonde ogni cosa, sig. Ivanov-Razumnik!

scoprì che “non mi contraddire” è l'*ultima ratio*⁸⁵ del soggettivismo, stava coltivando i mulini a vento della sua immaginazione e mostrando la sua scarsa conoscenza delle teorie dell'autore aspramente criticato ... Mikhailovsky stesso insisteva sempre sull'esistenza delle verità “oggettive” in sociologia che non contraddicono minimamente il suo atteggiamento “soggettivo” verso di esse; nella sua polemica contro Yuzhakov ... dichiarò molto sinceramente che “Non ho mai pensato di rimuovere dalla sociologia la briglia che lega universalmente le forme logiche del pensiero ma, al contrario, ho sempre suggerito di mantenerla ... “. La possibilità della valutazione soggettiva della verità ottenuta in modo oggettivo non contraddice questo» [vol. II, p. 177].

Nel rimproverarmi in questo modo il sig. Ivanov-Razumnik mostra di nuovo – quante volte adesso? - di non aver compreso il punto della mia disputa con Mikhailovsky. Mi era ben noto il suo riconoscimento dell'esistenza di verità oggettive in sociologia, ma il punto non era affatto questo. Sopra, nel capitolo su Belinsky, ho già detto che l'esistenza di tali verità era riconosciuta da tutti i socialisti utopisti senza eccezione, senza però impedire loro d'essere *utopisti*. Erano tali perché credevano che la ricostruzione della società secondo le verità oggettive da loro scoperte dipendesse da loro stessi. Per costringere il sig. Ivanov-Razumnik a comprendere ciò che dico, gli ricorderò ciò che aveva considerato, per breve tempo, un errore di Mikhailovsky. Esso consisteva, a suo parere, «nel presupposto dogmatico della possibilità di dirigere consapevolmente il corso della storia nel modo desiderato», nell'incomprensione che «non possiamo scegliere a volontà i frutti benefici della civiltà europea e rifiutarne quelli pericolosi». Ma non è difficile vedere che un uomo che crede di poter scegliere i frutti benefici a volontà e respingere gli altri, e che pertanto è un tipico utopista, è necessariamente destinato a riconoscere l'esistenza di certe verità oggettive in sociologia. Quali verità? Proprio quelle *in nome delle quali respinge i frutti pericolosi e sceglie quelli benefici*. L'errore di tale uomo *non è che respinge queste verità, ma che non comprende che la società* – per essere più precisi, la classe sociale progressista di ogni dato periodo – *approverà la sua scelta e sarà guidata da essa solo se questa sarà l'espressione soggettiva del corso oggettivo dello sviluppo sociale*. In altre parole, l'errore del soggettivismo, come in generale dell'utopismo, è che mentre considera l'attività cosciente delle persone la *causa* dello sviluppo sociale, non comprende che prima di diventare la sua causa, quest'attività dev'essere il suo *effetto*. E' questo l'errore che ho rimproverato a Mikhailovsky, e che è rimasto incompreso al sig. Ivanov-Razumnik. Quando questi ora mi ripete che Mikhailovsky riconosceva l'esistenza delle verità oggettive in sociologia, mi ricorda la storia sullo spiritualista che esclamava con rabbia:

«La gente dice che siamo acritici sui fenomeni spirituali da noi studiati, ma è del tutto ingiusto; a volte lo spirito di un soldato in pensione ci appare e dice d'essere lo spirito di Platone o Aristotele. Che pensate? Gli crediamo? No, dimostra d'essere Platone; dimostra d'essere Aristotele. Cos'altro potrebbe volere la critica?»

Infine il sig. Ivanov-Razumnik, come persona che non segue pedissequamente i suoi predecessori, introduce il suo emendamento all'individualismo di Mikhailovsky, la cui essenza consiste nel fatto che mentre Mikhailovsky chiedeva all'individuo ampiezza, lui vi aggiunge profondità, e questo con la piena consapevolezza dell'importanza della sua grande scoperta teorica. Che tipo divertente! Ora una parola sulla politica. Il sig. Ivanov-Zabavnik⁸⁶ narra che

«dalla metà degli anni '70 i membri del Narodnaya Volya in generale, e Mikhailovsky in particolare, avevano saldamente affermato la necessità di una sintesi tra “socialismo” e “politica”.

85 L'argomento decisivo.

86 *Zabavnik* = un tipo divertente.

In seguito i marxisti russi degli anni '90 equipararono il sociale con il politico nel dichiarare che "ogni lotta di classe è una lotta politica"; questa era, in forma nuova, un'espressione della proposizione della vecchia Narodnaya Volya – al sociale attraverso la politica! - una proposizione su cui anche il migliore dei Decabristi, Pestel, costruì subito la propria teoria» [vol. II, p. 111].

Come sappiamo, l'idea che ogni lotta di classe è una lotta politica appartiene a Marx. Essa non significa l'equiparazione del «sociale con la politica» né per Marx, né per coloro che hanno iniziato a diffondere le sue idee nella letteratura russa. Certo, negli anni '90, una certa parte di marxisti – i cosiddetti economisti – in effetti equipararono il «sociale» [o piuttosto l'economia] con la «politica», e fu un grande errore che incontrò subito un secco rifiuto di un'altra parte di marxisti russi a cui, per inciso, apparteneva il sottoscritto. E' quindi ingiusto e indegno da parte di uno storico del pensiero sociale russo pensare d'inculpare tutti i marxisti degli anni '90 di tale errore. Ma questo è quanto. Il punto principale è comprendere la natura della sintesi «di socialismo e politica» a cui giunse Mikhailovsky. Ci viene fornito materiale particolarmente prezioso per giudicare su questa «sintesi» dall'articolo di N.Y. Nikoladze, «*La liberazione di N.G. Chernyshevsky*» pubblicato nel numero di settembre 1906 di *Byloye*⁸⁷. L'autore vi racconta che durante i noti negoziati che precedettero questa liberazione, quando cominciò a parlare a Mikhailovsky di certe richieste politiche, ricevette la risposta che «l'umore del partito ora è meno euforico, ed esso è convinto che le riforme politiche porterebbero al potere solo la borghesia, non quelli che amano il popolo, il che non sarebbe progresso ma regresso». Un'eccellente «sintesi di socialismo e politica»! Occorre aggiungere soltanto che questa «sintesi» eccellente era essenzialmente l'umore permanente del partito TV.F.⁸⁸. Così, nel n. 2 del giornale *Narodnaya Volya*, il capo cercò di dimostrare che il popolo non guadagnava niente e perdeva molto da un cambiamento o abolizione del vecchio ordine che rimetterebbe il potere non nelle sue mani ma in quelle della borghesia. M.A. Bakunin, e con lui i populisti degli anni '70, seguì Proudhon nel respingere ogni «politica». I membri di Narodnaya Volya si convinsero che era impossibile fare a meno della «politica», ma poiché non riuscirono a sconfiggere teoricamente Bakunin e il populismo, riconobbero la «politica» solo come un male inevitabile e solo fintanto che la rivoluzione politica coincideva con quella sociale. La loro teoria della «presa del potere» si sviluppava logicamente da qui. Quando la loro convinzione della presa del potere scomparve, iniziarono di nuovo a temere le riforme politiche. Ciò spiega sia quanto disse Mikhailovsky a Nikoladze sul cambiamento d'umore del partito, sia il fatto che in una conversazione egli annunciò d'essere *contro una costituzione*. E che Mikhailovsky fosse incline verso la «sintesi» di Bakunin rispetto alla politica, lo si può vedere anche dalle seguenti parole di una lettera precedente indirizzata a Dostoyevsky relative al racconto *I demoni*:

«Ridi alle idee sulla preferibilità delle riforme sociali a quelle politiche dell'assurdo Shigalev e dello sfortunato Virginsky. Quest'idea è nostra, e sai cosa significa? Per l'«uomo comune», per il Cittadino, per l'uomo che ha gustato i frutti dell'albero della conoscenza del bene e del male, non può esserci niente di più seducente della libertà politica, libertà di coscienza, della parola parlata e stampata, libertà di scambiarsi pensieri (di assemblea politica) e così via. E ovviamente vogliamo questo; ma se tutti i diritti connessi a questa libertà devono soltanto offrirci il ruolo di un fiore luminoso e profumato, non vogliamo questi diritti e questa libertà! Che siano maledetti, se

87 N.r. *Byloye (Il passato)* – giornale storico russo che trattava principalmente della storia del narodismo e dei precedenti movimenti sociali; venne pubblicato dal 1900 al 1904 e dal 1906 al 1907, prima all'estero e poi a San Pietroburgo.

88 N.r. *TV.F. (Narodnaya Volya)* – giornale illegale, organo del Comitato Esecutivo del Narodnaya Volya, pubblicato dal 1879 al 1885.

non solo non ci danno la possibilità di pagare i nostri debiti, ma li aumentano ancora di più!»⁸⁹.

Questa «sintesi» è così splendida che non c'è nessun punto su cui criticarla. E' sufficiente dire soltanto una cosa: molto più tardi – nelle sue *Note letterarie* degli anni '80 – Mikhailovsky ricordò questa sua «sintesi» con orgoglio e la riformulò come segue: «La libertà è una cosa grande e allettante, ma non la vogliamo se, come accaduto in Europa, essa aumenterà soltanto il nostro secolare debito verso il popolo ... Sono fermamente convinto che [nel dir questo] ho espresso una delle idee più intime e sincere del nostro tempo». In tutta onestà va detto che anche i socialisti utopisti dell'Europa occidentale furono incapaci di trovare una sintesi tra il «sociale» e la «politica». Una tale sintesi venne trovata solo da Marx e proprio grazie al fatto di aver abbandonato il punto di vista utopistico.

XVI

Ora conosciamo molto bene il sig. Ivanov-Razumnik. Detto questo il lettore non si meraviglierà se dico di non voler difendere il marxismo dalla «critica» diretta dal nostro storico, che però non posso nemmeno ignorare. Pertanto prestiamogli ascolto, sopprimendo un involontario sospiro d'impazienza e di noia. Il sig. Ivanov-Zabavnik dice: «Agli inizi degli anni '90, con impazienza giovanile, il marxismo ortodosso predicava l'espropriazione del piccolo proprietario terriero, si rallegrava di questo processo "storicamente necessario" ed esaltava l'oste del villaggio e il kulak come "il tipo più elevato di individuo umano" (Plekhanov, Struve) ... » [vol. II, p. 511]. Il nostro «storico» imparziale qui ripete lo stesso rimprovero assurdo che il defunto S.N. Krivenko fece contro di noi. A suo tempo questo rimprovero suscitò una buona dose di ridicolo da parte mia diretta al nostro stimato avversario. Ora sono perfettamente calmo, considerandolo soltanto un documento umano che caratterizza i dispositivi «storici» del sig. Ivanov-Razumnik. Non c'è bisogno di dire che non è mai capitato al sig. Struve o a me di «esaltare» l'oste e predicare l'espropriazione del piccolo possidente; ma ricordo che accadde al sig. Struve e a me, parlando delle opere dei romanzieri narodniki, di porre attenzione al fatto, spesso ricordato in queste opere nei colori più vividi, che il kulak a volte è l'individuo più rilevante del villaggio. Il nostro «individualista» evidentemente considera quest'idea un grande crimine, ma se anche avesse ragione – non lo credo – non è il sig. Struve o me che si deve processare, ma i nostri romanzieri populistici: sono stati loro i primi ad avanzare quest'idea. Procediamo. Il sig. Ivanov-Zabavnik osserva che per lui è impossibile esporre in dettaglio la dottrina del marxismo ortodosso russo, ma dimentica di aggiungere che per compensare questa lacuna ha distorto in modo molto accurato non soltanto quello russo, ma anche il marxismo dell'Europa occidentale. Così, già nel vol. I, della sua «storia» [p. 297] attribuisce ai marxisti russi la teoria del «profitto economico come *primi motoris* [prima forza motrice] del processo storico». Già nel mio libro *Lo sviluppo della concezione monista della storia*, obiettando al sig. Kareyev, mostravo in dettaglio quanta volgarità «filistea» è necessaria per confondere il concetto di *profitto* con quello di *rapporto economico*, il cui sviluppo, secondo l'insegnamento del materialismo storico, condiziona lo sviluppo della società, e *tramite questo*, lo sviluppo dei concetti e dei sentimenti umani. Nello stesso libro mostravo anche che i sentimenti, il cui sviluppo è condizionato da quello dei rapporti economici, includono non solo i cosiddetti sentimenti egoistici ma anche quelli più altruistici. Se il sig. Ivanov-Razumnik ci attribuisce ora, tredici anni dopo la comparsa del mio libro, la dottrina del «profitto» come prima forza motrice del processo storico, ciò

⁸⁹ *Opere di Mikhailovsky*, vol. II, p. 306, San Pietroburgo, 1888, II edizione.

mostra soltanto quanto si sia poco preparato per il suo ruolo di storico del pensiero sociale russo. Il sig. Ivanov-Razumnik sostiene che i socialdemocratici russi degli anni '80 e '90 ritenevano [seguendo Belinsky] che la libertà politica in Russia verrebbe raggiunta solo con l'emergere di una forte e unita borghesia [vol. II, p. 121]. Come suo solito, anche qui ha esposto la questione in modo non del tutto corretto. Gli allievi russi di Marx consideravano l'idea di Belinsky davvero splendida, comprovante che il furioso Vissarion aveva di nuovo rotto – e ora molto più preparato che agli inizi degli anni '40 – con il socialismo utopistico. Ma conoscendo la teoria di Marx non potevano accontentarsi di una dichiarazione così vaga sulla «borghesia». Analizzarono i rapporti economici russi e dichiararono che solo lo sviluppo di questi rapporti avrebbe condotto a un cambiamento del vecchio ordine. Questa loro profezia è stata brillantemente confermata dalla storia, non da quella scritta dal sig. Ivanov-Zabavnik, ma da quella che effettivamente ha avuto luogo. Nel predire un preciso corso di sviluppo dei nostri rapporti economici, ovviamente si resero conto, senza nascondere a loro stessi né agli altri, che questo sviluppo avrebbe posto sulla scena storica due nuove classi: la borghesia e il proletariato, ma non sostennero affatto, come dice il nostro «storico» per loro conto a p. 128 del vol. II, che la borghesia sarebbe divenuta la forza decisiva nell'arena storica. Al contrario, lo sarebbe diventato il proletariato. Se il sig. Ivanov-Razumnik si fosse meglio preparato per il suo ruolo di storico del pensiero sociale russo, avrebbe saputo che questa convinzione era stata da loro espressa non solo nelle opere scritte per il pubblico russo, ma anche in dichiarazioni indirizzate ai loro compagni euro-occidentali. Così accadde nel luglio del 1889 a Parigi, si potrebbe dire davanti al mondo civile, in connessione con un'occasione piuttosto solenne⁹⁰. Ma tutto ciò cosa interessa al nostro «storico»? Ha sviluppato il suo «metodo soggettivo» che gli permette di rappresentare con la coscienza tranquilla non la «verità» vera, ma quella immaginata, quella che avrebbe dovuto essere secondo la sua opinione. Anch'egli «inizia con un'utopia»! Ecco un altro interessante esempio di come applica il suo «metodo soggettivo».

«I marxisti si sono ritrovati in una posizione ancor più delicata sulla questione del loro atteggiamento verso la crescita della borghesia e l'espropriazione del piccolo produttore», egli dice. «Non c'è dubbio che se il marxismo avesse cercato d'essere rigorosamente coerente, avrebbe dovuto liberarsi del suo atteggiamento bifronte verso gli espropriatori e gli espropriati. Eppure anche Beltov – Plekhanov teme d'affrontare la questione da che parte dovrebbe stare il marxismo, quella del kulak espropriatore o quella del contadino espropriato. Beltov crede che si possa rimanere innocenti e acquisire capitale: da un lato si deve cercare d'evitare che i contadini siano espropriati dalla terra, ma, dall'altro lato, questo non ritarda affatto il fatale processo di disfacimento della comune e la differenziazione delle classi, “al contrario, ne sarà accelerato” (*La concezione monista della storia*, 1895, p. 261). In altre parole, per bontà del cuore, si deve evitare il processo d'espropriazione, sapendo in anticipo che ciò non solo non fermerà, ma accelererà il processo di disgregazione. Questo è molto confortante, anche se non sufficientemente logico» [vol. II, p. 360].

Ancora una volta tutto questo è un'assurdità totale. Io dicevo: «L'unica vera tendenza del villaggio comunitario è *quella al disfacimento*, e quanto migliori sono le condizioni dei contadini, tanto prima si smembrerà. Inoltre questo disfacimento può aver luogo in condizioni che sono *più o meno vantaggiose per la popolazione*»⁹¹. Mi permetto di pensare che ciò sia, in primo luogo,

90 N.r. Plekhanov si riferisce al suo discorso al Primo Congresso della Seconda Internazionale a Parigi (14-21 luglio, 1889), in cui disse: «Il movimento rivoluzionario in Russia può trionfare solo come movimento dei lavoratori» (vedi il vol. I di quest'edizione).

91 *Lo sviluppo della concezione monista ecc.*, II ediz., San Pietroburgo 1905, p. 226. Cito quest'edizione perché non ho

sufficientemente logico, e in secondo luogo, sufficientemente popolare perché anche il sig. Ivanov-Razumnik possa comprendermi. Ma accanto a queste righe ce ne sono altre che possono oltrepassare la comprensione del nostro «storico». Ora devo citarle e spiegarle, sempre pronto a venire in aiuto del mio vicino. Obiettando alla brillante idea di Krivenko che se volevamo essere logici, avremmo dovuto diventare tavernieri, - sappiamo già che quest'idea ha fatto un'impressione estremamente forte sul sig. Ivanov-Razumnik – sostenevo, al contrario, che nel villaggio saremmo sempre dalla parte dei poveri. Consapevole dello stupore che quest'affermazione suscitava nel mio avversario, ho impostato le sue possibili obiezioni e le mie inevitabili risposte nella seguente forma di dialogo:

«Ma se lo vuole fare [cioè difendere il povero], deve cercare d'ostacolare l'espropriazione dalla sua terra! *Va bene, ammettiamolo: questo è ciò che deve cercare di fare.* "Ma ciò ritarderà lo sviluppo del capitalismo". *No, non lo ritarderà affatto.* Al contrario ne sarà accelerato. I signori soggettivisti immaginano ancora che il villaggio comunitario "di per sé" tenda a trasformarsi in qualche forma superiore". Sbagliano»⁹².

E in effetti hanno sbagliato. Già al principio degli anni '80 il sig. Lichkov mostrava che la comune era prossima al crollo proprio dove i contadini valutavano il terreno, cioè dove esso produceva reddito maggiore. Quest'idea è stata confermata assolutamente da tutto quanto i nostri specialisti hanno trovato sulla posizione dell'economia contadina russa. Ho rilevato questo fenomeno ne *Le nostre divergenze*, uscito nel 1885⁹³, e già da allora mi era del tutto chiaro che la rovina dei contadini, ritardando o addirittura fermando lo sviluppo delle sue forze produttive, stava ostacolando lo sviluppo del capitalismo in Russia. In considerazione di ciò è facile vedere come potevo considerare le persone perspicaci che mi consigliavano, nell'interesse della logica, di diventare taverniere o kulak. E' facile anche comprendere che non potevo considerare l'espropriazione dei contadini dalla terra come un fattore di promozione dello sviluppo delle forze produttive e di conseguenza, nelle condizioni in questione, anche del capitalismo. Ecco perché ero del tutto coerente quando nel mio opuscolo *Sulla lotta contro la fame*, indicavo che era essenziale aumentare l'area del possesso contadino della terra. Pertanto non mi contraddicevo affatto nel dire a S.N. Krivenko che dovevamo lottare contro l'espropriazione dei contadini dalla terra. Mi era anche altrettanto chiaro che lo si poteva fare in modi diversi; quello suggerito da Mikhailovsky e Krivenko - «le condizioni giuridiche della comune» - mi sembrava un'assurda interferenza con la vita popolare che avrebbe non soltanto dilazionato lo sviluppo delle forze produttive, ma peggiorato la posizione dei contadini e aumentato il potere del kulak nel villaggio. Ero contro questo consolidamento del cuore e dell'anima, un fatto che ho espresso, *inter alia*, nel mio libro *Sul monismo*. Proprio perché si poteva lottare in diversi modi contro l'espropriazione dei contadini dalla terra, non ero affatto d'accordo, nel dialogo con il mio avversario, sul bisogno incondizionato di tale lotta, ma dicevo: ammettiamo di cercare d'impedire che i contadini vengano privati della terra. Le parole «ammettiamo» significavano che avremmo cercato d'impedire che i contadini fossero privati della terra non nei modi che avrebbero ritardato lo sviluppo delle forze produttive, ma nei modi che l'avrebbero promosso. E' tutto, facilissimo da comprendere; ma evidentemente non per tutti. Già ne *Le nostre divergenze* prevedevo che sarebbe venuto il tempo, nello sviluppo della nostra comune, in cui la sua disgregazione, vantaggiosa per lo strato più ricco dei contadini, sarebbe divenuta vantaggiosa anche per i poveri del villaggio, per i quali è

la prima sotto mano, ma il passaggio che c'interessa è rimasto invariato.

⁹² *Ibid.*, pp. 225-26.

⁹³ N.r. Vedi vol. I, della presente edizione.

economicamente impossibile condurre una fattoria indipendente. I fatti mostrano che il tempo è già venuto in molte aree della Russia; ne segue che, sul problema del destino della comune, la mia logica soggettiva non contrastava con la logica oggettiva della vita. Il nostro «storico» continua a commentare sull'insegnamento dei marxisti «ortodossi».

«Peggiori sono le cose, meglio è», egli dice. «Più il capitalismo cresce forte, più rapidamente crollerà; peggiore diventa la vita degli espropriati, meglio è per lo sviluppo dell'auto-disintegrazione capitalistica. In una parola, peggiori sono le cose per gli individui reali, meglio è per la società nel complesso; in forma convenzionale, questa è la principale proposizione del marxismo ortodosso» [vol. II, p. 303].

Dopo quanto detto, posso limitarmi a una sola osservazione: il marxismo «ortodosso» può essere esposto soltanto nella forma convenzionale che Nordau chiama «menzogna convenzionale», diffusa a suo tempo su di noi a piene mani dai narodniki e dai soggettivisti. Ora il nostro «storico» ha deciso di riscaldarla. Bene! Lasciamo che chi gradisce questo piatto ne mangi a piacimento. Il sig. Ivanov-Zabavnik ci rimprovera di disprezzare l'«individuo etico» e «di amare uno che non è il nostro prossimo». Egli fulmina:

«Per il marxismo, la “classe” ha giocato il ruolo dell' “uomo astratto” per il quale sentiva il suddetto amore per “uno che non è il nostro prossimo” ... non sorprende poi che *il bene di una determinata classe* sia venuto alla ribalta nel marxismo, e che gli interessi dei singoli individui siano subordinati a questo bene. Sul terreno della lotta di classe il marxismo ha creato del tutto logicamente un capro espiatorio alla “disintegrazione” definitiva dei contadini russi, e ha chiesto l'espropriazione dei piccoli produttori in nome della fioritura dell'industria, che era, comunque, soltanto un mezzo, non un fine; in ciò si faceva sentire un coerente anti-individualismo». [vol. II, p. 373].

E' inutile mettere in discussione questo, ma è utile porvi l'attenzione per una caratterizzazione del sig. Ivanov-Razumnik che sarebbe incompleta se trascurassimo il seguente tratto distintivo.

«Non vorremmo, tuttavia», dice con riserva il sig. Ivanov-Razumnik, «essere presi per avversari assoluti della dottrina marxista; vorremmo quindi ricordare ancora al lettore che quanto detto sopra si riferisce al marxismo ortodosso estremo, di cui non erano affatto responsabili le persone più eminenti degli anni '90. Inoltre, riconosciamo pienamente i grandissimi servizi del marxismo, la sua influenza benefica e vivificante sul pensiero critico dell'intelligenza russa» [vol. II, p. 375].

Tale riserva mi ha fatto ricordare le parole di Hegel: «la ragione è tanto furba quanto è potente» e mi dico: a volte anche l'irragionevolezza rivela considerevole astuzia. La *riserva* del sig. Ivanov-Razumnik evidentemente intendeva agire da *scusa*: se qualcuno volesse, riferendosi alle opere dei marxisti russi, rimproverare il nostro «storico» di distorcere la verità, questa obietterebbe: «ma io stessa ho detto “di cui non erano affatto responsabili le persone più eminenti”, ecc. Moto sottile! Ma questa sottigliezza non mi disturba⁹⁴. Senza indagare tra quali marxisti mi pone il nostro «storico», tra gli eminenti o nei ranghi, sostengo che nella sua cosiddetta storia distorce sistematicamente le mie idee, ma anche quelle del sig. Struve [*primo periodo*] che, ovviamente, non ha mai esaltato i tavernieri, e quelle di Marx ed Engels che, ovviamente, appartengono agli eminenti marxisti euro-occidentali. Ecco un esempio.

⁹⁴ Mi disturba tanto meno perché, come ci si potrebbe aspettare, in seguito il sig. Ivanov-Razumnik dichiara di nuovo con coraggio che «tutti marxisti ortodossi credevano che peggiori sono le cose, meglio è» [vol. II, pp. 385-86]. Quindi è evidente che la *riserva* in effetti non è che una *scusa*.

«La teoria del crollo e la teoria del pauperismo del marxismo ortodosso, la teoria della pauperizzazione delle masse e la teoria del crollo del capitalismo erano le proposizioni più anti-individualistiche di questa teoria, basate sul principio «peggiori sono le cose, meglio è». Lasciamo che le masse impoveriscano, che il capitale si concentri in poche mani, lasciamo che le crisi gettino in mare centinaia di migliaia di lavoratori, tutto va per il meglio in questo migliore dei mondi possibili: prima il sistema capitalistico raggiunge l'apice della sua evoluzione, prima inizierà a discendere dall'apice nelle nebbie remote del futuro (per inciso, questo «remoto futuro» per Marx ed Engels era soltanto mezzo secolo), prima saranno create nuove e migliori forme di vita» [vol. II, p. 376]

Il riferimento a Marx ed Engels dimostra che, secondo il nostro autore, non erano soltanto i marxisti comuni che aderivano al principio «peggiori sono le cose, meglio è». Di fatto Marx ed Engels non aderirono mai a questo principio, o alla «teoria della pauperizzazione delle masse», o alla «teoria del crollo» nella forma che venne attribuita a queste due teorie dagli avversari del marxismo. Forse, in effetti, solo M.A. Bakunin, nemico giurato del marxismo, poteva essere accusato di aderire al principio e alle teorie in questione [lo ripeto, *nella forma attribuitagli dai nemici del marxismo*]. Ma su questo punto, con i critici di Marx, si affermò definitivamente la «menzogna convenzionale» che Marx fosse pienamente responsabile di tale principio e tali teorie, così che, nel ripetere questa «menzogna convenzionale», il nostro autore non dà nessun contributo «proprio», ma ripete semplicemente ciò che altri hanno detto, cercando d'essere «come tutti gli altri». Nel ripetere gli argomenti dei «critici» di Marx, non è in grado di considerarli criticamente, non pensa mai di chiedersi se almeno alcuni di questi argomenti non significhino una rottura con il socialismo e un ritorno al punto di vista dei teorici borghesi. Al contrario, li ripete entusiasticamente e, ascoltandoli dal sig. Struve, per esempio, ne dimentica prontamente i suoi precedenti peccati, anche se immaginari, connessi all'«esaltazione dei tavernieri». Il nostro sostenitore del «socialismo russo» saluta con entusiasmo gli argomenti più *borghesi* dei sigg. «critici», in particolare del sig. Struve (*secondo periodo*), contro il marxismo, che riassume dicendo:

«Il grande scisma dell'intelligenza russa degli anni '90 condusse ... al disfacimento del marxismo ortodosso e alla fine del narodismo ortodosso; il narodismo perì sotto i colpi del marxismo, e il marxismo si è disgregato a causa delle sue contraddizioni interne! Il marxismo ortodosso si basa sul «capovolgimento di Hegel»; l'instabilità di questo fulcro originario è stata chiaramente mostrata dalla tendenza critica del marxismo: è sufficiente una leggera spinta per far schiantare pesantemente il capovolgimento di Hegel, trascinando il marxismo ortodosso che in vano tentò d'aggrapparsi all'«empirio-criticismo» di Avenarius» [vol. II, p. 447].

«Il sogno è brutto, ma Dio è misericordioso», dice il popolo russo. Gli argomenti dei profondi «critici» di Marx non scossero nulla della teoria dell'autore del *Capitale*, mostrando soltanto quanto poco riuscirono a capirlo. Gli strumenti «critici» del sig. Ivanov-Razumnik sono molto curiosi; secondo lui il marxismo ortodosso poggia su Hegel capovolto. Dopo aver attribuito tale fulcro «instabile» al marxismo, nota poi con soddisfazione che il marxismo crollava con una leggera spinta. Da dove proviene il capovolgimento di Hegel? Marx diceva che la dialettica di Hegel fornisce, in linea generale, una rappresentazione vera del processo di sviluppo della realtà ma, a causa della sua natura idealistica, la rovescia. E' quindi necessario capovolgere questa rappresentazione, rimetterla sui piedi, cioè rendere materialistica la dialettica. Era questa l'idea di Marx. Chiunque non sia d'accordo ha tutto il diritto di criticarla, ma il nostro autore sceglie di limitarsi a distorcerla: *l'ha capovolta* e ha scritto che il marxismo si fondava su Hegel capovolto. Ho già detto che a volte l'irragionevolezza rivela un bel po'

d'astuzia. Ascoltiamo.

«Nel 1895, come sappiamo, apparve il sensazionale libro di Beltov-Plekhanov *Lo sviluppo della concezione monista della storia*», scrive il nostro autore; «che non è altro che una parafrasi delle idee di Engels del famoso *Anti-Dühring*, integrate dalla ricerca storica sulla genesi del “socialismo scientifico”. Possiamo accantonare la questione del valore di questa ricerca, dato che siamo interessati principalmente alla filiazione delle idee filosofiche, e in questa sfera Plekhanov segue semplicemente Engels alla lettera. Per i marxisti russi Engels era la legge e il profeta. Oggi non ci possono essere due opinioni sul valore filosofico del “sistema” di Engels: come sappiamo si è basato su Hegel e ha interpretato ed emendato il grande filosofo tedesco in modo tale che quest'ultimo si dev'essere spesso rivoltato nella tomba ... Nella letteratura filosofica tedesca il “sistema” di Engels è stato da tempo valutato come una nullità filosofica, così che confutarlo in dettaglio, scrivere un *Anti-Engels* sarebbe soltanto una perdita di tempo improduttiva» [vol. II, p. 450].

Nella pagina successiva, nella nota, il sig. Ivanov-Razumnik dichiara in modo condiscendente: «In segno di rispetto per i servizi di Plekhanov preferiamo non dire nulla sulla serie di articoli in difesa del materialismo volgare raccolti in seguito nel suo libro *Una critica dei nostri critici*: semplicemente non resistono alla critica ... ». Rispetto alla questione personale mi trovo costretto a fare alcune osservazione al mio benevolo critico. In primo luogo mi dispiace che egli, evidentemente, avendo ogni opportunità di confutare l'essenza della base materialistica del marxismo, si limiti al «capovolgimento di Hegel»; ciò fa sembrare il suo argomento molto superficiale. Se poi esso appare come risultato dei miei «servizi», sono persino disposto a pentirmi fortemente di questi «servizi».

In secondo luogo, se opponendomi ai nostri «critici» ho predicato il materialismo, non c'era nessun motivo per dire, come ha fatto il sig. Ivanov-Razumnik, che il marxismo ortodosso era in grado di porre a sua difesa solo un vano tentativo «d'aggrapparsi all'*empiriocriticismo* di Avenarius».

In terzo luogo, se le mie idee filosofiche sono solo una parafrasi delle idee filosofiche di Engels, perché le chiama materialismo volgare? Non sa che c'è una grande differenza tra ciò che viene chiamato materialismo volgare, da un lato, e il materialismo di Engels dall'altro?

In quarto luogo, se il sig. Ivanov-Razumnik crede che Engels «interpretasse ed emendasse» male il grande idealista tedesco, avrebbe dovuto dimostrarlo e non limitarsi a una semplice dichiarazione d'opinione. Dopo tutto non siamo nella posizione di poter controllare se davvero Hegel si «rivolta» nella tomba, e se sì, se perché «Engels lo ha interpretato ed emendato» male. O forse il nostro autore ha preferito lasciare la sua dichiarazione infondata per rispetto ai “servizi” di Engels?

In quinto luogo, è del tutto vero che l'atteggiamento dell'odierna letteratura filosofica tedesca verso il materialismo di Engels e di Marx è totalmente negativo, ma ciò in nessun modo m'impedisce di considerare tale materialismo l'unica filosofia corretta. Per questo il nostro autore avrebbe dovuto lodarmi piuttosto che biasimarmi. Se il sig. Ivanov-Razumnik ripete dopo Herzen che «il filisteismo è convenzionalità»; se «il credo del filisteismo e il suo obiettivo è essere come tutti gli altri» [vol. I, p. 15], che male c'è nel fatto che in filosofia non mi sforzo di «essere come tutti gli altri», non tendo verso la convenzionalità? E questo non mostra che anche noi, «gli ortodossi», siamo estranei a ciò che il nostro autore considera i punti positivi dell'«individualismo»?

In sesto luogo, invito le persone che conoscono bene la filosofia a decidere cosa sia il mio articolo verso Marx ed Engels: quello di uno *schiaivo* che segue i suoi padroni o quello di un *allievo* che consapevolmente si fa paladino dei principi a cui giunsero i suoi maestri. Invito gli stessi a decidere la misura in cui i miei articoli filosofici siano una semplice parafrasi della Prima Parte dell'*Anti-Dühring* di Engels. Insisto categoricamente che il sig. Ivanov-Razumnik, che ovviamente non comprende né me,

né Marx o Engels, non possa essere incluso fra i degni conoscitori.

In settimo luogo, se il nostro autore avesse la minima inclinazione per il pensiero critico, non si sarebbe limitato a indicare l'atteggiamento negativo degli odierni «filosofi» tedeschi verso il materialismo, ma si sarebbe chiesto le ragioni di tale atteggiamento. Se avesse inoltre studiato attentamente la questione, probabilmente si sarebbe reso conto che detto atteggiamento è prodotto da cause che non hanno niente in comune con la «pura» verità filosofica. La filosofia idealistica contemporanea non soltanto in Germania ma in tutto il mondo civile è la filosofia della borghesia [«filisteismo»!] nel periodo della sua decadenza. In quanto estraneo al «filisteismo», non sono incluso in questa decadenza filosofica, orgoglioso del fatto che le mie idee filosofiche non sono di gradimento agli odierni decadenti della filosofia.

So che il sig. Ivanov-Razumnik s'oppone fortemente all'idea che la lotta di classe in atto nell'odierna società può avere un'influenza positiva o negativa sullo sviluppo delle concezioni filosofiche, ma anche al riguardo è privo di fondamento, limitandosi, come d'abitudine, a stridule dichiarazioni d'opinione, non sospettando nemmeno che, nel dichiarare l'indipendenza del *pensiero* filosofico dall'essere sociale, contraddice i pochi granelli di verità che sembrano penetrati nella sua concezione del mondo. Così, per esempio, segue Mikhailovsky nel riconoscere che i grandi personaggi non appaiono dal nulla, ma sono creati dalla vita sociale loro circostante. Ma per i filosofi, in particolare per gli odierni idealisti, evidentemente fa un'eccezione: questi saggi uomini riveriti appaiono dal nulla. «Oggi» ce ne sono molti [anche fra coloro che falsamente si considerano marxisti] che lo credono; io non vi appartengo. Considero del tutto vere le parole di Hegel che la filosofia sia l'espressione della sua epoca nel pensiero [*seine zeit in gedanken erfassen*]. Quando analizzo un dato pensiero non posso astrarmi dai rapporti economici e dalla lotta di classe caratteristici di quel periodo, e credo che se decidessi di farlo ciò darebbe ai miei argomenti la «ristrettezza di forma» e la «superficialità di contenuto» tipiche del filisteismo.

E' tempo di concludere. Il sig. Ivanov-Razumnik dichiara che il popolo russo è «forse» l'ultimo filisteo del mondo; lo fa perché l'intelligenza russa gli sembra essere la più permeata di spirito «individualistico», ma cos'è l'«individualismo» dell'intelligenza russa? Uno degli «uomini superflui» di Turgenev dice: «I russi, nella vita non hanno altro compito che sviluppare la loro personalità, così, bambini appena cresciuti, la stiamo già sviluppando questa nostra disgraziata personalità». In ciò c'è parecchia verità. Gli intellettuali russi si sono impegnati molto sui problemi dell'«individualismo» in generale, per questo motivo gli sono sempre state precluse le strade dell'attività sociale e politica. Come dice il proverbio, «non tutti i mali vengono per nuocere», e questo intenso sviluppo della personalità ha portato l'intelligenza russa a superare quella dell'Europa occidentale nelle sue idee su alcune questioni dei rapporti personali⁹⁵. Comunque, anche se tutti i mali non vengono per nuocere, non significa che il male sia di per sé necessario. Il fatto che le strade verso l'attività sociale e politica erano chiuse all'intellettuale russo, derivava dall'arretratezza dei nostri rapporti sociali che rendeva gli intellettuali, così presi dalle questioni della personalità, degli utopisti. Non sorprende, pertanto, che il nostro utopismo russo fosse sempre intriso di spirito «individualistico», e dal tempo di Mikhailovsky fosse interamente immerso in questo spirito. Nel dire questo, non voglio affatto biasimare l'intelligenza russa, ma indico soltanto le condizioni oggettive del suo sviluppo e, lo ripeto,

⁹⁵ Si dice che il cuoio russo, così rinomato sul mercato mondiale, deve la sua superiorità universalmente riconosciuta al fatto che in Russia il bestiame è di gran lunga più mal nutrito e in generale vive in peggiori condizioni igieniche che in altri paesi. Se questo è vero, la ragione della superiorità del cuoio russo ricorda in parte [quindi non di somiglianza completa] il perché, noi intellettuali russi, siamo superiori a quelli occidentali sui problemi dei rapporti personali: la nostra matrigna storia ci ha nutriti male.

fra esse quella più importante era l'arretratezza dei rapporti sociali. Questa condizione spiega sia i punti di debolezza che di forza del nostro «individualismo»; nell'impegnarsi molto sulla personalità, l'intellettuale progressista russo non smise mai di simpatizzare anima e corpo con le masse: fu questa simpatia a suscitare il suo appassionato interesse per il socialismo utopistico. Ma i tempi cambiano, così come lo stato dei nostri rapporti sociali. Il battito della vita economica del paese ha iniziato gradualmente ad affrettarsi, le vecchie fondamenta economiche a collassare; sono apparse nell'arena storica nuove classi sociali, e tra queste è iniziata la lotta la cui influenza caratterizza tutta la vita sociale e intellettuale dell'Europa occidentale degli ultimi tempi. Mentre nella sfera politica queste nuove classi confliggenti avevano certi comuni interessi a cambiare il vecchio ordine sociale, l'esistenza di questi interessi comuni – per inciso, non sempre adeguatamente compresi dalle parti – non pose fine alla necessità di demarcazione nella sfera dell'ideologia, che iniziò in Russia a opera degli ideologi progressisti della borghesia negli anni '90 con il nome di «critica di Marx»⁹⁶. Da quando ha iniziato questa demarcazione, l'«individualismo» dell'intelligenza ha cominciato ad assumere una nuova tonalità, in precedenza del tutto estranea: è *diventata borghese*. Simpatizzando in precedenza con le *masse* sofferenti in modo così sincero, ora ha cominciato a percepire che i suoi interessi non corrispondono affatto ai loro, iniziando a guardarle dall'alto in basso, accusandole di ciò che ormai è senza dubbio il suo peccato: *di filisteismo*. Questo è anche il modo in cui si è gradualmente sviluppato il punto di vista del sig. Ivanov-Razumnik, il quale immagina il suo «individualismo» essere molto prossimo a quello di Mikhailovsky; essenzialmente è lo stesso eccetto il fatto che è passato attraverso la prova del fuoco della critica e ha ricevuto una corretta giustificazione filosofica. Abbiamo già visto che il sig. Ivanov-Razumnik ritiene di aver fatto soltanto un importante *emendamento* all'«individualismo» di Mikhailovsky: questi richiedeva «ampiezza» dell'individuo, mentre il sig. Ivanov-Razumnik anche la «profondità». Sappiamo che si tratta soltanto di «verbalismo». In effetti l'«individualismo» del sig. Ivanov-Razumnik ha acquisito un *contenuto interno* del tutto diverso, definito dalla sua proposizione già nota:

«L'errore di Herzen era di vedere l'anti-filisteismo in un gruppo di classe e stato sociale, mentre essi sono sempre la folla, le masse grigie con ideali, aspirazioni e concezioni mediocri; *singoli individui di tutte le classi e gli stati, dipinti in modo più o meno brillante compongono il gruppo non di classe né stato sociale dell'intelligenza, la cui caratteristica principale è proprio l'anti-filisteismo*» [corsivo nell'originale, vol. I, pp. 375-76].

Il defunto Mikhailovsky non avrebbe lodato queste parole. Era un utopista; non comprese che la liberazione delle masse poteva essere solo una faccenda delle stesse masse; non comprese l'unico significato della loro attività storica, ma non dispregiò affatto le masse. Pertanto il nostro sig. Ivanov-Razumnik «brillantemente dipinto» in tonalità filisteo – o forse super-filisteo? - sbaglia nell'aggrapparsi alle falde della giacca di Mikhailovsky; ma d'altro lato si deve ricordare di nuovo ciò che abbiamo detto sopra: nel momento attuale, per difendere la loro posizione, gli ideologi della borghesia spesso sfruttano i punti deboli del socialismo utopistico. E' la già nota ironia della storia delle idee, l'ironia che Proudhon voleva adorare.

⁹⁶ Molti di questi ideologi per un certo periodo si consideravano marxisti, per quale motivo, al momento, è una questione che non ci riguarda. La cosa importante è che una delle ragioni della necessità di demarcazione era che per un certo periodo figuravano come marxisti. Una tale «anomalia» poteva essere soltanto temporanea.

INDICE DEI NOMI

Nome	Pagina
Aksakov	24
Almaviva	3
Aristotele	42
Avenarius	48,49
Babeuf	21n
Bakunin	26,43,48
Bastiat	31
Bauer	18n,40
Belinsky	1, 14, 17, 18, 19, 20, 21, 29, 32, 33, 35, 37, 38, 40, 42, 45
Bernstein	15, 16
Blanc Louis	21, 28n, 32
Buonarroti	3, 8
Byron	40n
Cavour	3
Chernov	41
Chernyshevsky	22, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 40, 43
Chevet	31
Colquhoun	23
Cuvier	4
Danton	3, 8
Dostoyevsky	21, 28, 43
Dühring	7n, 49
Enfantin	20
Engels	7n, 10, 18n, 19, 23, 32, 34n, 35, 47, 48, 49, 50
Feuerbach	1, 32, 33, 40
Fichte	17
Figaro	3
Fourier	18, 30, 31, 32
Garibaldi	3
Goethe	3, 8, 13
Gogol	8n
Griboyedov	16n, 30n
Guizot	12
Haxthausen	30, 31

L'ideologia del nostro odierno filisteo

Nome	Pagina
Hegel	13,18,20n,28,32,33,36n,38,40,48,49
Herzen	1,2,3,4,5,7,8,9,10,12,13,14,15,16,22,23,24,25,26,27,28,29,35,37,38,51
Ivanov-Razumnik	1,2,4,5,6,7,8,9,10,11,12,13,14,15,16,17,18,20,21,22,26,27,28,29,30,31,32,34,35,36,37,38,39,40,41,42,44,45,46,47,48,49,50,51
Kant	40n
Kareyev	1,44
Khnmyakov	26n,28
Kovalyov	8
Krivenko	44,46
Krylov	14
Lassalle	10
Lavrov	11,12,35,37,40
Lermontov	9n
Lichkov	46
Marx	10,15,16,18n,19,21,22,26,32,33,34,35,36n,43,44,45,47,48,49,50,51
Mazzini	3
Mefistofele	7
Michelet	24
Mikhailovsky	11,21,23,35,37,38,39,40,41,42,43,44,46,50,51
Mill	7,35
Mirabeau	3,8,10
Molchalin	15,16n
Narodnaya Volya	43
Nicola I	9
Nikoladze	43
Nordau	47
Ochakov	30,31
Ogarev	30
Onegin Eugene	10n
Ovsyaniko-Kulikovsky	14n
Owen	18,22,23,32
Pestel	43
Petrashevsky	29n
Pietro I	24,26
Platone	42
Plekhanov-(Beltov)	7n,41,44,45,49
Proudhon	1,6,31,43,51
Pushkin	10n,40n
Radishchev	22
Raffaello	3

L'ideologia del nostro odierno filisteo

Nome	Pagina
Rakhmetov	30
Ravelin	28
Ricardo	34,35
Rodbertus	34,35
Rousseau	3,8
Saint-Simon	18,30,31
Samarin	28
Schelling	17
Schiller	3,8
Shigalev	43
Sieyes	2,10
Sismondi	23
Slavi	23
Sovremennik	30
Sovremenny Mir	1
Spencer	35n
Strakhow	15
Struve	44,47
Sumarokov	35
Tolstoi	28
Virginsky	43
Voltaire	3,8,21,30,31,35,40n
Yuzhakov	42