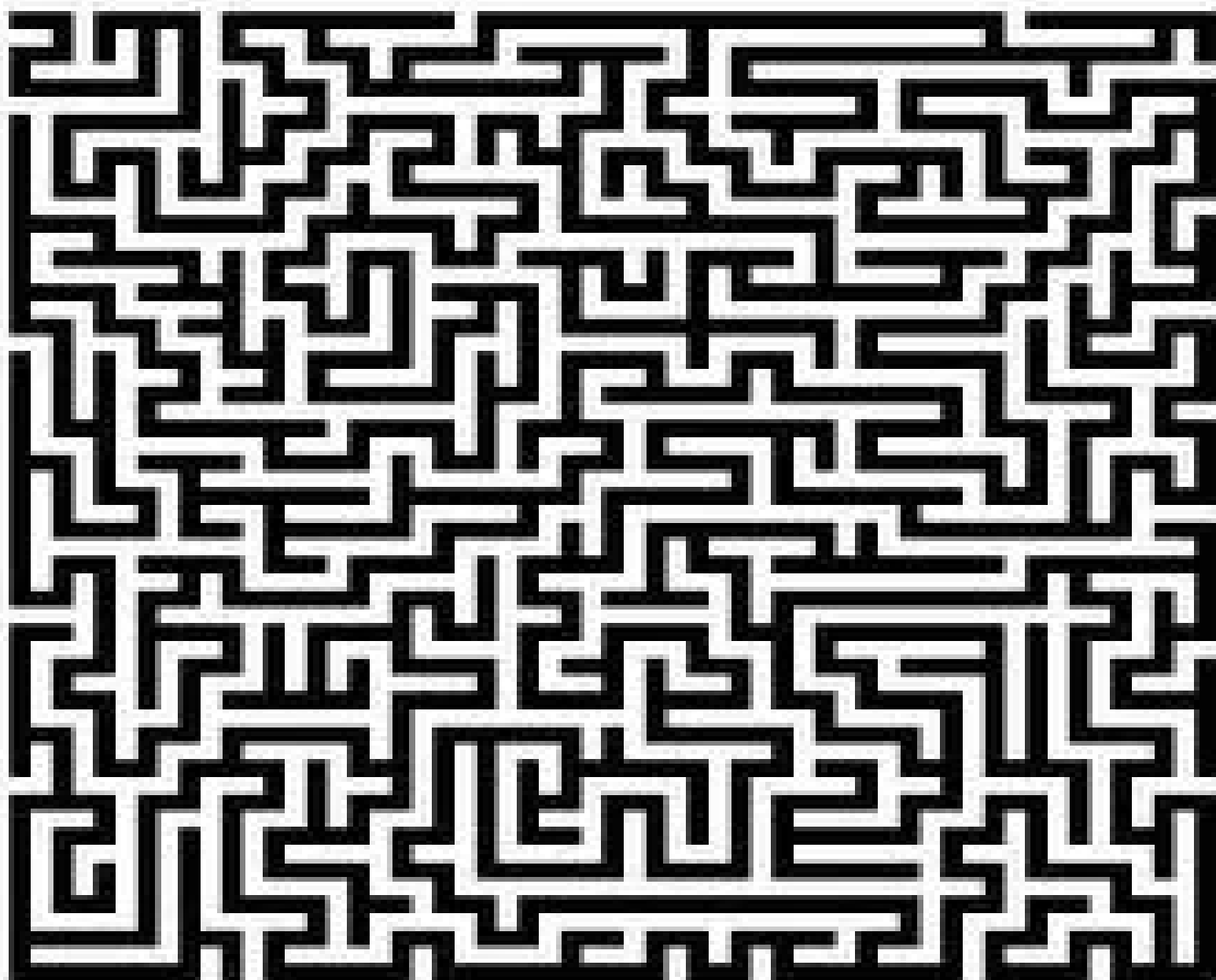


Lenin filosofo

Critica ai fondamenti filosofici del leninismo

Anton Pannekoek



Conessioni Edizioni

conessionic@yahoo.it

<http://conessioniedizioni.blogspot.it/>

INDICE

Presentazione	4
Lenin Filosofo, introduzione	7
Capitolo 1 Il marxismo	9
Capitolo 2 Il materialismo borghese	19
Capitolo 3 Dietzgen	30
Capitolo 4 Mach	41
Capitolo 5 Avenarius	55
Capitolo 6 Lenin	65
Capitolo 7 La rivoluzione russa	91
Capitolo 8 La rivoluzione proletaria	99
La filosofia di Lenin, Karl Korsch	107
Anton Pannekoek, Paul Mattick	116

Presentazione

Il testo Lenin Filosofo, fu scritto nel 1938 da Anton Pannekoek, uno dei principali animatori del filone comunista consiliare. Il perché abbiamo voluto ripubblicare il suo testo (1) è per due ragioni principalmente.

La prima come risposta indiretta ad una ripresa di studi e di analisi sul leninismo che hanno visto in questi anni una rinnovata produzione, ricordiamo il lavoro di Emilio Quadrelli o di organizzazioni o partiti comunisti di diversa provenienza e approcci fino ad arrivare a settori della cosiddetta *post-autonomia*, nelle sue infinite varianti.

Perché pone la critica al leninismo su un piano non episodico, ma arriva a toccare direttamente i nodi teorici che stavano dietro al pensiero leninista, inteso come giustificazione dello sviluppo del capitale, superando gli stessi squilibri della debole borghesia russa, diventando esso stesso agente diretto di nuovo sviluppo capitalistico. In questo senso l'analizzare le basi del pensiero filosofico leninista messe in relazione con lo sviluppo effettivo del leninismo stesso ci sembra un contributo che valga la pena di essere letto, per inquadrare i limiti stessi se visti in un'ottica rivoluzionaria.

Il leninismo quindi come ultima teoria della rivoluzione borghese, ed è in questo senso che si può leggere l'assoluta fede nell'avanguardia, nello Stato, nel mito stesso dello *sviluppismo*, principi propri della società borghese. Non è un caso che sarà proprio questa rivoluzione a diventare modello per tutte le sollevazioni nazionali legate al processo di decolonizzazione del vecchio capitalismo.

La seconda ragione è più di natura generale, come spesso abbiamo riportato nei nostri scritti o libri, riteniamo che l'esperienza delle vecchie sinistre rivoluzionarie (come lo è stato il comunismo dei consigli) sia ormai da ritenersi storicizzato, tuttavia ci sembra importante partire proprio da loro, perché sono stati i primi a indicare come lo stesso movimento operaio, la stessa sinistra e lo stesso marxismo diventavano agenti del capitale (3) in una fase ascendente dell'accumulazione capitalista.

In assenza di un proletariato rivoluzionario, prodotto dalla necessità dovuta dai limiti del capitale stesso, l'emersione del nuovo rispetto al vecchio è stata praticamente nulla se non sporadica, nel tempo e nello spazio. Il capitale si è quindi cibato e nutrito attraverso le stesse lotte di classi, trovando nella sinistra un prezioso alleato che giustificava il suo sviluppo.

Crediamo che il mettere al centro questo discorso ci permette di stabilire nuove prospettive per i pro-rivoluzionari del domani. Finora la storia della prospettiva rivoluzionaria e delle sue relative teorie è stata la storia della sua sconfitta. Ma la storia delle sconfitte è anche quella delle illusioni abbandonate e dell'esperienza acquisita se non a livello individuale sicuramente per la classe così non vi è alcuna ragione per affermare che il proletariato sia incapace di trarre delle lezioni dalle esperienze e, a parte ogni considerazione, saranno le circostanze che lo obbligheranno a trovare i mezzi per assicurare la sua esistenza indipendentemente dal capitalismo una volta divenuto impossibile farlo all'interno del capitalismo stesso.

Il testo di Pannekoek è sicuramente datato, e sotto certi aspetti, trascura importanti elementi, se rapportati alla questione russa nel rapporto sviluppo-rivoluzione, basti pensare alla sottovalutazione dei differenti modelli di produzione esistenti. Ci riferiamo qui all'analisi delle comunità di villaggio russe e al peso della dimensione comunitaria nel modello di produzione asiatica, elemento che ha influito non poco negli sviluppi della stessa rivoluzione russa (4). Problematica che riprende le stesse ultime considerazioni di Marx inerenti alla lettura delle società asiatiche. Che offre un diverso approccio rispetto all'emersione del comunismo, che non per forza in ogni luogo rispetta i medesimi tempi. Tuttavia una tale sottovalutazione se rapportata alla strategia leninista sarà ancora più macroscopica, in quanto verrà liquidato in modo sprezzante l'apporto teorico del populismo russo, in nome del progresso capitalista.

Ma al di là di questo vi è nello scritto di Pannekoek la necessità di differenziare le situazioni, se viste nei paesi a capitalismo avanzato, mettendo in rilievo la differenza sostanziale tra la rivoluzione proletaria, critica dell'economia politica e della politica stessa, con quella borghese, basata sull'economia politica e la politica. Ossia la differenza sostanziale legata all'emersione di nuovi rapporti sociali e di produzione nella rivoluzione, nell'emersione del comunismo attraverso la figura del *lavoratore collettivo*, prodotto dallo stesso capitalismo.

In appendice al testo abbiamo inserito lo scritto di Karl Korsch, *La filosofia di Lenin*, che rappresenta una recensione approfondita del testo di Pannekoek. Infine una scheda sullo stesso Pannekoek scritta da Paul Mattick, che inquadra storicamente l'autore e il senso della sua produzione teorica.

Connessioni Edizioni

2012

Note

- 1) Abbiamo ripreso e rivisto la traduzione del 1972, editata dalla Feltrinelli
- 2) Emilio Quadrelli, *Lenin il pensiero strategico*, La Casa Usher, 2011. Emilio Quadrelli, *Per Lenin Materialismo storico e politica rivoluzionaria*, Gwynplaine, 2012
- 3) P.Mattick, *Il marxismo ultimo rifugio della borghesia*, <http://connessioni-connessioni.blogspot.it/2012/05/il-marxismo-ultimo-rifugio-della.html>
- 4) J.Camatte, *Comunità e comunismo in Russia*, Jaca Book, 1974. Pier Paolo Poggio, *Comune contadina e rivoluzione in Russia*, L'obscina, Jaca Book, 1978

Introduzione

Il Partito bolscevico si presentò in Russia prima della guerra mondiale come rappresentante del marxismo radicale. Mentre i menscevichi manifestavano apertamente tendenze analoghe al riformismo dell'Europa occidentale, il bolscevismo era legato spiritualmente a quella parte radicale del movimento operaio europeo occidentale che si richiamava al marxismo. Durante la guerra, il bolscevismo collimò con i gruppi "radicali di sinistra" (ad esempio alle conferenze di Zimmerwald e di Kienthal) che nei paesi occidentali sostenevano il principio marxista della lotta di classe durante la guerra. Nella Rivoluzione russa, i bolscevichi, che avevano assunto il nome di "Partito comunista," furono vittoriosi perché ispirarono tutta la loro attività alla lotta di classe degli operai contro la borghesia. Lenin e il suo partito si trovarono così ad essere, praticamente e teoricamente, i migliori e più affermati rappresentanti del marxismo.

Ma poi si manifestò sempre più una contraddizione. In Russia, si stava consolidando il capitalismo di stato, non come allontanamento dai principi enunciati da Lenin (ad esempio in *Stato e rivoluzione*), ma in pieno accordo con essi. Sopra il proletariato si stava sviluppando una burocrazia come nuova classe dominante e sfruttatrice. Nello stesso tempo il marxismo veniva però coltivato e propagato, e i suoi scritti più vecchi e dimenticati venivano resi accessibili a tutti con eccellenti riedizioni curate dall'Istituto Marx-Engels di Mosca. Il comunismo del proletariato che vive in condizioni di capitalismo avanzato in Europa occidentale, viene a trovarsi sempre più in contrasto con i partiti comunisti che si richiamano a Marx e che sono strettamente legati al governo russo: ciò si verifica nel modo più evidente nel comunismo consiliare. Una chiarificazione di questi contrasti che vanno dalle concezioni politiche a tutti i campi della vita e del pensiero sociali, è solo possibile se si risale ai principi fondamentali di ciò che da ambo le parti viene chiamato marxismo, e cioè ai fondamenti filosofici.

Lenin ha esposto le sue concezioni filosofiche fondamentali nel 1908 nell'opera *Materialismo ed empiriocriticismo* che apparve in lingua tedesca molto tempo dopo, nel 1927. Nelle file dell'intelligenza socialista russa sin dal 1904 si era formata una corrente che si ispirava alla nuova filosofia naturalistica occidentale sviluppata soprattutto da Ernst Mach e che cercava di amalgamarla con il marxismo come nuova base del pensiero scientifico. In seno al partito si sviluppò un vero e proprio "machismo," rappresentato

specialmente da Bogdanov, uno dei più intimi collaboratori politici di Lenin, e da Lunacarskij. La controversia, soffocata dal movimento rivoluzionario del 1905, in seguito divampò di nuovo; non si trattava di un semplice contrasto teorico, ma coinvolgeva problemi di tattica e reali correnti del partito. A questo punto si inserisce Lenin col suo scritto, trovando un alleato in Plechanov, che per il resto apparteneva politicamente ai menscevichi, il suo libro ebbe un successo tale da far presto scomparire qualsiasi seguace o reputazione del machismo nel partito.

L'accordo fra Plechanov e Lenin sulla necessità di debellare il liquidatorismo, l'otsovvismo, il misticismo e il machismo assume la forma di una alleanza temporanea fra le due teste più brillanti del marxismo ortodosso. Questa alleanza sigillò infine la vittoria definitiva del materialismo dialettico su tutte le correnti antimarxiste e revisioniste,

dice Deborin nella Prefazione all'edizione tedesca.

Il libro di Lenin perciò non è solo una significativa opera filosofica, ma anche un eccellente contributo alla storia del partito. Esso ha contribuito straordinariamente a consolidare la base filosofica generale del marxismo e del leninismo; ha inoltre notevolmente contribuito a determinare lo sviluppo successivo del pensiero filosofico fra i marxisti russi ... Il marxismo aveva vinto. Aveva vinto all'insegna del materialismo dialettico.

Senonché, dice ancora Deborin: "Le cose purtroppo stanno diversamente fuori dell'Unione Sovietica." Secondo Deborin, in Europa occidentale, in seno alla socialdemocrazia regnavano confuse correnti idealistiche e neokantiane, e altrettanta confusione regnava nel campo della filosofia del marxismo. Perciò l'edizione tedesca del libro di Lenin era necessaria per diffondere nel resto del mondo le basi filosofiche del marxismo sulle quali si fonda il Partito comunista. Se da quella parte viene dato tanto rilievo all'importanza del libro di Lenin, è chiaro che non è possibile giudicare a fondo il comunismo di partito della III Internazionale senza esaminare più da vicino questi fondamenti filosofici. E' ciò che faremo qui di seguito, ma questo non è possibile senza esaminare prima lo sviluppo del marxismo, il materialismo scientifico naturale e il nuovo sviluppo della filosofia naturalistica di Mach che si contrappone a quest'ultimo.

Il marxismo

Non si può comprendere lo sviluppo delle concezioni marxiste fino a quella che oggi chiamiamo marxismo se non si considerano quelle concezioni in rapporto allo sviluppo sociale e politico di quel tempo. Era l'epoca in cui stava nascendo il capitalismo in Germania. Si stava formando anche una crescente opposizione contro il sistema politico dominante, cioè contro l'assolutismo dell'aristocrazia. La borghesia nascente aveva bisogno di libertà di azione e di commercio, di leggi che tutelassero i suoi interessi, di un potere statale che l'assecondasse, di un parlamento, della libertà di stampa e di associazione per poter combattere indisturbatamente la battaglia a favore degli interessi borghesi. Essa si sentiva inibita e oppressa dal governo ministeriale, dalla onnipotenza della polizia, dalla censura della stampa, che soffocava qualsiasi critica del governo. La lotta che si scatenò in pratica dopo la rivoluzione del 1848, dovette essere inizialmente combattuta sul piano teorico, sotto forma di fioritura di nuove idee, sotto forma di critica delle vecchie concezioni. Questa critica che trovò i suoi portavoce nella giovane intelligenza borghese, si diresse in prima linea contro la religione e la filosofia hegeliana.

La filosofia hegeliana secondo la quale l'idea assoluta, autosviluppandosi, crea il mondo e si manifesta in esso e nel fatto che con il successivo sviluppo ridiventa autocoscienza nell'uomo, costituiva il travestimento filosofico del cristianesimo così come corrispondeva alla restaurazione a partire dal 1815. La religione tradizionale è sempre stata la base teorica e la giustificazione di un tradizionale dominio di classe. Perciò la lotta dovette cominciare in forma dissimulata con una critica della religione, e precisamente della sua forma filosofica, in un periodo in cui non era ancora possibile una aperta critica politica. Questa fu espressa dal gruppo neohegeliano intorno al 1840, gruppo nel quale crebbe il giovane Marx, e nel quale si trovò a occupare ben presto un posto di primo piano.

Marx, durante i suoi studi, era stato costretto a piegarsi con riluttanza alla schiacciante forza del pensiero hegeliano e lo aveva assimilato profondamente. Il fatto che nel fondo della sua coscienza ci fosse una tendenza al materialismo, può forse essere dedotto dal tema della sua tesi di laurea: infatti si trattava di un paragone fra i due grandi filosofi

materialisti dell'antichità, fra Democrito ed Epicuro. In seguito fu chiamato dalla borghesia renana d'opposizione a Colonia, come redattore di un nuovo giornale. Lì si tuffò in tutti i problemi pratici della lotta politica e sociale; condusse la sua battaglia così bene che dopo un anno il giornale fu proibito. Fu a quell'epoca che Feuerbach nei suoi scritti fece il passo decisivo verso il materialismo; accantonò decisamente il fantastico sistema di pensiero di Hegel, tornò alla semplice esperienza della vita quotidiana e dichiarò la religione un prodotto dell'uomo. Engels, ancora quarant'anni dopo, continuava a parlare dell'effetto liberatore dell'opera di Feuerbach e dell'entusiasmo che questa nuova concezione aveva suscitato anche in Marx, nonostante alcune riserve critiche. Per Marx questo significava dirigere l'attacco contro la realtà terrena anziché contro la sua copia sublimata. E così scrisse nel 1843 nel suo saggio intitolato *Critica della filosofia del diritto di Hegel*, Introduzione:

Per la Germania la critica della religione è, in complesso, terminata, e la critica della religione è il presupposto di ogni critica... La lotta contro la religione è quindi, indirettamente, la lotta contro quel mondo la cui quintessenza spirituale è la religione... La religione è il gemito della creatura oppressa, l'animo di un mondo senza cuore, così com'è lo spirito d'una condizione di vita priva di spiritualità. Essa è l'oppio per il popolo. La soppressione della religione quale felicità illusoria del popolo è il presupposto della sua vera felicità. La necessità di rinunciare alle illusioni riguardanti le proprie condizioni, è la necessità di rinunciare a quelle condizioni che hanno bisogno di illusioni. La critica della religione è dunque, in germe, la critica della valle di lacrime di cui la religione è l'aureola sacra. La critica non ha strappato dalla catena i fiori immaginari perché l'uomo continui a portare quella catena spoglia di ogni abbellimento fantastico e di ogni speranza, ma perché la getti via da sé e colga il vivo fiore. [...] La critica del Cielo si trasforma così nella critica della terra, la critica della religione in quella del diritto, la critica della teologia in quella della politica. (1)

Con ciò era stato fissato il compito: l'esame della realtà sociale. Lo studio della Rivoluzione francese e del socialismo francese, nonché dell'economia nazionale inglese e del movimento operaio inglese, compiuto insieme con Engels durante il loro soggiorno a Parigi e a Bruxelles, condusse alla successiva elaborazione delle vedute che oggi conosciamo con il termine di materialismo storico. Ritroviamo quelle concezioni, come teoria dello sviluppo sociale attraverso le lotte di classe, sulla base dello sviluppo del

lavoro, ne *La miseria della filosofia* (apparsa in francese nel 1846), ne *Il Manifesto dei comunisti* (1847) e nella prefazione alla *Critica della economia politica* (1859).

Contrariamente all'idealismo di Hegel e di una parte dei neo-hegeliani, essi continuano a definire materialismo questo modo di concepire le cose. Che cosa intendono per materialismo? Engels, trattando in seguito i problemi filosofici fondamentali del materialismo storico nel suo *Anti-Duhring* e nel suo libretto su Feuerbach, dice:

Il grande problema fondamentale di tutta la filosofia, e specialmente della filosofia più moderna, è quello del rapporto del pensiero con l'essere... I filosofi che affermavano la priorità dello spirito rispetto alla natura, e quindi ammettevano in ultima istanza una creazione del mondo di un genere qualsiasi... formavano il campo dell'idealismo. Quelli che affermavano la priorità della natura appartenevano alle diverse scuole del materialismo.(2)

Il fatto che non solo lo spirito umano sia legato all'organo materiale del cervello, ma che l'uomo con il suo cervello e il suo spirito sia legato anche al resto del mondo animale e alla natura inorganica, era per Marx ed Engels una verità ovvia. Questo fatto è comune alle diverse "scuole del materialismo". Ciò che costituisce l'aspetto particolare del materialismo di Marx può essere tratto dai diversi scritti polemici che si occupano dei problemi pratici della politica e della società. Per Marx, il materialismo in quanto modo di pensare, era un metodo di lavoro. Marx in quegli scritti non si occupa della filosofia, non descrive il materialismo come un sistema filosofico, ma lo applica come metodo per studiare il mondo e dimostra così la sua correttezza. Così distrusse nel saggio citato la filosofia del diritto di Hegel non con le discussioni filosofiche, ma con una critica distruttiva della situazione tedesca.

Il metodo materialistico consiste nel fatto che al posto delle fantasticherie e delle discussioni su concetti astratti subentra lo studio del mondo materiale reale. Feuerbach aveva già fatto il primo passo in questa direzione indicando negli uomini reali l'origine delle rappresentazioni e dei concetti religiosi. Ricorriamo ad alcuni esempi per vedere che cosa ciò significa. Il teologo riallacciandosi alla frase "L'uomo propone e Dio dispone", sviluppa una sua considerazione sull'onnipotenza di dio; il materialista esamina invece le ragioni per cui il risultato era tanto spesso diverso da quanto lo aveva immaginato l'uomo, e trova queste cause nell'effetto sociale dello scambio delle merci e della concorrenza. Il politico

discute sul pregio della libertà o del socialismo; il materialista chiede quali persone, quali classi avanzano queste pretese, qual è il loro contenuto specifico e da quali necessità vitali scaturiscono. Il filosofo cerca di scoprire, fantasticando sulla natura del tempo, se vi è un tempo assoluto; il materialista confronta gli orologi e cerca di stabilire se bisogna decidere in modo inequivocabile se due avvenimenti debbano accadere contemporaneamente oppure uno dopo l'altro.

Feuerbach applicò dunque il metodo materialistico risalendo dalle rappresentazioni e dai concetti religiosi agli uomini reali come loro origine. L'applicazione coerente del suo materialismo dipendeva dal fatto se con questo metodo riusciva ad arrivare a una chiara comprensione della religione. Se il materialismo non ha successo, e se i nessi rimangono oscuri e confusi, esso non può affermarsi e rischia continuamente di ricadere nell'idealismo. Marx ha dimostrato che il principio di risalire all'uomo reale non è sufficiente a dare una spiegazione. Nelle sue *Tesi su Feuerbach*, nel 1845 formulò la differenza delle loro concezioni. Prendiamo innanzi tutto la seguente:

Feuerbach risolve l'essenza religiosa nell'essenza umana. Ma l'essenza umana non è qualcosa di astratto che sia, immanente nell'individuo singolo. Nella sua realtà, essa è l'insieme dei rapporti sociali (VI Tesi).(3)

Il suo lavoro consiste nel risolvere il mondo religioso nel suo fondamento mondano. Ma il fatto che il fondamento mondano si distacchi da se stesso e si costruisca nelle nuvole come un regno fisso ed indipendentemente, è da spiegarsi soltanto con l'autodissociazione e con l'auto-contraddittorietà di questo fondamento mondano. Questo fondamento deve essere perciò in se stesso tanto compreso nella sua contraddizione, quanto rivoluzionato praticamente (IV Tesi). (4)

In breve, l'uomo può essere compreso solo come essere sociale. Dall'individuo singolo si deve passare alla società, e poi bisogna eliminare le contraddizioni di questa società dalle quali nasce la religione. Il mondo reale, il mondo fisico e materiale, in base al quale bisogna spiegare tutte le ideologie e tutti i contenuti di coscienza, è costituito dalla società umana nel suo sviluppo storico; naturalmente, sullo sfondo vi è sempre la natura sulla quale poggia la società e della quale è una parte modificata dall'uomo.

L'elaborazione di queste tesi si trova nel manoscritto *L'Ideologia tedesca*, redatto dal 1845 al 1846, di cui la parte dedicata a Feuerbach fu pubblicata solo nel 1925 a cura di Riazanov allora direttore dell'Istituto Marx-Engels di Mosca, e il testo intero nel 1932. Si tratta chiaramente di un lavoro rapidamente abbozzato ma ciò nondimeno meraviglioso; si tratta di una esposizione dei pensieri essenziali sullo sviluppo della società, pensieri che in seguito si ritrovano nello scritto di lotta proletaria *Il manifesto dei comunisti*, e nella prefazione allo scritto *Per la critica dell'economia politica*, formulati teoricamente in modo sintetico. Essa è diretta in primo luogo contro la concezione teorica dominante che si occupa soltanto della coscienza come entità creatrice e delle idee che si sviluppano l'una dall'altra e determinano la storia del mondo. Idee che Marx definisce sprezzantemente "immagini nebulose che si formano nel cervello dell'uomo," e "necessarie sublimazioni del processo materiale della loro vita, empiricamente constatabile e legato a presupposti materiali." (5)

Si trattava di indicare come fonte di tutte le ideologie il mondo reale, il mondo materiale, empiricamente dato. Ma Marx si rivolge anche contro il materialismo precedente come era rappresentato direttamente da Feuerbach. Il ritorno all'uomo fisico con i suoi bisogni fisici è esatto come protesta contro l'ideologia; ma esso non può dare una soluzione fino a quando continua a considerare solo il singolo individuo come essere astratto permanente. Allora si può constatare che le forme religiose sono immagini nebulose nel cervello, ma non si spiega il perché e il come dell'origine dei pensieri. La società umana nel suo sviluppo storico è la grande realtà che domina la vita umana; solo in base ad essa si può spiegare tutta la vita spirituale degli uomini. Feuerbach che tenta di avanzare fino all'uomo "reale" per spiegare le idee religiose, non trova l'uomo reale perché lo cerca come individuo singolo e nella, sua universalità umana; tuttavia così facendo non si può spiegare il mondo delle idee. In questo modus necessariamente ricade nella ideologia dell'universale amore umano. "Nella misura in cui Feuerbach è un materialista, non tiene conto della storia, e nella misura in cui prende in considerazione la storia, non è un materialista."

Ciò che non è riuscito a Feuerbach, è riuscito al materialismo storico di Marx: spiegare le idee degli uomini in base al mondo materiale. Una brillante esposizione dello sviluppo storico della società viene riassunta nella frase filosofica:

... gli uomini che sviluppano la loro produzione materiale e le loro relazioni materiali trasformano, insieme con questa loro realtà, anche il loro pensiero e i prodotti del loro pensiero. (6)

Conosciamo questa realtà solo in base alla nostra esperienza, realtà che, in quanto mondo esterno, si forma in base ai nostri sensi. E con questo è già dimostrata l'esattezza del materialismo. Per la filosofia in quanto gnoseologia, se ne deduce così il seguente principio fondamentale: il mondo materiale, da verificare empiricamente, è la realtà che determina il pensiero.

Il problema fondamentale della gnoseologia è sempre stato il seguente: qual è la verità del pensiero? Nel termine di "critica della conoscenza" che viene comunemente usato dai filosofi della gnoseologia, è già implicito il dubbio. A questo si riferiscono la II e la V Tesi su Feuerbach in cui si torna nuovamente sull'attività pratica dell'uomo in quanto contenuto essenziale della sua vita:

La questione se al pensiero umano spetti una verità oggettiva, non è una questione teoretica bensì una questione pratica. Nella prassi l'uomo deve provare la verità, cioè la realtà e il potere, il carattere immanente del suo pensiero (II Tesi). (7)

Feuerbach, non soddisfatto del pensiero astratto, vuole l'intuizione; ma egli non concepisce la sensibilità come attività pratica umana-sensibile (V Tesi). (8)

Perché pratica? Perché l'uomo innanzi tutto deve vivere. A questo obiettivo si adegua la sua organizzazione fisica, le sue qualità e le sue capacità, e tutta la sua attività. A questo scopo egli deve trovare un suo posto e affermarsi nel mondo che lo circonda, cioè prima nella natura, e poi, per quanto riguarda l'individuo singolo, nella società. Anche la capacità e l'attività dell'organo di pensiero, del cervello, ne fanno parte, e anche il pensiero stesso; la capacità di pensare è una capacità fisica. Egli impiega la sua capacità di pensare in ogni situazione della vita, per trarre conclusioni dalla sua esperienza, per avanzare determinate aspettative e per regolare di conseguenza il suo comportamento e le sue azioni. La correttezza delle sue conclusioni che è la condizione stessa della sua vita, viene dunque garantita dalla sua stessa vita. Poiché il pensiero è un adattamento appropriato alla vita, gli si deve attribuire veridicità; non in senso assoluto, ma a seconda del tipo di

pensiero, in generale. Dall'esperienza scaturiscono istintivamente generalizzazioni, regole che determinano le aspettative dell'individuo; nella maggior parte dei casi si rivelano corrette perché l'uomo rimane in vita; ma individualmente vi sono spesso conclusioni errate, fallimenti, distruzione. La vita è un continuo processo di apprendimento, di adattamento, di sviluppo. La pratica della vita è sempre la spietata verifica dell'esattezza del pensiero.

Applichiamo questo principio innanzi tutto alle scienze naturali di cui ci occuperemo successivamente in modo particolare. In questo campo il pensiero trova la sua forma più pura e più astratta nella pratica; per questo motivo i filosofi naturali prendono questa forma come oggetto delle loro considerazioni e non badano alla sua affinità con il pensiero di ogni singolo individuo nella sua realtà quotidiana. Il pensiero nel campo delle ricerche naturali è soltanto l'attività parziale perfezionata in un campo specialistico del processo lavorativo sociale nel suo complesso. Questo processo lavorativo esige una esatta conoscenza dei fenomeni naturali e, la loro sintesi in regole per poterle applicare fruttuosamente alla tecnica. L'enunciazione di queste regole in base ad esperienze che servono specificamente a questo scopo è compito degli specialisti. Per queste ricerche naturali vale anche il fatto che la pratica, in questo caso l'esperimento, è la dimostrazione della verità. Anche in questo caso vale il fatto che le regolarità scoperte espresse nelle "leggi naturali," generalmente rappresentano buone direttive dell'attività pratica umana; è vero però che molto spesso non coincidono esattamente, le aspettative rimangono deluse e quindi devono essere continuamente migliorate e ampliate col continuo progresso della scienza. Se dunque talvolta si definisce l'uomo come "legislatore della natura," bisogna aggiungere che la natura spesso non si lascia turbare da queste leggi e continua ad ammonirlo di fame di migliori.

La pratica della vita comprende tuttavia molto più delle ricerche scientifiche della natura. Il rapporto fra il ricercatore naturale e il mondo è, malgrado l'esperimento, sempre caratterizzato dalla contemplazione materiale. Per il ricercatore il mondo è un fatto esteriore, Gli uomini reali nella loro attività pratica coinvolgono la natura, la elaborano e la fanno diventare una parte di se stessi. Grazie al lavoro l'uomo e la natura non si affrontano più come due esseri estranei. Attraverso questa pratica lavorativa gli uomini trasformano il mondo, in misura tale da quasi non riconoscere più la materia naturale originale, e contemporaneamente trasformano anche se stessi. Essi stessi creano il loro nuovo mondo, la loro società umana che è inserita nella natura trasformata in apparato tecnico.

L'uomo è il creatore di questo mondo. Quale significato può avere allora la domanda se il suo pensiero corrisponde alla verità? L'oggetto del suo pensiero è ciò che egli stesso produce attraverso la sua attività fisica in cui è compresa la sua attività cerebrale, cioè il pensiero, quindi ciò che egli domina completamente con la sua testa. Non si tratta qui di stabilire le verità parziali in un campo parziale in cui il successo pratico le conferma o le nega a seconda dei casi; così come la preparazione artificiale del colorante alizarina, citata da Engels nel suo libretto su Feuerbach, dimostrò l'esattezza delle formule chimiche impiegate.(9)

Si tratta della domanda filosofica se il pensiero è in grado di afferrare la verità autentica e più profonda del mondo. Il fatto che il filosofo nel suo studio maneggi soltanto astrazioni concettuali filosofiche che a loro volta sono composte da astrazioni concettuali scientifiche, formulate dalla scienza che a sua volta sta al di fuori della vita pratica, il fatto che il filosofo in mezzo a questo mondo evanescente dubiti è più che comprensibile. Per l'uomo che è immerso nella vita pratica una simile domanda può non avere alcun significato. La verità del pensiero, disse Marx, non è altro che il potere di dominare questo mondo reale.

Tutto questo implica naturalmente anche una antitesi: al pensiero non può spettare alcuna verità quando l'uomo non riesce a dominare il mondo con la sua testa. Laddove — come Marx disse successivamente nel *Capitale* — il prodotto delle sue mani supera la sua testa e diventa un potere che egli non riesce a dominare, che lo affronta come merce e capitale come un essere sociale a sé stante, che lo domina o che addirittura lo distrugge, il suo pensiero soggiace alla fede in esseri superiori mistici e dubita della capacità del suo spirito di riconoscere la verità. Così, per molti secoli la pratica materialistica di tutti i giorni fu offuscata dalla mistica di una verità divina preclusa al nostro pensiero. Solo quando la società si sarà sviluppata in modo tale che l'uomo sarà in grado di comprendere le forze sociali e avrà imparato a dominarle completamente — cioè nella società comunista — il suo pensiero corrisponderà completamente al mondo. E se questo stato non è ancora diventato pratica ma è solo al livello di conoscenza teorica, quando la natura della produzione sociale come base di tutta la vita e quindi del futuro sviluppo diventerà chiara agli uomini, quando dunque il mondo verrà realmente dominato dalla testa — anche se all'inizio solo teoricamente — allora al pensiero spetterà la piena verità. Questo significa che con la scienza della società, creata da Marx, poiché adempie alla sua tesi filosofica, il materialismo acquisterà una base solida e un dominio permanente; da quel momento in

poi esso sarà la filosofia naturale e l'unica possibile. La sociologia di Marx significa in linea di massima anche un rinnovamento della filosofia.

Tuttavia per Marx non si trattava di filosofia. "I filosofi hanno sinora diversamente interpretato il mondo; importa ora modificarlo" dice la sua II Tesi. La situazione in cui versava il mondo esigeva una soluzione pratica. Sostenuti nei primi tempi dall'opposizione borghese nascente contro l'assolutismo, poi rafforzati dalla lotta del proletariato inglese e francese contro la borghesia, Marx ed Engels, in base ai loro studi della realtà sociale, erano giunti alla consapevolezza che solo la rivoluzione proletaria dopo quella borghese avrebbe potuto dare la piena libertà agli uomini. Dedicarono allora la loro attività a questa rivoluzione; nel *Manifesto dei comunisti* diedero alla classe operaia le prime direttive per la sua lotta di classe.

Da allora il marxismo è indissolubilmente legato a questa lotta di classe del proletariato. Se ci chiediamo che cosa intendiamo per "marxismo," è chiaro che esso non comprende tutto ciò che Marx ha pensato e scritto. Le sue concezioni giovanili vi rientrano solo parzialmente; sono momenti dello sviluppo che ha condotto al marxismo. Mentre nel *Manifesto dei comunisti* vengono descritti il ruolo della lotta di classe proletaria e l'obiettivo del comunismo, la teoria del plusvalore viene elaborata solo in seguito. Le stesse concezioni di Marx sono di volta in volta determinate dalle condizioni sociali; il carattere della rivoluzione, il ruolo dello Stato e queste concezioni erano nel 1848, quando il proletariato stava per nascere, molto diverse da come lo furono in seguito od ora nel XX secolo. Invece è essenziale il nuovo contributo di Marx alla scienza. Prima di tutto vi è il materialismo storico: la teoria dello sviluppo della società sulla base del modo di produzione determinato dalla crescita delle forze produttive, soprattutto dalla lotta di classe, e la teoria della determinazione di tutte le condizioni politiche ed ideologiche nonché della vita Spirituale in generale. Poi vi è la spiegazione del capitalismo come fenomeno storico, della sua struttura per mezzo della teoria del valore e del plusvalore e delle sue tendenze di sviluppo, attraverso la rivoluzione proletaria che porta al comunismo. Con queste teorie Marx ha durevolmente arricchito la conoscenza scientifica dell'umanità; esse costituiscono anche il nocciolo solido del marxismo. Altre conseguenze possono scaturire quando le condizioni cambiano. Con questo nocciolo scientifico il marxismo è però nello stesso tempo, anche qualche cosa di più; è un nuovo modo di concepire il passato e il futuro, il senso e la meta della vita, la natura del mondo e dello spirito; significa una rivoluzione spirituale, è una nuova Weltanschauung. Come concezione del

mondo lo è realmente solo attraverso la classe che lo sorregge; gli operai che lo assimilano vedono se stessi come la classe del futuro che come numero, forza e coscienza crescenti prendono in mano la produzione e che con il rovesciamento del capitalismo diventano padroni del loro destino. Così il marxismo è una realtà solo come teoria della rivoluzione proletaria, e nello stesso tempo una forza viva nelle teste e nel cuore del proletariato rivoluzionario.

Questo fatto, implica che il marxismo non può essere una disciplina e una teoria fissa e immutabile. La società si sviluppa, il proletariato si sviluppa, la scienza si sviluppa. Nel capitalismo, nella politica e nella scienza sono subentrate nuove forme e nuovi fenomeni che Marx ed Engels non avevano previsto o che non potevano prevedere. Ma lo strumento di indagine da essi forgiato continua ad essere il migliore strumento per comprendere e spiare i nuovi fenomeni. Il gigantesco proletariato cresciuto insieme col capitalismo si trova oggi all'inizio della sua rivoluzione e quindi del suo sviluppo marxista; il marxismo è solo all'inizio del suo ruolo come forza viva nel proletariato. Così il marxismo è una teoria viva che cresce insieme col proletariato, con i compiti e con gli obiettivi della lotta.

Note

- 1) Karl Marx, *Critica della filosofia del diritto di Hegel*
- 2) F. Engels, *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*
- 3) Karl Marx, *tesi su Feuerbach*
- 4) Karl Marx, op. cit.
- 5) Karl Marx- F. Engels, *L'ideologia tedesca.*,
- 6) K. MARX - F. Engels, op. cit.
- 7) Karl Marx, *tesi su Feuerbach*
- 8) Karl Marx, op. cit.
- 9) Non dimostrerò come credeva Engels, la verità del materialismo contro la "cosa in sé" kantiana. La "cosa in sé" di Kant si basava sulla incapacità della filosofia borghese di spiegare l'origine terrena dell'etica. La "cosa in sé" non è stata dunque minata e confutata dalla industria chimica, ma dal materialismo storico. Il materialismo storico ha permesso ad Engels di riconoscere chiaramente l'insostenibilità della "cosa in sé" di cui darà altre argomentazioni.

Il materialismo borghese

Nel frattempo anche la borghesia doveva continuare la sua lotta. La rivoluzione del 1848 non le aveva portato il pieno potere politico. Il capitalismo si sviluppò vigorosamente in Francia e in Germania dopo il 1850. In Prussia il partito progressista cominciò la lotta per la costituzione, lotta che mostrò in seguito la propria debolezza interna quando il governo per mezzo del militarismo venne incontro all'esigenza della borghesia di disporre di un forte stato nazionale. I movimenti per l'unità nazionale dominavano la politica dell'Europa centrale. Ovunque, ad eccezione dell'Inghilterra, dove deteneva già il potere, la borghesia nascente agiva e lottava contro i rapporti feudali-assolutistici.

La lotta di una nuova classe per il potere nello stato e nella società è sempre, da un punto di vista spirituale, anche una lotta per una nuova Weltanschauung. Le vecchie forze possono essere battute solo se le masse si sollevano contro di esse, o comunque se cessano di obbedire loro. Per la borghesia era quindi necessario conquistarsi l'ubbidienza di queste masse e guadagnarle alla nuova società borghese. Per fare questo si dovevano distruggere le vecchie concezioni contadine e piccolo-borghesi e sostituirle con la nuova Weltanschauung borghese. Lo stesso capitalismo fornì i mezzi necessari.

Le scienze naturali costituiscono la base spirituale del capitalismo. Il progresso tecnico spinge il capitalismo che si basa sullo sviluppo di queste scienze. Perciò la borghesia nascente le tiene nella massima considerazione. Ma contemporaneamente le scienze si liberano delle dottrine tradizionali che riflettono il dominio delle classi feudali. Dai risultati delle ricerche scientifiche naturali scaturisce una nuova Weltanschauung che corrisponde perfettamente allo spirito della borghesia e che le fornisce le armi spirituali per ribellarsi contro le pretese di dominio delle vecchie forze. Essa diffonde dunque questa nuova Weltanschauung fra le larghe masse. L'economia rurale dei villaggi e l'artigianato piccolo-borghese erano indissolubilmente legati alla fede religiosa e biblica ereditaria. Quando i figli dei contadini o gli artigiani proletarizzati diventano operai della industria, il loro spirito subisce il fascino dello sviluppo capitalistico; e persino coloro che sono rimasti nella vecchia azienda intravedono la possibilità del progresso capitalistico. A questo punto diventano sensibili alla propaganda di nuove concezioni.

Questa lotta spirituale era principalmente una lotta contro la religione. La fede religiosa è l'ideologia delle condizioni sociali del passato è la tradizione ereditata che costringe le masse all'ubbidienza nei confronti delle vecchie forze, e pertanto deve essere superata. La lotta contro la religione fu una necessità sociale. Questo implica contemporaneamente che, a seconda delle condizioni, dovette assumere forme diverse. Laddove la borghesia aveva già conquistato il pieno potere, come per esempio in Inghilterra, la lotta non fu necessaria, e la borghesia tributò il massimo rispetto alla chiesa. Le correnti più radicali trovarono un certo seguito solo fra i piccoli borghesi e fra gli operai inglesi. Laddove l'industria e la borghesia stavano nascendo, queste si batterono per un cristianesimo etico liberale al posto della vecchia fede ortodossa. Laddove la lotta contro una classe ancora potente di principi e di nobili era ancora difficile e richiedeva l'impiego di tutte le forze disponibili, la nuova Weltanschauung dovette assumere il carattere di estremo radicalismo, diventando così materialismo borghese. Ciò accadde soprattutto in Europa centrale; non è casuale che lì siano state scritte le opere propagandistiche più conosciute di questo materialismo (da Moleschott, Vogt, Büchner), anche se in tutti gli altri paesi ebbero una grande eco. Oltre a questi scritti di lotta radicali apparve tutta una vastissima letteratura divulgativa sulle conquiste delle scienze naturali, tutte armi che servivano alla lotta per staccare dalla tradizione le masse della borghesia, dei contadini e degli operai e per costringerle alla ubbidienza nei confronti della borghesia progressista. L'intelligenza borghese, gli accademici, gli ingegneri, i medici furono i portavoce più zelanti di questo lavoro di divulgazione.

Il contenuto sostanziale delle scienze naturali fu la scoperta delle leggi naturali. Studiando con esattezza i fenomeni si potevano constatare regolarità, regole che venivano rispettate dai fenomeni e in base alle quali si potevano predire questi ultimi. Così, il XVII secolo riconobbe già la legge di Galilei della caduta e della gravità, le leggi di Keplero sul movimento dei pianeti, la legge di Snellius sulla rifrazione luminosa, la legge di Boyle sulla pressione dei gas. Alla fine del secolo arrivò la legge newtoniana della gravitazione, che più di ogni altra ebbe una profonda influenza sul pensiero filosofico del XVIII e del XIX secolo. Mentre le prime il più delle volte erano regole esatte nel loro complesso, ma non in senso assoluto, in quella della gravitazione si ebbe una vera legge, di una validità estremamente rigorosa e alla quale i movimenti dei corpi celesti, pur con tutte le loro irregolarità ubbidivano con precisione tale da poterli misurare. Da qui nacque la convinzione che nella natura tutti i fenomeni fossero dominati da leggi rigorose, valide

senza eccezione. Nella natura domina la causalità, la legge della causa e dell'effetto; la forza di gravità è la causa della caduta; la gravitazione è la causa del movimento dei pianeti. Tutti i fenomeni in quanto effetto sono completamente determinati dalle loro cause, senza lasciare alcuno spazio a una libertà qualsiasi, a un caso qualsiasi, a un arbitrio qualsiasi.

Il rigoroso ordine della natura contrappose la scienza alla religione tradizionale, dove un dio in veste di dominatore dispotico governava il mondo secondo il suo arbitrio e secondo i suoi capricci, distribuendo felicità e infelicità a suo insindacabile giudizio, colpendo i suoi nemici col fulmine, mandando le epidemie in terra o facendo miracoli. I miracoli sono in netto contrasto con le rigorose leggi dell'accadere naturale; i miracoli sono impossibili, e tutto quanto è scritto nella Bibbia sui miracoli è una favola. La concezione della natura della Bibbia e la religione tramandata fanno parte di un modo primitivo di produzione che è autosufficiente per l'economia rurale la quale è sottoposta al dominio illimitato di un despota molto lontano. La concezione della natura della borghesia nascente, con le sue leggi naturali che dominano i fenomeni, fa parte del nuovo ordinamento nello stato e nella società, in cui anche l'arbitrio del despota è stato sostituito con il dominio della legge valida per tutti in modo incondizionato.

La concezione della natura della Bibbia, che la teologia sostiene come verità divina assoluta, è solo la concezione della natura della ignoranza che si è lasciata ingannare dalle apparenze superficiali e che quindi credeva all'immobilità della terra al centro dell'universo e alla nascita e alla scomparsa della materia. Gli esperimenti scientifici hanno invece dimostrato che ovunque apparentemente la materia scompare (come durante la combustione), avviene una trasformazione della materia in un altro stato, gassoso, invisibile; la bilancia ha dimostrato che il peso complessivo non è diminuito, e che la materia quindi non viene distrutta. Questo risultato venne generalizzato in un nuovo principio: la materia non si distrugge; la sua quantità rimane sempre uguale, variano solo le sue forme e le sue combinazioni. Ciò vale per tutti gli elementi chimici; i loro atomi costituiscono gli elementi costitutivi invariabili di tutti i corpi. In questo modo le scienze naturali con la loro dottrina della indistruttibilità della materia, della eternità della natura, si contrapposero al dogma teologico della creazione del mondo seimila anni fa.

La materia non è l'unica sostanza costante che la scienza dedusse dall'osservazione dei

fenomeni in continuo mutamento. Sin dalla metà del XIX secolo assunse un'importanza sempre più decisiva, come principio fondamentale della fisica, quella legge che inizialmente fu chiamata legge della conservazione della forza, ma che in seguito, quando i diversi vecchi significati della parola "forza" vennero differenziati in modo più rigoroso, divenne il principio della conservazione dell'energia e quindi la base della fisica moderna. Anche in ciò si manifestò un profondo e solido ordinamento del fenomeno naturale; durante tutti i processi si verificano mutamenti formali dell'energia: ora calore, ora movimento meccanico, ora tensione o attrazione, ora energia elettrica; ma la quantità totale non muta. Questo principio condusse a una prima comprensione della creazione dei corpi celesti, del sole, della terra, riducendo tutte le affermazioni della teologia in questo campo a un balbettio infantile.

Ancora più importanti furono le scoperte delle ricerche naturali a proposito della posizione dell'uomo. La teoria sull'origine della specie di Darwin dimostrò l'evoluzione dell'uomo dal mondo animale, cosa che era in piena contraddizione con tutte le dottrine religiose. Ma già in precedenza le scoperte nel campo della biologia e della chimica avevano dimostrato l'analogia fisica dell'uomo, come del resto di tutto il mondo organico, con la natura inorganica. Il protoplasma, la materia albuminoide che costituisce le cellule degli esseri viventi e che è legata alla vita, è composto dagli stessi atomi della materia. Lo spirito umano che nelle dottrine teologiche dell'anima immortale veniva venerato, è legato all'organo fisico del cervello; tutti i fenomeni spirituali sono fenomeni concomitanti o derivanti dai processi materiali delle cellule del cervello.

Il materialismo borghese trae le conclusioni più radicali da tutte queste scoperte della scienza. Tutto ciò che è spirituale è soltanto un prodotto dei processi materiali; i pensieri sono una secrezione del cervello, così come il fiele è una secrezione del fegato. Se la religione, diceva Buchner, parlava della transitorietà della materia e dell'immortalità dello spirito, ora è vero proprio l'opposto. In seguito a una piccola modifica o ferita del cervello scompare tutto lo psichico, non rimane nulla dello spirito quando viene distrutto il suo sostegno, il cervello, mentre la materia, della quale è fatto, è eterna e indistruttibile. Tutti i fenomeni vitali, quindi anche i pensieri umani, hanno origine nei processi chimici e fisici che si verificano nella materia delle cellule, e che si differenziano da quelli della materia non vivente solo per il fatto che sono più complicati. E questi in ultima analisi devono essere ricondotti alle forze e ai movimenti degli atomi e spiegati in base a questi ultimi.

Tuttavia, il materialismo naturalistico non poteva essere sostenuto in base a questa consequenzialità. In fondo, i pensieri sono qualche cosa di diverso dal fiele e da simili secrezioni materiali; lo spirito non può essere inserito semplicemente fra le forme di forza o di energia. Se lo spirito nasce nel cervello che è diverso dagli altri tessuti e dalle altre cellule solo gradualmente, si dovette concludere che una certa parte di esso, una certa sensibilità, è in linea di massima presente in ogni cellula animale. E poiché la sostanza delle cellule in fondo è solo un aggregato di atomi, strutturata solo in modo più complicato ma in linea di massima non diverso delle altre materie, arriviamo alla conclusione che qualche cosa di ciò che noi chiamiamo spirito, è già presente in ogni atomo: ad ogni elemento, anche il più minuscolo, del mondo fisico è legato un elemento del mondo spirituale. Questa teoria dell' "anima atomica" viene enunciata soprattutto negli scritti di Ernst Haeckel, energico propagandista del darwinismo e acceso oppositore della fede religiosa, odiato e annientato da tutti i reazionari del suo tempo. Egli non definisce quindi più il suo modo di concepire le cose col termine di materialismo, ma col termine di monismo (teoria della realtà come essenzialmente unica); e la cosa è abbastanza singolare in quanto si considera pre-esistente il dualismo fra spirito e materia fino negli elementi più minuscoli del mondo.

Il materialismo ha dominato solo per breve tempo la Weltanschauung della classe borghese. Solo finché questa poté credere che l'ordinamento sociale borghese, con la sua proprietà privata, la sua libertà personale e la sua libera concorrenza, avrebbe potuto risolvere per tutti i problemi pratici della vita attraverso lo sviluppo della produzione grazie all'ininterrotto progresso della scienza e della tecnica, solo fino a quel momento poté credere che per mezzo delle scienze naturali si potessero risolvere i problemi teorici, e non ebbe più bisogno delle forze spirituali soprannaturali. Quando cominciò a comprendere che il capitalismo non avrebbe potuto risolvere il problema esistenziale delle masse, quando cioè cominciò a svilupparsi la lotta di classe del proletariato, scomparve anche la fiduciosa concezione materialistica del mondo. Allora il mondo apparve pieno di incertezze e di contraddizioni insolubili, pieno di forze inquietanti e minacciose. Da allora la borghesia ha ripristinato parecchie forme di fede religiosa e di superstizione. E gli scienziati borghesi, anche i ricercatori naturali, cedettero alle stesse tendenze mistiche; scoprirono improvvisamente i punti deboli delle teorie materialistiche e tennero discorsi sui "limiti della conoscenza della natura" e sui "misteri insolubili del mondo."

Solo in una parte della piccola borghesia radicale, insieme alle vecchie parole d'ordine degli inizi della borghesia, sopravvisse il materialismo scientifico naturale. E poi trovò un terreno fertile nella classe operaia nascente. Gli anarchici furono fra i suoi seguaci più convinti. Gli operai socialdemocratici assimilarono le teorie del marxismo e del materialismo scientifico naturale con ugual interesse. La loro religione tradizionale fu minata dalla pratica del capitalismo, dalla loro esperienza della vita e dalla loro conoscenza della società. A questo punto avvertirono il bisogno di istruirsi anche nel campo delle scienze naturali, e divennero i lettori più ferventi dei libri di Buchner e di Haeckel. Mentre le teorie marxiste determinarono le loro concezioni pratico-politiche e sociali, la loro comprensione più approfondita avvenne solo gradualmente; solo pochi si resero conto della contraddizione; solo pochi si resero conto quanto quel materialismo fosse superato da tempo nelle sue basi dal materialismo storico. E ciò trova la sua spiegazione nel fatto che il movimento operaio praticamente non superava ancora il capitalismo e che la lotta di classe serviva solo ad assicurare al proletariato il suo posto all'interno del capitalismo, sostenendo le parole d'ordine democratiche dei precedenti movimenti borghesi. La piena comprensione della teoria marxista rivoluzionaria è solo possibile insieme a una pratica rivoluzionaria.

In che cosa consiste la contraddizione fra materialismo storico e materialismo borghese?

Essi coincidono per il fatto che entrambi sono materialismi, che cioè considerano la realtà della natura, del mondo esterno, come fattore primario e che derivano da esso i fenomeni spirituali, la sensibilità, la coscienza e le idee. La contraddizione sta nel fatto che il materialismo borghese si poggia sulle scienze naturali, mentre il materialismo storico si presenta principalmente come una scienza della società umana. I naturalisti borghesi conoscevano l'uomo solo come oggetto della natura, come l'animale più evoluto e quindi soggetto a tutte le leggi della natura; per spiegare la sua vita e le sue azioni, disponevano solo delle leggi biologiche generali e in un senso più ampio delle leggi della chimica, della fisica e della meccanica. Queste non erano sufficienti per spiegare i fenomeni sociali e le idee umane. Invece il materialismo storico sviluppò leggi proprie sull'evoluzione della società umana e dimostrò il rapporto esistente fra idee e società.

Il principio del materialismo secondo cui tutto ciò che è spirituale è determinato dal mondo

materiale, assume dunque nelle due teorie un significato completamente diverso. Per il materialismo borghese i pensieri sono prodotti del cervello, e si spiegano in base alla struttura e alla composizione della materia cerebrale, e in ultima istanza anche in base ai processi atomici che avvengono nel cervello. Per il materialismo storico i pensieri degli uomini sono determinati dal loro ambiente sociale. La società è l'ambiente dell'uomo che lo influenza attraverso i sensi. Ciò determina una problematica e un indirizzo del pensiero completamente diversi nelle due teorie, e quindi anche una gnoseologia differente. Per il materialismo borghese il problema della natura della conoscenza è quello del rapporto fra processi spirituali e processi fisico-chimico-biologici nella materia cerebrale. Per il materialismo storico il problema è quello del rapporto fra i pensieri nella nostra testa e i fenomeni che noi osserviamo come mondo esterno.

Tuttavia, l'uomo nella società non occupa semplicemente un posto di osservatore, ma egli costituisce una forza attiva che influenza e modifica il mondo circostante. La società è la natura modificata dal lavoro. Per ogni naturalista la natura è la realtà oggettivamente data che egli osserva e che lo influenza attraverso i sensi. Per lui il mondo esterno è l'elemento attivo e operante, mentre lo spirito è l'elemento ricevente. Così si sottolinea infine che esso è una riproduzione, un'immagine riflessa del mondo esterno — come disse del resto Engels quando enunciò la contraddizione fra punto di vista materialistico e punto di vista idealistico. Questa scienza del naturalista è però solo una parte della totalità della attività umana, è solo un mezzo per raggiungere un fine superiore. Essa è la parte passiva dell'attività che precede la parte attiva: l'elaborazione tecnica, la produzione, la trasformazione del mondo ad opera dell'uomo.

L'uomo è in prima linea un essere attivo. Nel processo lavorativo impiega i suoi organi e la sua capacità per costruire e modificare continuamente il mondo che lo circonda. Per fare questo non solo ha creato organi artificiali, attrezzi, ed utensili, ma ha anche sviluppato le sue capacità fisiche e spirituali perché queste reagiscano in modo appropriato come mezzi ausiliari all'ambiente naturale dato, per l'affermazione della sua vita. Il suo organo più importante è il cervello la cui attività, il pensiero, è un lavoro fisico come ogni altro. Il prodotto più importante di questa attività del pensiero, di questa reazione appropriata dello spirito al mondo, è la scienza che costituisce una parte essenziale dell'apparato produttivo in quanto essa è uno strumento spirituale che si affianca agli altri strumenti materiali, in quanto costituisce essa stessa una forza produttiva, e diventa così la base della tecnica.

In questo modo il materialismo storico, nei prodotti della scienza, nei concetti, nelle sostanze, nelle leggi naturali, nelle forze, anche se sono costituiti solo da materia naturale, vede innanzi tutto le creature dell'attività spirituale umana.

Invece il materialismo borghese, dal punto di vista naturalista, considera tutto questo come appartenente alla natura, che la scienza ha semplicemente scoperto e portato alla luce. I naturalisti considerano senza eccezioni le sostanze immutabili, la materia, l'energia, l'elettricità, la forza di gravità, l'etere dell'universo, la legge della gravitazione, la legge d'entropia, ecc., come gli elementi fondamentali dello stesso mondo, della realtà che si tratta di scoprire.

Dal punto di vista del materialismo storico, questi sono i prodotti che l'attività creatrice del cervello ha formato con la materia dei fenomeni naturali.

Un'ulteriore antitesi sta nella dialettica, l'eredità di Hegel, del materialismo storico. Engels ha rilevato che il vecchio materialismo del XVIII secolo non conosceva l'evoluzione; ma l'evoluzione presuppone necessariamente la dialettica come forma di pensiero.

Da allora le due cose vengono considerate identiche; si crede di riprodurre il carattere dialettico del materialismo storico dicendo che esso è la teoria dell'evoluzione. Tuttavia, l'evoluzione non era sconosciuta neanche alle scienze naturali del XIX secolo; esse conoscevano l'evoluzione della cellula fino alla formazione dell'organismo, l'evoluzione delle specie animali secondo la teoria dell'origine della specie, l'evoluzione del mondo fisico nella legge d'entropia. Ma tutto il suo modo di pensare non era dialettico. I concetti delle scienze naturali erano entità fisse e le loro identità e i loro opposti erano assoluti. L'evoluzione del mondo nonché il continuo progresso della conoscenza porta così a contraddizioni nella teoria dei concetti di cui si trovano numerosi esempi nell'*Anti-Dubring* di Engels. L'attività della ragione in generale, nonché la scienza in particolare, sistematizzano tutto ciò in concetti e leggi ben precise, cosa che nel mondo reale dei fenomeni si manifesta a tutti i livelli di transizione.

Attraverso i nomi con cui il linguaggio definisce e delimita i gruppi di fenomeni, si fissa tutto ciò che vi rientra come simile e immutabile. Come concetti sono rigorosamente contrapposti, nella realtà confluiscono l'uno nell'altro e si confondono. Si distingue il blu e il verde come colori, ma nelle sfumature intermedie non si è in grado di dire dove finisce il blu e dove comincia il verde. Non si è in grado di dire dove nella sua crescita inizia il fiore e dove cessa di esserlo. Il fatto che il bene e il male nella pratica non siano opposti assoluti e che la massima giustizia possa diventare la massima ingiustizia, è noto anche

nella pratica quotidiana, così come lo è anche il fatto che la libertà garantita dalla legge può trasformarsi nella peggiore mancanza di libertà. Il pensiero dialettico tiene conto della realtà, non dimenticando mai nell'applicazione di questi concetti che ciò che è limitato non può rappresentare ciò che è illimitato, che ciò che è fisso non può rappresentare il mondo che fluisce e che ogni concetto deve trasformarsi in un nuovo concetto o addirittura nel suo opposto.

Il pensiero metafisico scivola qui nel campo delle affermazioni e delle contraddizioni dogmatiche considerando gli stessi concetti come entità fisse. Si scopre dunque che questo punto e il punto precedente dell'antitesi in realtà sono la stessa cosa; il pensiero metafisico, non dialettico, consiste nel fatto di trasformare i concetti nati dal pensiero in entità autonome che costituiscono la realtà del mondo.

Le scienze naturali ne risentono relativamente. Esse superano la contraddizione praticamente riformulando continuamente i concetti, di pari passo con il loro continuo sviluppo, arricchendoli di sfumature, riducendo in formule le regole delle trasformazioni, integrando queste formule, correggendole e adattando così in modo sempre più preciso l'immagine all'originale, cioè al mondo dei fenomeni. La mancanza di dialettica si manifesta come elemento disturbatore solo laddove i naturalisti passano a considerazioni generali o filosofiche al di fuori del loro campo specifico, come accade nelle teorie del materialismo borghese.

Così la teoria sull'origine della specie portò spesso alla convinzione che lo spirito umano, così come si è sviluppato dallo spirito animale, fosse sostanzialmente identico a quest'ultimo, più grande come quantità, ma non diverso come qualità. La differenza qualitativa accertata fra spirito umano e spirito animale è stata sublimata dalla teologia come antitesi assoluta, e nella teoria della immortalità dell'anima. In entrambi i casi mancava il modo dialettico di pensare, secondo il quale una identità fra origine e qualità, quando attraverso lo sviluppo la differenza diventa sempre più importante, diventa infine una differenza qualitativa che dovrà essere definita con nuovi termini e nuovi caratteri, senza che l'affinità scompaia e che si manifesti una antitesi assoluta.

E' altrettanto metafisico e non dialettico il fatto di pensare che il pensiero, in quanto prodotto dei processi cerebrali, debba immediatamente essere accomunato ai prodotti di altri organi, per esempio alla bile; oppure volendolo definire come la caratteristica di una determinata materia, dichiararlo una caratteristica di tutte le materie. Oppure, se lo spirito

è qualche cosa di completamente diverso dalla materia, debba essere anche qualche cosa di completamente e assolutamente diverso per cui non è più possibile alcuna affinità o un passaggio, di modo che il dualismo fra spirito e materia continua ad essere sempre rigoroso e insuperabile allo stesso modo fino ad arrivare agli atomi. Per il pensiero dialettico lo spirito è la quintessenza di tutti i fenomeni che noi definiamo spirituali; quindi non può arrivare oltre il punto in cui lo osserviamo negli animali inferiori; là infine diventa dubbio in quanto i fenomeni spirituali scivolano gradualmente nel campo della semplice sensibilità, dei semplici fenomeni vitali. Una caratteristica o una entità chiamata "spirito" che c'è o non c'è, non esiste nella natura; lo spirito è un termine con il quale definiamo una serie di determinati fenomeni, in parte chiaramente spirituali e in parte incerti.

Qualche cosa di analogo avviene con la stessa vita. Se scendiamo dagli esseri viventi microscopici fino ai sempre più piccoli ed invisibili agenti patogeni, si arriva infine alle strutture di complicate molecole albuminiche, in cui si ha certamente a che fare con reazioni chimiche. Non è possibile dire dove finisce la materia vivente e dove inizia la materia non vivente; i fenomeni mutano gradualmente, si semplificano, sono ancora analoghi e malgrado ciò sempre più diversi. Questo non significa che noi non possiamo scoprire il punto limite; nella natura non vi è un limite e non solo non vi è nessun limite netto, ma nessun limite del tutto. Nella natura non esiste una qualità vita che esista qui e non esista là. La vita è semplicemente un termine, un concetto che noi creiamo per riassumere le innumerevoli sfumature di diversi fenomeni vitali. Poiché il materialismo borghese adotta questi termini di spirito, vita, morte come realtà vere e proprie, è costretto, in modo non dialettico, a lavorare con aspre antitesi laddove la natura contiene una infinita diversità di passaggi.

In questo modo il materialismo borghese si differenzia dal materialismo storico fin nelle sue concezioni filosofiche fondamentali più profonde. E', il materialismo limitato, incompleto, illusorio, contrapposto al materialismo completo, esauriente, reale, così come del resto il movimento classista borghese, di cui era la teoria, rappresentava l'emancipazione illusoria e limitata rispetto alla completa e reale liberazione attraverso la lotta di classe proletaria.

In pratica questa antitesi si manifesta nella sua posizione rispetto alla religione. Il materialismo borghese si batté per superare la religione.

Ma non si può annientare un modo di concepire le cose confutandolo con argomenti; ciò significa soltanto contrapporre a un punto di vista un altro punto di vista, e ogni argomento trova un suo contro-argomento. Solo dimostrando in quale misura, per quale motivo, in quali condizioni quel modo di concepire è stato necessario, lo si può superare dimostrando che quelle condizioni erano presenti solo temporaneamente. Perciò la confutazione della religione da parte delle scienze naturali aveva solo un senso nella misura in cui era una primitiva religione naturale, nella misura in cui il fatto di ignorare le leggi della natura, il tuono e il fulmine, la materia e l'energia doveva portare a determinate superstizioni.

La teoria della società borghese riuscì a distruggere la teoria dell'economia naturale. Ma la religione della società borghese affonda le sue radici nelle forze sociali sconosciute e strapotenti. Di fronte ad esse, il materialismo borghese non seppe che pesci pigliare. Il materialismo storico spiega la base sociale della religione e dimostra per quale motivo in determinate epoche e per determinate classi fu una concezione necessaria e inevitabile. Solo in questo modo si spezza il suo potere. Il materialismo storico non conduce una lotta diretta contro la religione perché la considera un suo avversario; da un punto di vista più elevato la comprende e la spiega come un fenomeno naturale in determinate forme sociali, la mina in virtù di questa conoscenza ed esprime la previsione che scomparirà con l'avvento di una nuova forma sociale. In questo modo spiega anche il momentaneo dominio del materialismo nella borghesia e allo stesso modo la ricaduta di questa classe in tendenze mistiche e religiose, in cui si conserva la stessa concezione fondamentale del materialismo borghese, il pensiero che procede per rigorose antitesi, ma in cui la sensazione di fiducia viene sostituita dalla sensazione opposta; e cioè dalla sensazione che i problemi universali siano insolubili. In questo modo spiega anche per quale motivo il materialismo guadagna terreno fra gli operai, non in virtù di argomentazioni anti-religiose, ma in virtù di una crescente comprensione delle reali forze della società. In questo modo la religione perde terreno, ed essa svanisce con l'inizio della rivoluzione proletaria la cui espressione teorica è il materialismo storico. Il marxismo dunque, spiegando la religione, la supera.

Dietzgen

Quando il materialismo borghese nacque insieme con la lotta di classe borghese, rispetto al materialismo storico rappresentava un regresso, anche se necessario dal punto di vista pratico-storico. Marx ed Engels lo avevano superato così tanto che in esso vedevano soltanto una ricaduta in un punto di vista da tempo superato, una reviviscenza di idee del XVIII secolo. Poiché essi avevano perfettamente compreso il vuoto interno dell'opposizione borghese— sottovalutando però contemporaneamente la vitalità della borghesia come classe — Marx ed Engels diedero poco peso alla teoria che la accompagnava. Essi impiegarono solo occasionalmente parole sprezzanti nei suoi confronti per refutare una eventuale equiparazione dei due materialismi. L'opposizione del loro materialismo storico ai grandi sistemi idealistici della filosofia, soprattutto a Hegel, dominò anche in seguito il loro punto di vista filosofico; nell'*Anti-Duhring* di Engels questo carattere della loro teoria, così come l'avevano elaborata trent'anni prima, si manifesta necessariamente come base. In esso non si parla dei problemi centrali del materialismo borghese; infatti l'oggetto della discussione furono specificamente le teorie sociali di Duhring. Tuttavia, il materialismo borghese era qualcosa di più di una semplice ripetizione del materialismo del XVIII secolo. Esso poggiava sull'enorme sviluppo delle scienze naturali nel XIX secolo; la loro verità costituiva la forza.

Una critica delle loro basi esigeva dunque una problematica completamente diversa da quella che aveva occupato il periodo della scuola post-hegeliana. Ciò che si imponeva ora era la critica gnoseologica delle concezioni che venivano accettate generalmente come i risultati della scienza, così come erano anche state accettate da Marx e da Engels, sebbene con qualche riserva critica.

A questo punto sono importanti gli scritti di Joseph Dietzgen. Nelle sue concezioni sociali, Dietzgen si basò completamente sulle teorie di Marx e si considerò sotto questo aspetto allievo di Marx. Ma in campo filosofico era un pensatore autonomo che traeva da quelle teorie le proprie conclusioni per la teoria del pensiero. Marx ed Engels, sebbene trovassero molti elementi preziosi nei suoi scritti, non erano affatto d'accordo su tutto ciò che scriveva; biasimavano le ripetizioni, giudicavano confusi molti aspetti, e c'è da dubitare che essi abbiano riconosciuto i punti essenziali che sono importanti in questa sede e che

erano molto lontani da quanto li preoccupava allora. Infatti, Dietzgen cerca di suscitare una comprensione generale del processo del pensiero ricorrendo continuamente a nuove forme della descrizione; egli si sforza in modo particolare di non far sorgere alcun dogmatismo e di insegnare al lettore di pensare in modo dialettico, di non considerare assoluta l'antitesi fra verità ed errore e di integrare ogni verità con la dimostrazione della sua limitatezza. Mentre soprattutto negli scritti successivi a volte diventa confuso, specialmente nella sua prima opera, *Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit* nonché in *Streifzüge eines Sozialisten in das Gebiet der Erkenntnistheorie* (1) e in altri piccoli saggi, emergono esposizioni chiare e lucide sulla natura del processo del pensiero ... rappresentano un valido contributo al marxismo. Mentre al primo grande problema della gnoseologia sull'origine delle idee nella testa umana risposero Marx ed Engels con il materialismo storico, al secondo grande problema sul modo in cui la testa forma le sue idee, risponde Dietzgen. Marx dimostrò come le condizioni di produzione modificano il contenuto del pensiero; Dietzgen esaminò le leggi del pensiero stesso.

Marx dimostrò che il contenuto del pensiero viene completamente determinato dal mondo reale; Dietzgen dimostrò qual era il rapporto fra pensieri e realtà. "Mentre Marx aveva mostrato l'azione della materia sociale sullo spirito, Dietzgen mostrò l'azione dello spirito stesso" (Gorter, *Der Historische Materialismus*). Dietzgen si riallaccia soprattutto, oltre ai fenomeni del pensiero quotidiano, alla pratica delle scienze naturali.

La sistematizzazione è l'essenza, l'espressione generale dell'intera attività scientifica. La scienza non vuole fare altro che ordinare e sistemare gli oggetti del mondo per la nostra testa.

La capacità umana del pensiero sceglie dal suo gruppo di fenomeni gli aspetti comuni, astrae le particolarità e fissa gli aspetti generali nel concetto, ed esprime ciò che si ripete in una regola. Il concetto spirituale sta al suo oggetto come l'astratto al concreto.

Per mezzo del pensiero abbiamo la facoltà di avere un doppio mondo; esternamente nella realtà, internamente nel pensiero, nella rappresentazione... La testa non ritiene le cose stesse, ma solo i loro concetti, la loro rappresentazione, la loro forma generale ... L'infinita molteplicità delle cose, l'innumerabile ricchezza delle loro proprietà non dispongono di nessuno spazio nella testa.

Non ne abbiamo nemmeno bisogno per la previsione degli avvenimenti che interessano la nostra vita; noi abbiamo bisogno solo delle regole generali. Il contrasto fra pensiero ed essere, fra spirito e materia, è dunque nello stesso tempo il contrasto fra astratto e concreto, fra ciò che è generale e ciò che è particolare.

Tuttavia, l'antagonismo non è assoluto. Tutto il mondo costituisce materiale per l'attività del pensiero, sia gli aspetti spirituali che quelli visibili e tangibili. Lo spirito esiste realmente e serve a sua volta come oggetto per la formazione di concetti; i fenomeni spirituali sono riassunti nel concetto di spirito. Pensiero ed essere insieme costituiscono un unico mondo inscindibile dell'essere, in cui l'essere determina il pensiero, e il pensiero si riflette nell'essere generale dell'attività umana. Il mondo nel suo complesso costituisce un'unità in cui ogni parte è presente come parte del tutt'uno; ogni cosa in esso è l'effetto del tutt'uno, la sua caratteristica particolare è costituita dalla totalità dei suoi rapporti con il tutt'uno. Così anche lo spirito, cioè tutto ciò che è spirituale, è una parte della totalità universale, e come tale anche la sua natura è costituita dalla totalità dei suoi rapporti con il tutt'uno che noi gli contrappriamo come "realtà." Quando dunque contrappriamo al mondo materiale reale, che consideriamo primario, lo spirito che consideriamo derivato, per Dietzgen ciò non significa altro che contrapporre la totalità a una parte. Questo è dunque monismo vero e proprio, in cui tutto ciò che è spirituale e tutto ciò che è materiale, legati in un'unità, si determinano completamente a vicenda.

Questa contrapposizione fra mondo reale dei fenomeni e mondo dei concetti derivato dalla capacità di pensiero, si presta particolarmente bene a scoprire la natura della formazione dei concetti scientifico-naturali. Dietzgen cita la frase di un fisico sulla vera natura dei fenomeni luminosi. Questi consistono in vibrazioni più o meno lente che come onde si trasmettono nell'etere di tutto l'universo ad una velocità di 300.000 km al secondo. Questo è, dice lo scienziato naturale, la vera realtà della luce, mentre tutto ciò che noi vediamo come colore e luce è solo una forma fenomenica per noi.

La superstizione nella speculazione filosofica — risponde Dietzgen — gli fa misconoscere il metodo scientifico dell'induzione quando contrappone "onde che vibrano in successione continua a una velocità di 40.000 miglia al secondo nell'etere" come effettiva vera natura della luce e del colore, ai fenomeni colorati della luce. L'assurdità diventa tangibile quando si definiscono il mondo fisico degli occhi "creazione dello spirito" e la vibrazione eterea scoperta dall'"ingegno dei grandi spiriti," "natura fisica."

E' proprio il contrario, conclude Dietzgen: il mondo colorato di tutti i fenomeni visibili è il mondo reale, mentre le onde dell'etere ne sono l'immagine riflessa che lo spirito umano si è costruito in base a questi fenomeni.

E' chiaro che per quanto riguarda questa antitesi si tratta di un significato diverso di ciò che si intende per verità e realtà. L'unico metro di misura in base al quale possiamo stabilire se pensiamo in modo corretto, è l'esperimento, la pratica, l'esperienza. L'aspetto più diretto delle nostre esperienze è dunque la stessa esperienza; la cosa più sicura è il mondo dei fenomeni; esso è indubbiamente la realtà data. Tuttavia conosciamo i fenomeni che sono solo apparenti. Ciò significa che le asserzioni dei diversi sensi non sono esatte e che devono essere collegate in modo diverso perché si possa creare un' immagine del mondo senza contraddizioni. Se noi supponessimo come "reale" l'immagine che vediamo dietro lo specchio, che non possiamo toccare, saremmo sempre inibiti e continueremmo a fallire nella nostra attività pratica, a causa di una simile immagine confusa del mondo. Il pensiero che tutto il mondo dei fenomeni potrebbe essere un'apparenza avrebbe solo senso per colui che crede di possedere un'altra fonte di conoscenza oltre quella dell'esperienza dei sensi (per esempio una voce di dio dentro di sé con cui conciliare la suddetta esperienza). Se si applica al fisico lo stesso parametro della pratica, vediamo che anche il suo modo di pensare è corretto. Infatti, per mezzo di questo etere dell'universo in vibrazione, lo scienziato fisico è stato spesso capace di predire correttamente fenomeni non notati in precedenza. La sua teoria è una teoria buona ed esatta. Essa è verità perché riassume brevemente gli aspetti generali e comuni di tutti questi fenomeni in modo tale che tutti possono essere immediatamente dedotti nella loro immensa diversità. Quindi possiamo definire le onde dell'etere una immagine buona e vera della realtà. L'etere dell'universo stesso è al di fuori del campo dell'osservazione; questa ci rivela soltanto fenomeni luminosi. In che modo dunque il fisico può parlare di se stesso e delle sue onde come di una realtà? Innanzi tutto come analogia, come modello. Conosciamo per esperienza i movimenti di onde nell'aria e nell'acqua; se ora supponiamo analoghi processi ondosi in una sostanza analoga, ancora più fine, più diffusa nell'universo, ma per il resto non percettibile, possiamo immediatamente trasportarvi una quantità di fenomeni consequenziali noti nell'aria e nell'acqua, e troviamo che sono corretti. Inoltre, nella parola realtà è implicito che l'analogia viene impiegata in una specie di estensione del mondo osservato. Con il nostro "occhio dello spirito" vediamo allora sostanze, corpi, processi, movimenti, tutti più fini e più piccoli, che stanno addirittura al di là della nostra esperienza

estesa grazie al microscopio, ma che per il resto naturalmente sono immaginabili solo in base all'immagine del nostro mondo di esperienze.

Allora i fisici si trovarono in difficoltà. Il modello non calzava alla perfezione; all'etere dell'universo bisognava riconoscere caratteristiche completamente diverse da quelle dell'aria e dell'acqua, addirittura divergenti dalle sostanze a noi note, tanto che un fisico inglese disse una volta che l'etere dell'universo doveva essere qualche cosa di simile alla pece. Quando si scoprì che la luce è costituita da vibrazioni elettriche e magnetiche, si dovette supporre che l'etere dell'universo trasmettesse i fenomeni elettrici e magnetici. Ma per fare questo l'etere aveva bisogno di caratteristiche strutturali che si potevano immaginare o ricostruire solo in base a un sistema complicato di meccanismi mobili, rotanti e in tensione. Questi modelli grossolanamente meccanico-materiali certamente non potevano essere ritenuti validi come vera realtà di una sostanza dell'universo che riempie completamente lo spazio fra gli atomi.

Le cose peggiorarono quando nel nuovo secolo l'esistenza di un qualsiasi etere universale venne messa in dubbio dalla teoria della relatività. I fisici si abituarono a lavorare nuovamente con uno spazio vuoto, al quale però attribuirono caratteristiche che si potevano rappresentare in formule matematiche. Queste formule sono infine l'unica cosa che è necessaria per predire i fenomeni; i modelli e le rappresentazioni sono solo un'aggiunta, e la "verità" di una teoria sta nel fatto che le sue formule sono esatte.

Le cose peggiorarono ulteriormente quando si manifestarono fenomeni che si potevano spiegare, vale a dire esprimere e riassumere, solo con la rappresentazione della luce come di una corrente di particelle volanti. Bene inteso, fu conservata anche la vecchia teoria della vibrazione, e a seconda dei casi si dovette impiegare o l'una o l'altra teoria. Entrambe, sebbene apparentemente contraddittorie, erano vere nell'ambito del loro campo di applicazione. A questo punto anche i fisici cominciarono a sospettare che le loro rappresentazioni che in passato spiegavano la realtà dietro i fenomeni, fossero soltanto immagini, modelli per comprendere più facilmente i fenomeni, cioè quella che noi chiamiamo un'astrazione. Quando Dietzgen scrisse le sue osservazioni critiche, semplice conseguenza del modo di pensare storico-materialistico, non vi era quasi nessun fisico che non credesse che l'etere universale fosse la vera realtà dei fenomeni luminosi.

La voce dell'artigiano non arrivava nelle aule accademiche. Ora sono i fisici ad asserire in misura crescente che la nuova base gnoseologica della loro scienza è costituita solo da

relazioni e formule per mezzo delle quali partendo dalle esperienze passate fenomenologiche o già note si possono predire nuovi fenomeni ancora sconosciuti.

Tuttavia, nella parola "fenomeno" è implicita una antitesi percepita istintivamente verso una "essenza" delle cose. Quando si parla di fenomeni, vi deve pur essere qualche cosa che si manifesta. Ma no, dice Dietzgen: i fenomeni si manifestano; con ciò è detto tutto. Certamente, in questo gioco di parole non bisogna pensare alla persona dell'osservatore al quale si manifesta qualche cosa; tutto quanto accade, tutti i fenomeni e tutti gli avvenimenti, indipendentemente se si manifestano a una persona o se non vengono osservati da nessuno, nella loro totalità costituiscono il mondo e come tale vengono definiti fenomeni.

Il fenomeno sensorio è notoriamente un metabolismo illimitato ... La sensibilità o l'universo sono ovunque e in qualsiasi momento peculiari, nuovi, mai esistiti prima. La sensibilità nasce e scompare, scompare e nasce fra le nostre mani. Nulla rimane uguale a se stesso; ciò che è immutabile è solo l'eterno mutamento, e anche il mutamento è diverso... Il materialista borghese afferma tuttavia la continuità, l'eternità, l'immutabilità della materia... Dove troviamo quella materia eterna, immutabile, quindi senza forma? Nella realtà dei sensi troviamo sempre e soltanto materie formate, caduche...

La materia eterna, la materia immutabile esiste realmente e praticamente solo come somma dei suoi fenomeni caduchi.

In breve, la materia è un'astrazione.

I fisici non parlano, come facevano i filosofi del passato, della "essenza" delle cose, ma della materia come di ciò che appare, di ciò che è fermo sotto il mutamento dei fenomeni. La materia è la realtà, il mondo è la totalità della materia. La fisica trova in tutti i mutamenti gli atomi che sono gli elementi costruttivi rigorosamente determinati, e che nelle loro combinazioni sempre mutevoli danno l'illusione del mutamento dei fenomeni. Secondo il modello delle cose solide e dure che ci circondano come estensione del mondo visibile, si presume l'esistenza di questi corpuscoli dei quali è composto tutto, anche l'acqua che scorre e l'aria senza forma. La verità di questa teoria atomica è stata verificata e confermata mille volte nella spiegazione e nella previsione di innumerevoli fenomeni. Naturalmente gli atomi non sono lo stesso fenomeno osservato, ma sempre una conseguenza della nostra capacità di pensiero. Come tale fanno parte della natura di tutti i

prodotti della nostra capacità di pensiero; la loro rigorosa delimitazione, la loro specificità precisa è una astrazione. Questa astrazione enuclea gli aspetti comuni e generali dei fenomeni di cui abbiamo bisogno per prevederli.

Per i fisici gli atomi non erano semplicemente, come concetto e astrazione, ma nella realtà concreta i corpuscoli immutabili e rigorosamente separati ognuno dei quali, a seconda del proprio elemento chimico, possedeva caratteristiche esattamente definibili a una quantità ben precisa.

Ma lo sviluppo moderno della scienza ha fatto crollare anche questa illusione: in primo luogo, gli atomi si possono scomporre ulteriormente in particelle ancora più elementari, in elettroni, protoni e neutroni. Ma questi non possono essere considerati come particelle rigorosamente separate fra loro ed esistenti in un luogo preciso, ma hanno, secondo la fisica moderna, il carattere di un movimento ondoso che riempie tutto lo spazio; ciò che si muove in queste onde, naturalmente non è più materia e non è nemmeno qualche cosa, ma nella migliore delle ipotesi può essere indicato come probabilità matematica. E mentre ciò che in passato si poteva pesare della materia, cioè la massa, conferiva grazie alla sua immutabilità una rigorosa determinatezza alla quantità, ora muta insieme allo stato di movimento; non è più possibile separarla nettamente dall'energia; i concetti si confondono. Là dove in passato tutta l'immagine del mondo fisico sembrava essere chiara e senza contraddizione, per cui veniva proclamata orgogliosamente come "mondo reale," ora la fisica viene a trovarsi in contraddizioni insolubili nella misura in cui considera i suoi elementi base come materia, massa, energia, entità fisse, separate e obiettive. La contraddizione scompare quando questi elementi vengono considerati come forme astratte, di volta in volta adattate, forme nelle quali viene rappresentato il mondo fenomenico in continua espansione.

Lo stesso vale anche per le forze e per le leggi causali della natura. Le affermazioni di Dietzgen sulla forza non sono chiare o non sono all'altezza della scienza; evidentemente l'uso della parola forza, fino a quel momento incerto e ambiguo fra i fisici tedeschi, ha confuso anche lui. Del resto è facile dimostrare la cosa ricorrendo a un esempio molto semplice, quello della forza di gravità. La forza di gravità, l'attrazione della Terra, dicono i fisici, è la causa della caduta. La causa in questo caso non è qualche cosa che precede, la causa e l'effetto avvengono simultaneamente. Ora, la forza di gravità o l'attrazione sono

un termine, una parola, che non dice più del fenomeno stesso. Noi la chiamiamo causa in quanto aspetto generale, concetto generale che racchiude in sé tutti i fenomeni concreti di caduta.

Più importante della parola è la legge: in tutti questi movimenti sulla Terra si manifesta un'accelerazione costante, volta verso il basso. Se si traduce la legge in una formula matematica, si può calcolare il movimento di tutti gli oggetti in fase di caduta o che sono stati lanciati. Nella legge della caduta sono dunque riassunti tutti questi movimenti; non è necessario tenere a mente tutte le singole esperienze per sapere di volta in volta che cosa accadrà; è sufficiente conoscere la legge, la formula.

La legge è l'astrazione concettuale che la nostra capacità di pensiero ha tratto dai fenomeni di caduta. Perciò è una formula precisa che ha validità assoluta, mentre i fenomeni stessi mostrano sempre deviazioni che noi riconduciamo ad altre circostanze che si vengono ad aggiungere.

Newton ha esteso la legge della gravità al movimento dei corpi celesti. Il movimento della Terra intorno al Sole e della Luna intorno alla Terra venne "spiegato" dimostrando che in questo caso agiva la stessa forza che alla superficie della Terra conosciamo come forza di gravità; in questo modo, ciò che era sconosciuto era stato ricondotto a ciò che era conosciuto. La legge della gravitazione di Newton dà una formula che permette di calcolare il movimento dei corpi celesti, e l'esattezza di questi calcoli è la prova dell'esattezza della legge. I naturalisti vedevano nella gravitazione la "causa" del movimento dei pianeti; la forza d'attrazione era un piccolo folletto misterioso, un essere spirituale che dirigeva i processi; la legge era un imperativo esistente da qualche parte nella natura al quale dovevano obbedire i corpi. In realtà la "causa" in questo caso è il breve riassunto, l'"effetto," la molteplicità dei singoli fenomeni. La legge è la quintessenza di tutti i fenomeni complicati dai quali è stata astratta dal pensiero umano. La formula che unisce l'accelerazione di ogni particella con la sua posizione fra le altre masse nello spazio, esprime in forma abbreviata esattamente la stessa cosa di una descrizione di tutti i movimenti complicati dei corpi.

La forza di attrazione come qualche cosa di speciale che dirige i corpi in movimento, non esiste nella natura, ma solo nella nostra testa. Essa non esiste nel mondo esterno sotto forma di prescrizione o di caratteristica speciale, come per esempio non esiste la legge di

Snellius sulla rifrazione della luce, che sotto forma di una caratteristica dei raggi luminosi o di una regola per essa è solo una conseguenza matematica della velocità della luce. Si può benissimo riprodurre la direzione dei raggi luminosi, anziché con questa legge, con il principio della "via più breve della luce." E analogamente i fisici, tenendo conto della teoria della relatività, preferiscono descrivere i movimenti nello spazio ricorrendo al principio della via più breve (geodetica) nello spazio-tempo-cosmo distorto dalla presenza dei corpi celesti, anziché rifarsi alla legge di attrazione. E se ora i fisici moderni vogliono considerare questa immagine del mondo come il mondo reale dietro i fenomeni, mondo che deve subentrare al vecchio mondo di forze di Newton, per entrambe vale la stessa critica. Entrambe sono sintesi astratte e concettuali dei fenomeni, di cui quella più moderna è la migliore — la più idonea e quindi la più esatta — perché essa, malgrado la matematica più complicata, è costruita in modo più semplice e afferra in modo corretto alcuni fenomeni che la teoria dell'attrazione di Newton non riuscì a spiegare.

Ciò che si chiama dunque "causalità" o "legge" nella natura — a volte si parla addirittura di una "legge causale," cioè nella natura esiste la legge del dominio delle leggi! — in ultima analisi si riduce al fatto che quando troviamo una 'regola nei fenomeni, già nella forma con cui viene espressa è implicita la sua validità incondizionata. Il fatto che le limitazioni e le condizioni vengano espressamente citate come tali; che in caso di deviazione queste vengano rilevate come tali; che si cerchi di descrivere queste ultime migliorando la formulazione, dimostra che nella formulazione della legge è implicito e sottinteso che essa deve avere validità assoluta. Noi contiamo sul fatto che essa sia esatta nei casi a venire, altrimenti fallirebbe nel colpire il bersaglio e non sarebbe dunque una vera legge. E quando non corrisponde o quando corrisponde solo in parte, cerchiamo una causa, cioè cerchiamo di sintetizzare la deviazione, insieme ad altri casi analoghi, formulando una nuova regola.

Quando si parla di leggi naturali, spesso si intende ciò che con un'altra parola si chiama necessità naturale. Parlare di una necessità nella natura significa applicare ad essa un'espressione umana; essa è una definizione ambigua, nella misura in cui vi è collegata l'idea di una coercizione esterna. Ancor più ambigua è la definizione tanto ricorrente negli scritti borghesi, di *determinismo*: è come se il futuro fosse stabilito a priori da qualche parte da qualcuno. Allora è più indicata la parola necessità quando si vuole significare che

nel processo della natura non vi è nessun arbitrio e nessun caso - e anche qui si tratta di parole che descrivono azioni umane; infatti, la vecchia teologia presupponeva un simile arbitrio.

E' più corretto dire che in ogni attimo la totalità della natura è completamente determinata da ciò che era nell'attimo precedente. Diciamo anche che la natura è un'unità che malgrado tutti i mutamenti rimane la stessa.

Ogni parte è legata a tutte le altre in modo estremamente complicato; tutte queste dipendenze parziali vengono espresse nelle nostre leggi. Le leggi naturali sono le espressioni della generale necessità della natura, formulate in modo umanamente incompleto e aventi una parziale validità per singoli campi. La necessità esiste solo per la totalità del mondo; esiste solo in modo incompleto per ogni campo, staccato dal contesto totale e considerato a sé. La legge dell'attrazione non esiste come tale nella natura, e i movimenti dei pianeti non vi vengono nemmeno rappresentati in modo completo; ma siamo convinti che questi stessi movimenti continuano a verificarsi in modo fisso, inequivocabile e chiaro, senza poter essere diversi, determinati dalla necessità naturale.

Il significato del marxismo viene spesso ravvisa nel fatto che rappresenta per la prima volta una scienza naturale della società; cioè che analogamente a quanto accade nella natura, anche nella storia dell'umanità vi sono leggi fisse; che lo sviluppo della società non avviene per caso, ma per una necessità naturale. Qui si potrebbe dunque dire che nel mondo degli uomini vige il determinismo e che non vi è più posto per un "indeterminismo" secondo il qual la volontà e le azioni umane sono libere e non legate a una causa. Ora sarà chiaro che cosa significa ciò. La totalità del mondo, cioè la natura e la società insieme, sono determinate in ogni istante da ciò che erano precedentemente. Il fatto che costituisca un'unità, che rimanga lo stesso mondo significa che le sorti di ogni parte, anche di ogni parte dell'umanità, scaturiscono dalla totalità degli effetti della natura e del mondo umano. Dalle regolarità osservate in ogni campo cerchiamo di formulare anche qui regole e leggi.

Ma in questo caso il pensiero di attribuire a simili leggi una esistenza autonoma, è molto meno spontaneo che nel campo della natura. Il naturalista potrà facilmente credere che nel mondo esista una legge della gravitazione come essere naturale a sé; invece nel caso di una legge di sviluppo nella società è molto più difficile credere che essa sia sospesa come qualche cosa di speciale fra gli uomini e incomba su di essi, come una fatalità che li domina. Come nelle leggi naturali, così anche qui si tratta di regolarità dell'esperienza, di

astrazioni concepite in modo assoluto da dipendenze parziali. Nella misura in cui hanno una necessità, sono le conseguenze della necessità che l'uomo deve mangiare per vivere, quindi sono espressioni del legame fra uomo come parte e la totalità del mondo.

Ma in questo caso è molto più difficile formulare le "leggi", dati i rapporti umani infinitamente più complicati rispetto a quelli della natura. In questo caso ha maggiore validità il fatto che queste leggi determinano le nostre aspettative, ma che i veri avvenimenti non corrispondono mai esattamente alle aspettative. E' già un importante progresso il fatto che sia stato possibile fare previsioni esatte sulle grandi linee dello sviluppo. Il significato del marxismo non sta nelle regole formulate, ma in ciò che si chiama il suo metodo, nella affermazione che esiste la necessità naturale, cioè il legame con la totalità del mondo, e quindi nel principio di ricercare in ogni fenomeno del mondo umano i fattori materiali e reali con cui è collegato.

Note

1) *Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit*, Stuggart, J.H.W. Dietz Nachf, 1907 (*L'essenza del lavoro mentale umano*, Universale Economica, Milano, 1953); *Streifzuge eines Sozialisten in das Gebiet der Erkenntnistheorie*, Hotting, Volksbuchhandenug, Zurich, 1887

Mach

Il mondo borghese negli ultimi decenni del XIX secolo si è progressivamente staccato dal materialismo. La borghesia, grazie allo sviluppo del capitalismo, ha acquisito un sempre crescente dominio sulla società. Ma l'avvento della classe operaia che nella sua condizione di classe personificava l'imperfezione del sistema sociale, annunciava nell'obiettivo della rivoluzione proletaria l'imminente crollo di questo sistema. Anziché essere fiduciosa, la borghesia cominciava a sentirsi insicura e irrequieta sul futuro, anziché trovare la soluzione dei misteri del mondo si vedevano nuovi problemi insolubili. Quando le forze materiali riconoscibili minacciavano la catastrofe, la borghesia cercava di tranquillizzarsi con la fede nella forza superiore dello spirito. Così cominciarono a prevalere tendenze mistiche e religiose. E questo sviluppo si rafforzò ulteriormente nel XX secolo, soprattutto dopo la guerra mondiale.

I naturalisti costituiscono una parte del mondo borghese, sono in continuo rapporto con la borghesia e vengono notevolmente influenzati dalle correnti spirituali all'interno della borghesia. Nello stesso tempo sono costretti dal progresso della scienza a criticare i concetti e le idee ereditate, per eliminare le contraddizioni che affiorano. Questa critica non parte empiricamente da una chiara concezione filosofica di base, partendo dalle necessità immediate, come accade sempre nella pratica delle ricerche naturali, ma contemporaneamente fu influenzata dalla generale corrente anti-materialista del mondo borghese. Tutto lo sviluppo moderno della filosofia naturale è contraddistinto da queste due tendenze: dalla considerazione critica del significato dei concetti-base della scienza, e dall'atteggiamento critico nei confronti del materialismo, dal conferimento di forme mistiche ed ideologiche alle concezioni. Ciò non significa necessariamente che per questo siano senza valore o sterili, così come non era senza valore o sterile il prevalere dei sistemi idealistici della filosofia ai tempi della Restaurazione. In diversi paesi, sul finire del XIX secolo, si fecero sentire simili critici della tradizionale teoria fisica, come per esempio K. Pearson in Inghilterra, Gustav Kirchhoff ed Ernst Mach in Germania, Henri Poincaré in Francia; e malgrado tutte le differenze esistenti, si può notare una tendenza che li accomuna tutti. L'influenza maggiore sulla generazione successiva è stata probabilmente esercitata dagli scritti di Mach.

La fisica, egli dice, non deve prendere come punto di partenza la materia, gli atomi, le cose, in quanto sono tutti concetti derivati. Ciò che noi riconosciamo direttamente è soltanto l'esperienza, e le componenti che formano qualsiasi esperienza, sono le sensazioni. In base al nostro mondo concettuale istintivo acquisito per educazione e vissuto per esperienza esprimiamo ogni sensazione come l'effetto di un oggetto sulla nostra persona in quanto soggetto, per esempio vedo una pietra. Ma se ci liberiamo di questa abitudine, vediamo che questa sensazione è un dato di fatto unitario e inscindibile, dato in modo diretto, senza che si debba sapere qualche cosa del soggetto e dell'oggetto. Dalla totalità di un gran numero di simili sensazioni riesco a distinguere l'oggetto; e anche di me stesso sono cosciente solo attraverso la totalità di tutte le sensazioni di questo tipo. Poiché sia l'oggetto che il soggetto sono entrambi costruiti sulle sensazioni, è senz'altro più utile non impiegare un nome che tradisce sempre la persona che percepisce, e impiegare al posto delle sensazioni la parola neutra "elementi" che le caratterizza come la base più semplice. (In seguito esse vengono spesso designate con il termine di "il dato.").

Per la coscienza comune il paradosso sta nel fatto che la pietra dura e immutabile, il prototipo delle "cose" solide, sia "strutturata" e "costruita" a qualche cosa di tanto fugace e caduco come le sensazioni. Ma ciò che contraddistingue questa cosa, in primo luogo la sua durezza, non contiene altro che la totalità di molte sensazioni spesso dolorose al tatto, e in secondo luogo, la sua eternità, è la somma delle esperienze, per cui ogni qualvolta che torniamo allo stesso punto, si ripetono simili sensazioni. Così contiamo su un ordine fisso nelle nostre sensazioni. Pertanto, nella nostra rappresentazione della cosa non vi è nulla che non abbia la forma e il carattere di sensazioni. L'oggetto è la totalità di tutte quelle sensazioni che, in tempi diversi, vengono riassunte in quanto omogenee per una certa continuità di luogo, e di ambiente, e battezzate con un nome. Oltre a ciò non esiste altro; non vi è motivo di pensare che vi sia una "cosa in sé" al di fuori di questa massa di sensazioni; non si riesce nemmeno ad esprimere con le parole che cosa si potrebbe immaginare per una simile esistenza. Dunque non solo l'oggetto non è costruito soltanto sulle sensazioni; esso consiste solo di sensazioni. E così Mach riassume la sua opposizione alla fisica tradizionale con queste parole:

Non sono i corpi che generano le sensazioni, ma sono i complessi di elementi (complessi di sensazioni) che formano i corpi. Il fisico considera "corpi" il persistente, il reale, e,

all'opposto, considera "elementi" le loro manifestazioni pas-seggere, transitorie; ma egli non considera che tutti i "corpi" non sono che simboli del pensiero per indicare complessi di elementi (complessi di sensazioni). (1)

La stessa cosa vale anche per il soggetto. E' un complesso di ricordi e di sentimenti, di sensazioni passate ed attuali e di pensieri, che sono legati al ricordo grazie alla loro continuità e a un corpo speciale, ma che sono costanti solo in modo relativo, che noi chiamiamo "Io."

Il fatto fondamentale ed essenziale non è più l'Io, ma gli elementi (sensazioni) [...] Gli elementi costituiscono l'Io [...] Gli elementi di conoscenza di un individuo sono fra loro congiunti fortemente ma debolmente e soltanto per caso in grado notevole con quelli di un altro individuo: e però ognuno pensa di conoscere soltanto se stesso ritenendosi come un'unità indivisibile, indipendente dalle altre. (2)

Nella sua opera, apparsa nel 1883, *Die Mechanik in ihrer Entvaicklung, historisch-kritisch dargesrtellt*, scrive in modo analogo:

La natura è composta di elementi a noi dati mediante i sensi. L'uomo primitivo distinse però subito certi complessi di elementi, che si presentavano con una relativa stabilità e che erano per lui più importanti. Le prime, più antiche parole sono nomi di "cose". La "cosa" comporta un'astrazione dall'ambiente circostante e dalle piccole continue variazioni che quei complessi subiscono, e a cui non si pone attenzione perché le si considera poco importanti.

Ma nella natura non esiste nessuna cosa invariabile. La cosa è una astrazione, il nome è un simbolo per un complesso di elementi, dalle cui variazioni astraiamo. Indichiamo l'intero complesso con una sola parola, con un unico simbolo, perché abbiamo bisogno di richiamare alla mente in una sola volta tutte le impressioni che lo compongono.

Successivamente, pervenuti a un grado più avanzato di conoscenza, portiamo la nostra attenzione proprio sulle variazioni. Allora non è più possibile conservare l'idea di un'invariabilità delle cose, a meno che non si voglia accettare la "cosa in sé" o altre simili assurdità. Le sensazioni non sono "simboli delle cose". La "cosa" è al contrario un simbolo mentale per un complesso relativamente stabile di sensazioni. Non le cose (i corpi), ma piuttosto i colori, i suoni, le pressioni, gli spazi, le durate (ciò che di solito chiamano

sensazioni) sono i veri elementi del mondo.

Tutto il processo della conoscenza scientifica ha un significato economico. Noi cominciamo a riprodurre nella mente i complessi più stabili, abituali e familiari dei fatti, e poi aggiungiamo, compiendo man mano delle correzioni, ciò che per noi è nuovo.(3)

In quest'opera, in cui Mach tratta lo sviluppo storico dei principi della meccanica, arriva, senza conoscerlo come tale, molto vicino al metodo del materialismo storico. La storia della scienza per lui non è una successione di grandi uomini che in virtù della loro genialità, come per magia, fanno grandi scoperte. Egli dimostra che i problemi che scaturiscono dalla pratica della vita, vengono risolti con i metodi del pensiero della vita quotidiana, fino a che assumono la loro forma teorica più semplice. Egli continua a sottolineare la funzione economica della scienza.

Tutta la scienza ha lo scopo di sostituire, ossia di economizzare esperienze mediante la riproduzione e l'anticipazione di fatti nel pensiero. Queste riproduzioni sono più maneggevoli dell'esperienza diretta e sotto certi aspetti la sostituiscono. (4)

Se riproduciamo i fatti nei pensieri

non riproduciamo mai i fatti nella loro completezza, ms solo in quei loro aspetti che sono importanti [corsivo di P.] per noi, in vista di uno scopo nato direttamente o indirettamente da un interesse pratico. Le nostre riproduzioni sono perciò sempre delle astrazioni. Anche qui è manifesta la tendenza all'economia. (5)

In questo caso la scienza in quanto scienza specifica viene messa in rapporto, allo stesso modo della semplice conoscenza della vita quotidiana, con i bisogni vitali, e viene considerata un mezzo ausiliare della vita.

L'ufficio biologico della scienza è di dare all'individuo-uomo, pienamente senziente, un orientamento possibilmente compiuto. (6)

Perché l'uomo possa agire in modo adeguato in tutte le situazioni della vita, perché possa reagire in modo adeguato a determinate impressioni, non è necessario che egli richiami alla mente tutti i casi precedenti di situazioni analoghe e le loro conseguenze; è sufficiente

che sappia ciò che generalmente segue come regola, e in base a ciò si regoli nelle sue azioni. La regola, il concetto astratto è lo strumento fatto e finito, pronto per essere applicato, e che evita la considerazione mentale di tutti i casi precedenti. Ciò che viene stabilito dalla legge naturale, non è ciò che accadrà e che dovrà accadere nella natura, ma la nostra aspettativa di ciò che accadrà; e questo è anche il suo scopo.

La formazione dei concetti astratti, delle regole e delle leggi naturali sia nella vita che nella scienza è un processo istintivo che si riduce al fatto di evitare l'attività cerebrale, a una economia del pensiero. Mach cita numerosi esempi della scienza per dimostrare che ogni progresso consiste in una maggiore economia, in quanto un numero maggiore di esperienze viene riassunto in modo più breve, per cui al momento della previsione si evita la ripetizione di operazioni cerebrali analoghe. Poiché

per la brevità della vita e la limitatezza dell'intelligenza umana, non è possibile acquistare un sapere degno di questo nome che mediante la massima economia intellettuale.

Il compito della scienza sta nel fatto di

esporre i fatti quanto più completamente è possibile con la minima fatica intellettuale. (7)

Il principio dell'economia del pensiero determina, secondo Mach, il carattere della ricerca scientifica. Ciò che essa rappresenta come caratteristiche delle cose e come leggi dei corpi e degli atomi, sono in realtà rapporti fra sensazioni diverse. I fenomeni, con cui per esempio la legge della forza di gravità stabilisce un rapporto, consistono tutti in una serie di sensazioni visive, tattili e auditive; secondo la legge esse non si manifestano senza ubbidire a una regola, ed essa prevede quali di esse dobbiamo attenderci. Naturalmente, la legge non può essere riprodotta in questa forma; sarebbe inadeguata per la sua estrema complicatezza e non sarebbe applicabile sul piano pratico. Malgrado ciò è importante stabilire in linea di massima che in ogni legge naturale si tratta soltanto di relazioni fra i fenomeni. Se nelle nostre rappresentazioni e nelle nostre affermazioni sull'etere dell'universo o sugli atomi si manifestano contraddizioni, queste non sono implicite nella natura stessa, ma nella forma che scegliamo per le nostre astrazioni e per le nostre leggi per poterle impiegare nel modo più breve e più agevole possibile.

La contraddizione scompare quando rappresentiamo i risultati delle ricerche come rapporti

fra le grandezze osservate, cioè in ultima istanza fra le sensazioni.

Mach dice a questo proposito:

La trattazione, veramente scientifica, è facilmente traviata dal fatto che, talora sin dal bel principio, si pone a base di tutte le ricerche un concetto, una idea conveniente soltanto ad uno scopo particolare e strettamente determinato. Questo avviene, ad esempio, quando tutti i fenomeni vengono considerati come "effetti" di un mondo esteriore, che penetra sino alla nostra coscienza. Con ciò si presenta un inestricabile labirinto di difficoltà metafisiche. Ma tale spettro si dilegua, se noi interpretiamo il fatto, per così dire, in senso matematico, e si manifesta in tal modo che, per noi, ha valore soltanto la constatazione delle relazioni funzionali e che quella che noi vogliamo conoscere è soltanto la dipendenza di un fenomeno dall'altro. (8)

Queste frasi non significano che per Mach non esiste un mondo esterno indipendente dall'uomo e che agisce su di lui. In questo punto e in molti altri parla chiaramente della natura, in mezzo alla quale dobbiamo organizzare la nostra vita e che dobbiamo scoprire. Il loro senso è dunque quello che il mondo esterno, assunto dalla fisica, dei corpi, delle materie e delle forze che provocano il verificarsi dei fenomeni, riesce a metterci in difficoltà. E noi possiamo superare queste difficoltà soltanto se in ogni contraddizione nei concetti, anziché parlare delle parole, ci riallacciamo ai fenomeni e riproduciamo i nostri risultati come rapporti fra le diverse osservazioni. Questo cosiddetto principio machiano si è rivelato importante soprattutto in questi ultimi tempi, da una parte nelle indagini sulla teoria della relatività e sul carattere e sull'estensione dello spazio, e dall'altra nelle considerazioni moderne dei processi atomici e radioattivi. Per lo stesso Mach si trattava di creare maggiore spazio all'interpretazione dei fenomeni fisici. Per la vita quotidiana i corpi solidi con i loro movimenti erano i complessi di elementi più importanti, che si presentavano in modo diretto. Ma per questo motivo questi complessi di elementi non devono essere imposti come se fossero il mondo reale, a tutta la scienza successiva sotto forma di corpuscoli, atomi, come unica formulazione pensabile, solo perché la meccanica, la teoria del movimento dei corpi, si è sviluppata per prima. Anziché voler spiegare tutti i fenomeni del calore, della elettricità, della luce, della chimica, della biologia con i movimenti di minuscole particelle, bisogna cercare per ogni campo una adeguata sintesi astratta dei fenomeni.

Malgrado ciò nell'espressione ambigua sul mondo esterno vi è una certa insicurezza, tendente alla soggettivizzazione; essa corrisponde alla iniziale, e poi crescente, tendenza al misticismo nel mondo borghese e quindi si manifesta in periodi diversi con intensità diversa. Soprattutto successivamente Mach ama scoprire ovunque correnti affini; quando in una filosofia idealistica egli comincia a dubitare della realtà del mondo materiale, esprime affabili parole di apprezzamento. Inoltre, non bisognerebbe cercare in Mach un sistema unitario, elaborato in tutte le sue conseguenze. Per Mach si tratta di esprimere pensieri e stimoli critici, spesso intesi come paradosso oppure enunciati in una forma volutamente brusca per combattere le concezioni dominanti, che erano sorrette da una determinata tendenza, ma senza preoccuparsi che tutto combaciasse senza contraddizioni e che tutti i problemi fossero risolti. Il suo spirito non è quello di un filosofo che elabora un sistema compatto; il suo spirito è quello di un naturalista che considera il proprio lavoro come una parte di un lavoro collettivo più vasto, che comunica le sue conclusioni individuali perché gli altri le elaborino ulteriormente, convinto che alcune di esse si riveleranno preziose per continuare, ma che altre verranno bocciate o corrette.

Mach dice in un altro punto della Meccanica:

La più alta filosofia a cui uno scienziato possa aderire consiste nell'accettare una visione del mondo non completa a preferenza di un'altra, perfetta in apparenza ma insufficiente in realtà. (9)

La tendenza di Mach di mettere in risalto il lato soggettivo dell'esperienza, si manifesta in modo particolarmente chiaro quando definisce come sensazioni ciò che è immediatamente dato nel mondo, ciò che abbiamo chiamato i fenomeni. Tuttavia anche in questo vi è un maggiore approfondimento dei dettagli; nel fenomeno "là" "cade" "un sasso" è contenuta una serie di sensazioni visuali successive, legate al ricordo di sensazioni tattili e spaziali; così si potrebbe dire che gli elementi di Mach, le sensazioni, costituiscono le componenti più semplici ed elementari dei fenomeni. Ma infine il nome sta a indicare qualche cosa di soggettivo: "In tal caso sarebbe giusto dire che il mondo sussiste *soltanto* per le nostre sensazioni." (10)

Ciò non significa che tutto il mondo sia soltanto la mia idea; il solipsismo è estraneo al suo pensiero, ed è inconciliabile con il suo modo scientifico di pensare — l'"io" è per lui un complesso di sensazioni — e viene espressamente rifiutato da lui. Nella parola "nostre" è

implicito il rapporto con gli altri uomini, cosa che non viene discussa dettagliatamente in quel punto.

Quando Mach entra nei particolari dei rapporti fra il mondo costituito dalle mie sensazioni e i contemporanei, si esprime in modo poco chiaro.

Così come non considero il rosso e il verde come appartenenti ad un corpo individuale, così non faccio alcuna differenza, dal mio punto di vista, che sostengo per un orientamento generale, fra le mie sensazioni e le sensazioni di un altro. Gli stessi elementi sono collegati in molti punti di contatto, nell'io. Questi punti di contatto non sono qualche cosa di costante. Nascono, scompaiono e si modificano in continuazione. (11)

A questo punto si potrebbe obiettare quanto segue: se il rosso o il verde appartengono contemporaneamente a più corpi, non sono più le sensazioni individuali che costituiscono le componenti più semplici dell'esperienza, ma sono, come "rosso" e "verde" sintesi astratte di impressioni analoghe di fenomeni diversi. Allora il rinnovamento delle basi della scienza significherebbe che le entità astratte, che noi chiamiamo corpi e materia, vengono sostituite da altre entità astratte, che noi chiamiamo caratteristiche (per esempio colori). Ma quando sostiene che la mia sensazione e quella di un altro (io e l'altro sono due di questi punti di contatto) sono lo stesso elemento, l'elemento viene considerato in un'accezione, diversa da quella originaria e assume il carattere dei fenomeni soprapersonali.

Nella frase che il mondo è costituito dalle nostre sensazioni, naturalmente è implicita questa verità fondamentale che noi sappiamo e possiamo sapere qualche cosa del mondo solo grazie alle nostre sensazioni; esse sono l'unico materiale con il quale formiamo il nostro mondo; in questo senso il mondo consiste, compreso l'io, solo di sensazioni. Ma per Mach la frase ha nello stesso tempo un altro significato, è un'accentuazione del carattere soggettivo degli elementi, come espressione di una tendenza del pensiero che si stava sempre più affermando nel mondo borghese. Ciò diventa particolarmente chiaro laddove fa notare che le sue concezioni si prestano ad eliminare il dualismo, quell'antagonismo, che in passato aveva caratterizzato tutta la filosofia tradizionale, fra i due mondi della materia e dello spirito. Il fisico e la psiche consistono per Mach degli stessi elementi, solo che sono combinati in modo diverso: la sensazione di verde

guardando una foglia, in rapporto a tutte le altre sensazioni inerenti alla foglia suscitate in me e negli altri, è un elemento della foglia materiale; la stessa sensazione in rapporto alla retina, al corpo, al ricordo è un elemento del mio Io, in rapporto a impressioni analoghe e diverse, prima o poi, è un elemento della mia psiche.

Non riconosco perciò alcun contrasto fra l'elemento fisico e l'elemento psichico, ma soltanto una semplice identità in rapporto a tali elementi. Nell'ambito della mia conoscenza, pe' sensi, ogni oggetto è fisico e psichico ad un tempo. (12)

Ne' due campi non varia il contenuto, ma l'indirizzo nelle ricerche. (13)

In questo modo il dualismo è scomparso e tutto il mondo è racchiuso in un'unica natura, e consiste degli stessi elementi identici. Questi elementi non sono gli atomi materiali o qualche cosa del genere, ma le sensazioni.

Mentre non è difficile costruire ogni esperienza fisica con le sensazioni, quindi con elementi psichici, non vi è alcuna possibilità di vedere come con gli elementi in uso nella fisica attuale, cioè con le masse e i movimenti, si possa rappresentare una qual si voglia esperienza psichica. [...] Basti pensare che nulla può essere oggetto di una esperienza o di una scienza che non possa diventare in qualche modo contenuto di coscienza. (14)

Qui, in questa nota a un'opera del 1905, lo spirito anti-materialista del mondo borghese comincia a farai largo, in quanto si rinuncia di colpo alla tipica caratterizzazione degli elementi, cauta, ben ponderata e neutra del passato, definendoli elementi "psichici". Con questo il mondo fisico è stato inserito nella totalità unitaria di tutto ciò che è psichico. Si tratta per noi non di critica, ma di descrizione di quel modo di pensare e del suo nesso con la società. Perciò non commentiamo nemmeno la tautologia finale che non dice nulla, secondo la quale l'esperienza può essere conscia solo attraverso la coscienza e che perciò tutto il mondo deve essere spirituale.

La conoscenza del perché e del come il mondo è costruito dalle sensazioni in quanto suoi elementi, secondo Mach incontra qualche difficoltà perché negli anni giovanili acritici abbiamo accettato l'immagine del mondo fatta e finita, immagine che nel corso di uno sviluppo millenario dell'umanità si è formata istintivamente. Mach passa ora alla descrizione su come il ragionamento filosofico può ricostruire criticamente e

consapevolmente questo processo. Partendo semplicemente dalle esperienze più semplici, dalle sensazioni più elementari, si può costruire passo passo tutto il mondo; se stessi, il mondo esterno, il proprio corpo come parte del mondo esterno, ma tuttavia con i propri sentimenti, le proprie azioni e i propri ricordi. Allora, per analogia, gli altri uomini vengono riconosciuti simili a me stesso; e con ciò le loro sensazioni, che noi deduciamo da quanto essi ci dicono, vengono anch'esse impiegate per costruire il mondo. Non si fanno altri passi per arrivare a un mondo obiettivo. Non si tratta di una incompletezza casuale, ma di una sistematica concezione di fondo. Ciò si rivela nel fatto che questa cosa si ripete in seguito, in modo ancora più deciso, in Carnap, una delle menti dominanti della moderna filosofia naturale. Nella sua opera *Der logische Aufbau der Welt* mette a fuoco lo stesso compito, in modo ancora più minuzioso di Mach: quando si comincia a non sapere nulla — ma quando si possiede la piena capacità di pensiero — in che modo si può fissare (costituire, come egli dice) tutto il mondo con tutto il suo contenuto? Io parto dalle "mie esperienze," costruisco con esse un sistema fatto di affermazioni e di "oggetti" (nome per tutto ciò su cui si può affermare qualche cosa), constato "oggetti" fisici e psichici, e costruisco così "il mondo" come forma di ordinamento delle mie esperienze. Il problema del dualismo fra anima e corpo trova la stessa soluzione di Mach; la psiche e il fisico consistono dello stesso materiale di esperienze e sono soltanto forme diverse di ordinamento. Le esperienze degli altri uomini conducono, tenuto conto delle loro affermazioni, a un mondo fisico che corrisponde pienamente al mio; perciò lo chiamiamo mondo "intersoggettivo" (comune a tutti i soggetti), e questo è il mondo delle scienze naturali. A questo punto si ferma anche Carnap, con la soddisfazione di aver eliminato qualsiasi dualismo e di aver resa insensata qualsiasi domanda su una realtà di questo mondo, in contrapposizione alla nostra rappresentazione, in quanto una simile "realtà" non è verificabile con nessun'altra esperienza. Per questo motivo la catena delle costituzioni non viene portata avanti.

E facile vedere in che cosa sta il limite di questa costruzione del mondo. Sia in Mach che in Carnap il mondo, costituito in questo modo, è un mondo fermo, una *Augenblickswelt*, il fatto che il mondo si sviluppi viene completamente ignorato. Se gli uomini le cui esperienze costituiscono il mondo, muoiono, il mondo continua a sussistere; io so che quando le mie esperienze scompariranno insieme alla mia morte, il mondo continuerà a sussistere. Anche dalle esperienze scientificamente riconosciute deduciamo che nella preistoria era esistita la terra senza esseri viventi. Questi dati di fatto della evoluzione

portano alla constatazione di un mondo senza esperienze. Con ciò si è passati dal mondo intersoggettivo, comune a tutti gli uomini, a un mondo oggettivo, indipendente dagli uomini.

In questo modo l'immagine del mondo muta completamente. Se abbiamo constatato il mondo oggettivo, ogni fenomeno viene considerato come indipendente dall'uomo che lo osserva, come rapporto fra parti e mondo nel suo complesso. Il mondo è la totalità delle sue infinite parti che agiscono l'una sull'altra; ogni parte consiste solo della totalità di tutti gli effetti interagenti con il resto del mondo; questi costituiscono i fenomeni che sono l'oggetto della scienza. In questo mondo appaiono anche gli uomini; tutto quello che noi siamo è l'effetto dell'interazione con il mondo esterno. Il mondo consiste ora di qualche cosa di più che di sensazioni; consiste di tutte le interazioni fra le quali le sensazioni sono solo una piccola parte, sebbene siano gli unici elementi a noi direttamente dati. Se gli uomini ora costruiscono 'il mondo in base alle loro esperienze, si tratta di una ricostruzione del mondo oggettivo. Noi possediamo di nuovo un mondo doppio, e questo è il vero punto di partenza dei problemi della gnoseologia. Come sia possibile risolvere questi problemi senza ricorrere alla metafisica, lo dimostra il materialismo sto.

Se ci si chiede quale dei due naturalisti non compie il passo per constatare il mondo oggettivo, malgrado esso costituisca la logica conclusione delle loro asserzioni, si può trovare la risposta solo nella fondamentale concezione borghese. Il loro atteggiamento istintivo è anti-materialistico; se essi si fermano ora al mondo soggettivo o intersoggettivo, costituito dalle esperienze, si sono fatti una immagine monistica in cui il mondo fisico è costituito da elementi psichici, in cui dunque il materialismo è confutato. Abbiamo qui un luminoso esempio del modo in cui la generale concezione classista si afferma nella scienza e nella filosofia.

Se vogliamo riassumere le concezioni di Mach, dobbiamo distinguere due fasi. In primo luogo Mach riconduce i fenomeni naturali alle sensazioni e sottolinea il loro carattere soggettivo. Egli non cerca di arrivare da queste sensazioni, ricorrendo a una esplicita dimostrazione, a un mondo oggettivo; egli suppone come ovvio questo mondo oggettivo; ma per il desiderio di vedere nelle sensazioni, in quanto qualche cosa di psichico, l'unica cosa direttamente reale, rimane attaccato ad esse un carattere poco chiaro e mistico. In secondo luogo egli compie il passo dal mondo dei fenomeni al mondo della fisica. Ciò che la fisica, e in seguito alla diffusione della scienza anche la coscienza quotidiana

considerano realtà dietro i fenomeni, cioè la materia, l'atomo, l'energia, le leggi naturali, le forme di spazio e tempo, l'io, è costituito da astrazioni di gruppi di fenomeni. Mach riunisce le due cose in una, dicendo che le cose ecc. sono complessi di fenomeni. Il secondo passo coincide con quello di Dietzgen. L'affinità fra le concezioni di Mach e quelle di Dietzgen sotto questo aspetto è evidente. Le differenze nascono dalle loro diverse concezioni classiste. Dietzgen si muoveva sul terreno del materialismo dialettico, e la sua spiegazione della natura dell'attività cerebrale umana fu la coerente conseguenza del marxismo. Mach subì l'influenza della nascente reazione della classe borghese, e vide il suo compito in una critica di principio del materialismo scientifico-naturale in una forma che assicurasse in un qualche cosa di spirituale il dominio sulla materia. Una seconda differenza sta nella diversità della posizione personale e dell'obiettivo specifico. Dietzgen era un filosofo che studiava il funzionamento della testa umana; la pratica del pensiero quotidiano e della scienza gli fornivano il materiale per riconoscere la conoscenza.

Mach era quel fisico che cercava di migliorare il modo passato di funzionare della testa umana nella scienza; la scienza gli serviva come oggetto per criticarvi la conoscenza.

L'obiettivo di Dietzgen, cioè quello di diffondere la piena chiarezza sul ruolo della conoscenza nel processo dello sviluppo sociale, era inteso a favore della lotta proletaria di emancipazione.

Per Mach l'obiettivo era quello -ristretto a un campo specifico, cioè quello della ricerca naturale — di migliorare la pratica.

Nell'applicazione pratica delle sue concezioni, Mach si esprime alternativamente in modo diverso, a volte fantastico. Ora ritiene inutile l'ipotesi delle normali astrazioni.

Ma noi appunto conosciamo soltanto le sensazioni e l'adorazione di que' nuclei, come di una reazione a queste, dalla quale reazione risultano appunto le sensazioni, è per lo meno inutile ed oziosa. (15)

E poi non vuole screditare il normale punto di vista, il "realismo ingenuo"; infatti questo rende i massimi servizi nella vita quotidiana, come guida degli uomini. E un prodotto naturale, che si è sviluppato in un periodo di tempo lunghissimo, mentre ogni sistema filosofico è solo un effimero prodotto artificiale, elaborato solo per scopi temporanei.

Perciò Mach vuole dimostrare

perché e per quale ragione noi accettiamo questo punto di vista nella massima parte della

nostra vita, e perché e per quale scopo e con quale diritto noi dobbiamo lasciarlo trascorrere. Niun punto di vista ha un valore assolutamente permanente: ogni punto di vista è importante e reale per un determinato scopo. (16)

Tuttavia, nell'applicazione pratica alla fisica, Mach ebbe poco successo. La sua opposizione colpiva soprattutto la materia e gli atomi che dominavano la fisica. Non solo perché erano astrazioni e come tali dovevano essere riconosciute: "Gli atomi non possono essere percepiti dai sensi, poiché, come tutte le sostanze, sono enti materiali." (17). Perché, secondo Mach, sono astrazioni non pratiche; sono un tentativo di rappresentare ovunque i processi fisici per mezzo della meccanica, e il movimento dei corpuscoli, e ci si rende facilmente conto che "le ipotesi meccaniche non costituiscono un effettivo risparmio di concetti scientifici." (18).

Ma la critica che egli espresse già nel 1873 della spiegazione del calore come prodotto del movimento degli atomi, e della elettricità come prodotto di un fluido corrente, non trovò alcuna eco nella fisica. Al contrario, queste spiegazioni vennero ulteriormente elaborate. Le loro conclusioni trovarono una conferma, l'elettricità venne addirittura scomposta in analoghe particelle, nelle cariche elementari degli elettroni, e la teoria atomica si rivelò sempre più fruttuosa. La generazione più giovane dei fisici assimilò la sua generale concezione filosofica, ma non lo seguì nelle sue applicazioni specifiche. Solo nel nuovo secolo, quando la teoria atomica e la teoria degli elettroni si erano enormemente sviluppate e quando anche la teoria della relatività venne ulteriormente elaborata, si manifestarono contraddizioni interne in cui i principi di Mach divennero elementi preziosi per la chiarificazione delle difficoltà.

Note

- 1) Ernst Mach, *Analisi delle sensazioni*, Bocca, Torino 1903.
- 2) Ibid.
- 3) Ernest Mach, *La meccanica del suo sviluppo storico-critico*, Boringhieri, Torino, 1968.
- 4) Ibid.
- 5) Ibid
- 6) Ernst Mach, *Analisi delle sensazioni*.
- 7) Ernst Mach, *La meccanica del suo sviluppo storico-critico*.
- 8) Ernst Mach, *Analisi delle sensazioni*.

- 9) Ernst Mach, *La meccanica del suo sviluppo storico-critico*.
- 10) Ernst Mach, *Analisi delle sensazioni*.
- 11) Ibid
- 12) Ibid
- 13) Ibid
- 14) *Erkenntnis und Irrtum –Skizzen zur Psychologie der Forschung*, Leipzig, 1906
- 15) Ernst Mach, *Analisi delle sensazioni*.
- 16) ibid
- 17) Ernst Mach, *La meccanica del suo sviluppo storico-critico*.
- 18) Ibid

Avenarius

Il titolo dell'opera di Lenin, *Materialismo ed empiriocriticismo*, impone la necessità di occuparci anche di Avenarius. Infatti, empiriocriticismo è il termine impiegato da Richard Avenarius, il filosofo zurighese, per definire la sua teoria che sotto parecchi aspetti coincide con i punti di vista di Mach. Partendo inizialmente dal punto di vista idealistico, egli ha sviluppato in seguito le sue concezioni nell'opera che egli chiamò *Kritik der reinen Erfahrung*,⁽¹⁾ in modo più empirico.

Egli parte dall'esperienza più semplice, indaga accuratamente su ciò che vi è di sicuro, per poi esaminare criticamente ciò che di tutto quello che gli uomini deducono sul mondo e su se stessi è giustificato e sostenibile, e ciò che è ingiustificato e insostenibile.

Nel concetto naturale di mondo — così egli dice — trovo quanto segue: trovo me stesso con pensieri e sentimenti in un ambiente; di questo ambiente fanno anche parte gli altri uomini che parlano e che agiscono come me e che quindi ritengo simili a me stesso. In ciò, l'interpretazione che i movimenti e i suoni dei miei simili abbiano un senso simile ai miei, non costituisce un'esperienza vera e propria, ma una supposizione — tuttavia una supposizione necessaria, se non si vuole arrivare a un mondo completamente impossibile e artificioso. Essa è la "fondamentale concezione empiriocritica della uguaglianza degli uomini per principio."

A questo punto abbiamo il mondo seguente: in primo luogo, le mie stesse affermazioni; per esempio vedo e tocco un albero (chiamo ciò percezione lo ritrovo continuamente, sono in grado di descriverlo obiettivamente in una stanza, indipendentemente dalla mia presenza; chiamo ciò mondo esterno. Inoltre ho i ricordi (li chiamo rappresentazioni) che in un certo senso assomigliano alla percezione. In secondo luogo abbiamo gli altri uomini che fanno parte del mondo esterno. In terzo luogo abbiamo le affermazioni degli altri uomini che riguardano questo stesso mondo esterno; il mio simile mi parla dell'albero che anch'egli vede; ciò che dice dipende evidentemente dal mondo esterno. Fin qui tutto è semplice, naturale, ed entrambi non pensiamo altro, non pensiamo niente sul corpo e sull'anima, sulla vita interiore e su quella esteriore.

Ma ora dico: il mio mondo esterno è l'oggetto della percezione del mio simile, egli è il portatore di questa percezione; traspongo la percezione nella sua persona, nonché altre esperienze, altri sentimenti, pensieri, un'altra volontà che conosco tramite le sue affermazioni. Io dico che egli ha una "sensazione" dell'albero e che si è costruito una "rappresentazione" dell'albero. Ma la "rappresentazione," la "sensazione" di un altro è impercettibile per me, essa non ha posto nel mio mondo di esperienze. In questo modo ho introdotto qualche cosa che non è percezione da parte mia, che non potrà mai essere sentito come esperienza da parte mia e che è di natura completamente diversa da tutto ciò che vi è stato precedentemente. In questo modo il mio simile ha un mondo esteriore che egli percepisce e che riconosce, e un mondo interiore che è costituito dalle sue percezioni, dai suoi sentimenti, dalle sue conoscenze. Poiché io gli sto di fronte allo stesso modo in cui egli sta di fronte a me, anch' io ho un mondo interiore costituito dalle mie percezioni e dai miei sentimenti a cui si contrappone ciò che ho chiamato mondo esterno, come mio mondo esteriore che io percepisco e che io riconosco.

Questo processo viene chiamato da Avenarius "introiezione"; qualche cosa è stato messo dentro nell'uomo che per il concetto originario del mondo, puramente empirico, non c'era in passato.

Con l'introiezione il mondo è scisso. E' il peccato originale filosofico dell'uomo. In precedenza si trovava nello stato della innocenza filosofica, prendeva il mondo in modo semplice, unitario, così come esso si presentava ai suoi sensi, non conosceva né il corpo né l'anima, né lo spirito né la materia, né il bene né il male. L'introiezione ha creato il dualismo con tutti i suoi problemi e con tutte le sue contraddizioni. Vediamone le conseguenze a un livello inferiore di civiltà. In base all'esperienza dei movimenti e dei suoni si introietta qualche cosa non solo negli uomini, ma anche negli animali, negli alberi, ecc...: l'animismo. Successivamente vediamo il nostro simile mentre dorme; egli non fa alcuna affermazione; ma egli si sveglia e racconta di essere stato altrove. Una parte della sua persona è dunque rimasta qui, mentre l'altra lo ha temporaneamente lasciato; se questo assume carattere di permanenza, la prima parte imputridisce, ma la seconda appare nei sogni, come un fantasma. L'uomo consiste pertanto di un corpo caduco e di uno spirito immortale. Anche nell'albero vi è uno spirito, e anche nel cielo. A un livello culturale superiore scompare la diretta esperienza degli spiriti; si percepisce il mondo dei sensi, il mondo spirituale è trascendentale. "Non comparabili, come corpo e spirito, si contrappongono ora l'esperienza come cosa (oggetto) e l'esperienza come conoscenza."

(2)

In questo breve riassunto della concezione di Avenarius è stata tralasciata una cosa che non è essenziale ma che, come vedremo, è profondamente essenziale per lui. Delle affermazioni degli altri uomini non fanno solo parte lo stesso altro individuo con il suo corpo, ma anche determinate parti del suo corpo, le terminazioni dei nervi e il cervello. Molto spesso si sostituisce l'altro individuo con il suo cervello. Ora, dice Avenarius, nella mia esperienza vi sono tre dipendenze: fra il mondo esterno e le affermazioni dei miei simili; fra il mondo esterno e il cervello del mio simile; fra il cervello e le affermazioni.

Di queste, la seconda farebbe parte dei rapporti fisici e costituirebbe un caso specifico della legge dell'energia; le altre due appartengono alla logica.

Poi Avenarius passa alla critica della introiezione. Il fatto che i movimenti e i suoni dell'uomo nostro simile (nel senso della sua esperienza) siano in rapporto con il mondo circostante e i pensieri, è ancora un'esperienza mia. Se gliela introietto, la localizzo nel suo cervello, il suo cervello ha i pensieri e le rappresentazioni; il fatto di pensare è una parte, una caratteristica del cervello. Ma nessuna scomposizione anatomica lo può dimostrare. Io o l'uomo mio simile, "non scoprirei mai nemmeno il minimo segno nei pensieri o nel cervello a dimostrazione che il pensiero è una parte o una caratteristica del cervello." (3)

L'uomo può affermare a ragione: io ho un cervello, cioè dell'"io" fanno parte il corpo, il linguaggio, i pensieri, e anche il cervello. Egli può affermare a ragione: io ho dei pensieri, cioè in quel tutt'uno che viene definito come "io" si trovano anche i pensieri.

Ma da ciò non consegue che il cervello abbia i pensieri.

Il pensiero è senz'altro un pensiero "del mio io," ma non per questo è un pensiero del "mio cervello". (4)

Il cervello non è una residenza, una sede, un produttore, uno strumento o un organo, un portatore o un substrato ecc. del pensiero... Il pensiero non è un abitante o un comandante, un'altra metà o un lato, e non è nemmeno un prodotto, anzi nemmeno una funzione fisiologica o solo uno stato in genere del cervello. (5)

In questo roboante elenco viene dimostrato il motivo per cui fu necessario ricorrere al cervello. Se io introietto nel mio simile ciò che continueremo a chiamare "spirito,"

Avenarius non ha nulla da obiettare: "Il pensiero è senz'altro il pensiero del mio Io".

Ma quando ricorro al cervello, il pensiero nel mio Io può stare solo nel cervello; ma nel cervello non riesco mai a scoprire qualche cosa con il bisturi e con il microscopio che sia di natura spirituale; quindi l'introiezione è inammissibile. A questa ingenua dimostrazione ne aggiunge una seconda: l'introiezione significa che con il mio pensiero mi metto al posto, assumo il punto di vista del mio simile e il mio pensiero, che io porto, si unisce al suo cervello; ma ciò è soltanto fantastico, non è eseguibile nella realtà. Queste ed altre disquisizioni del genere (parr. 126 e 129) hanno solo il senso di acrobazie logico-formali, e con questo si intende dimostrare il cardine del sistema filosofico!

Ancora più significativa di questa presunta confutazione è la spiegazione dell'introiezione, secondo cui, quando introietto nei miei simili ciò che io conosco per esperienza, ciò significa la creazione di un secondo mondo fantastico (il mondo del mio simile) che è completamente diverso dal mio mondo di esperienze in quanto non potrà mai essere percepito da me; ma esso corrisponde in ogni punto con il mio, e quindi significa uno sdoppiamento (o più correttamente una "milionazione") del mondo.

Ora Avenarius passa a sviluppare il concetto del mondo così come diventa escludendo l'introiezione, semplicemente da ciò che io trovo nell'esperienza.

Un individuo umano definito un "io" come qualche cosa di (relativamente) costante all'interno di una moltitudine (relativamente) mutevole di unità definite "simili," "alberi," ecc. Queste, le componenti dell'ambiente circostante, intrattengono fra loro e con me stesso innumerevoli rapporti di dipendenza. (6)

Ognuna di queste unità si dissolve in una quantità di componenti, di caratteristiche, di "elementi" e di "caratteri." Ciò che è definito Io è anche esso qualche cosa di dato; quindi io non mi trovo di fronte all'albero, ma Io e l'albero si trovano contemporaneamente. Ogni esperienza coinvolge contemporaneamente ciò che è definito Io e l'ambiente circostante che vi svolgono un ruolo diverso l'uno nei confronti dell'altro; Avenarius li definisce come elemento centrale e contro-elemento. (Avenarius introduce tutta una serie di nuovi nomi e di definizioni per non farsi ostacolare nella esposizione precisa dai significati nebulosi delle parole del linguaggio quotidiano; anche le lettere vengono impiegate come brevi definizioni; noi stiamo traducendo qui i suoi risultati nel linguaggio comune).

La supposizione che i movimenti e i suoni del mio simile si riferiscano con lo stesso significato alle cose, ai pensieri ecc., così come accade in me, viene spiegata dicendo che una componente dell'ambiente che mi circonda (il mio simile) è egli stesso elemento centrale. Ciò che è importante è il cervello del mio simile. ("La modifica di volta in volta determinata del sistema C nel rapporto indicato [può] essere definita valore empiriocritico sostitutivo." (7)).

Se nel cervello del mio simile, che naturalmente fa parte del mio mondo di esperienze, si verificano modifiche, si verificano cioè processi nel mondo del mio simile, allora in questo modo le sue affermazioni sul mondo dipendono dai processi che avvengono nel suo cervello (parr. 159 e 160). Il mondo esterno determina (nel mio mondo di esperienze) i mutamenti del cervello del mio simile; allora non è l'albero che io percepisco a determinare una analoga percezione nel mio simile, ma la modifica avvenuta nel suo cervello riguardo all'albero determina la sua percezione. Oppure, come lo esprime Avenarius nel suo linguaggio:

Così, i valori di determinati elementi e caratteri, cioè i valori E, che in (T, R) assumono gli elementi T e R, non devono venir pensati immediatamente dipendenti dai valori determinanti complementari, che nella prima coordinazione principale (M, R, T) è il contro-elemento R, ma dal valore sostitutivo, che T assume, e di conseguenza immediatamente dipendenti dalla variazione del sistema CT. (8)

Poiché dobbiamo supporre che il mio cervello e il suo cervello (entrambi situati nel mio mondo di esperienze) si modifichino nello stesso modo insieme al mondo esterno, anche le percezioni che ne scaturiscono sono della stessa natura e caratteristica. Così la naturale concezione del mondo secondo cui il mio mondo esterno è identico a quello di un altro, è diventata sostenibile. Con questa dimostrazione, ed escludendo l'introiezione, si è ristabilito il naturale concetto del mondo. Così Avenarius.

L'argomentazione può essere sintetizzata nel senso che l'immissione in altri individui di pensieri e di rappresentazioni simili ai nostri, che malgrado i nostri rapporti spirituali significa una illecita introiezione, sarebbe lecita a condizione di fare la deviazione attraverso il mondo fisico della materia. Il mondo esterno, dice Avenarius, provoca nei nostri cervelli le stesse modifiche fisiche (cosa che però, diciamo noi, non è mai stata

dimostrata e non potrà mai esserlo anatomicamente) e queste modifiche del cervello provocano le stesse affermazioni che instaurano i nostri rapporti spirituali (malgrado il fatto che ciò non sia dimostrabile in nessun modo).

Le concezioni di Avenarius non hanno nulla in comune con quelle di Dietzgen; non si occupano del rapporto fra conoscenza ed esperienza. Sono invece affini a quelle di Mach, in quanto entrambe partono dalla esperienza, sciolgono tutto il mondo fisico in esperienza e credono di trovare così un modo per eliminare il dualismo.

Se non inquiniamo l'"esperienza completa" con le falsificazioni anche il concetto del mondo rimane libero da qualsiasi dualismo metafisico. A questi dualismi esclusi appartengono in prima linea l'antagonismo assoluto fra "corpo" e "anima," fra materia e spirito, in breve, fra psiche e fisico. (9)

Ciò che è fisico, la "materia" nel concetto metafisico assoluto, non esiste nell'"esperienza completa" purificata, perché la "materia" in quel concetto è astratta; essa sarebbe la totalità dei contro elementi con astrazione di ogni elemento centrale. (10)

Ciò coincide con Mach, con la differenza che Avenarius in quanto filosofo deve costruire un sistema chiuso in cui tutto si incastra alla perfezione. 'equiparazione dell'esperienza del mio simile con la mia, viene liquidata da Mach con poche parole, ma per Avenarius costituisce un problema molto difficile. Egli sottolinea ancora più di Mach il carattere neutro degli "elementi" dell'esperienza; per lui non sono sensazioni, non sono nulla di psichico, ma il dato di fatto dell'esistenza di qualche cosa, di ciò "che è dato".

Per questo motivo combatte anche la psicologia dominante che in passato si era occupata dell'"anima" e in seguito delle "funzioni psichiche" e della "vita interiore". Secondo lui, la psicologia parte dal presupposto che l'ambiente circostante percepito è una "rappresentazione" in noi; ma questo non è dato e non può essere dedotto da ciò che è dato.

Mentre io lascio l'albero davanti a me in quanto una cosa che è accaduta, nello stesso rapporto rispetto a me, in cui esso rispetto a me è una cosa data, la psicologia dominante traspone l'albero come qualche cosa di "visto" nell'uomo, o meglio nel suo cervello. (11)

L'introiezione, secondo Avenarius, avrebbe creato l'oggetto sbagliato della psicologia, lo

psichico; trasformerebbe il "davanti-a-me" in un "in-me", il "trovato" in un "rappresentato," la "componente del mondo circostante (reale)" in una componente del pensiero (ideale).

Invece in Avenarius i mutamenti materiali del cervello (oscillazioni nel sistema C) si presentano come basi fondamentali della psicologia. Dalla scienza specifica della fisiologia si deduce che tutte le influenze del mondo esterno provocano modifiche nel cervello e che i pensieri e le affermazioni ne vengono determinati. A questo proposito dobbiamo osservare che questo certamente non è qualche cosa di "dato"; è una supposizione, che si addice in quanto conclusione estrapolata alle teorie scientifiche vigenti, ma non lo si può dimostrare o verificare nemmeno con un esperimento. (12)

L'introiezione, di cui vuole liberarsi, è la naturale ed istintiva formazione di concetti della vita quotidiana della quale si può dimostrare che sta al di fuori dell'esperienza diretta e sicura, ma alla quale si può rimproverare, nella migliore delle ipotesi, che il mondo per causa sua viene a trovarsi in difficoltà, per colpa del dualismo. Ciò che Avenarius introduce a questo punto, è una teoria della fisiologia cerebrale che sta al di fuori dell'esperienza, e che fa parte del modo di pensare del materialismo scientifico-naturale. Come oggetto della psicologia egli indica ora l'esperienza nella sua dipendenza dalla persona, cioè dal cervello. Ciò che fa parte delle azioni degli uomini, non sono più i processi psichici, ma semplici processi fisiologici nel cervello. Così l'empiriocriticismo arriva là dove noi parliamo di idee e di ideologie, in quanto semplici mutamenti nel sistema nervoso centrale; lo studio dei grandi sistemi di idee della storia della umanità si trasforma per lui in uno studio dei suoi sistemi nervosi.

In questo modo l'empiriocriticismo si avvicina al materialismo borghese che si occupa, anche per quanto riguarda il problema dell'influenza esercitata dal mondo materiale sull'uomo, solo del problema dei mutamenti della materia cerebrale. Ma se vogliamo paragonare Avenarius a Haeckel, egli rappresenta piuttosto uno Haeckel capovolto. Lo spirito viene inteso da entrambi solo come caratteristica del cervello; poiché per essi lo spirito e la materia sono assolutamente diversi, Haeckel accompagna ogni atomo da un'anima atomica, mentre Avenarius fa scomparire lo spirito come qualche cosa di speciale. Invece tutto il mondo unitario assume però una forma un po' spettrale che spaventa i materialisti e che apre la via alle riproduzioni ideologiche delle loro teorie: di non consistere di nulla se non della "mia esperienza".

Ora l'equiparazione fra il mio simile e noi stessi è ovvia e inevitabile. Anche se ciò che

introietto in lui è al di fuori della mia esperienza, è tuttavia un processo naturale inevitabile; il fatto che questo venga rappresentato con parole "spirituali" o non spirituali, non cambia nulla ai dati di fatto. Ancora una volta la filosofia borghese non cerca di comprendere la capacità umana di pensiero come una naturale attività, ma cerca di criticarla e di migliorarla.

Dobbiamo aggiungere ancora un'osservazione di carattere generale. L'aspetto essenziale in Mach e in Avenarius — e questo vale anche per la maggior parte dei moderni naturalisti — è che essi partono dalla esperienza personale. Solo questa dà loro una sicurezza assoluta; in essa si rifugiano per la verifica di tutto il sapere. Non appena entrano in gioco gli uomini, ha inizio una certa insicurezza teorica, e le loro esperienze devono essere faticosamente ricondotte alle loro.

Qui ci troviamo di fronte a un'emanazione del forte individualismo personale del mondo borghese. L'individuo borghese ha per la coscienza della società; perciò non sa fino a che punto egli è malgrado tutto un essere sociale. In tutto ciò che è, nel suo corpo, nel suo spirito, nella sua vita, nel suo pensiero, nei suoi sentimenti, e anche nelle sue esperienze più semplici, egli è un prodotto della società; tutti questi individui sono ciò che sono esclusivamente per merito della società. Ciò che ogni volta veniva indicato come l'esperienza più semplice e puramente personale: "lo vedo un albero", come tale può entrare nella coscienza solo per merito della determinazione che le conferisce un nome.

Senza la terminologia ereditata delle cose, delle specie, dei concetti, l'esperienza non potrebbe essere descritta, non potrebbe diventare cosciente come tale. Dalla quantità indiscriminata del mondo delle osservazioni le parti importanti per la vita acquistano importanza solo quando vengono definite con suoni e quando vengono così espulse dal tutt'uno confuso e insignificante. Anche là dove nella costruzione filosofica — come per esempio in Carnap — non vengono impiegati i nomi, ma solo i caratteri strutturali, si presume la facoltà di pensare in modo astratto. Il pensiero concettuale, astratto non è possibile senza ricorrere al linguaggio, e si è sviluppato insieme al linguaggio. Il linguaggio e il pensiero concettuale sono però entrambi un prodotto sociale.

Un linguaggio sarebbe impossibile senza una società umana della quale esso è l'organo di comunicazione. Esso ha potuto formarsi e svilupparsi solo in una società, come mezzo ausiliario dell'attività pratica degli uomini. Questa attività è un processo sociale; essa è la base più profonda di tutte le mie esperienze. Io vivo le azioni delle altre persone

(compreso il loro linguaggio) come una specie di azioni mie, parti di un tutt'uno, e vi riconosco la nostra somiglianza. L'uomo è innanzi tutto un essere attivo e lavoratore. Per vivere l'uomo deve mangiare, cioè deve afferrare le cose esterne del mondo e deve incorporarle, egli deve cercare, lottare, conquistare. Questa influenza sul mondo costituisce il contenuto essenziale della sua vita, l'aspetto più importante delle sue esperienze che determina i suoi pensieri e i suoi sentimenti. Questa attività necessaria alla vita sin dall'inizio è stata un'attività comune, un processo lavorativo sociale. Come parte di questo processo collettivo, come mezzo inevitabile di comunicazione nell'attività comune, e di riflesso, come portatore dell'attività spirituale che accompagna l'uso degli utensili, è nato il linguaggio e con esso il pensiero concettuale. Così, tutto ciò che accade nel mondo delle esperienze dell'uomo ha un carattere sociale a priori. La "naturale concezione del mondo" con cui Avenarius crede di dover cominciare, è perciò una astrazione filosofica da una società altamente sviluppata e non è affatto una concezione spontanea dell'uomo originario e naturale.

Nello sviluppo sociale ciò che inizialmente era unitario si è scisso in seguito alla divisione del lavoro. I naturalisti e i filosofi hanno come specialità l'osservazione e il filosofeggiare, affinché la loro scienza e la loro gnoseologia adempiano alla loro funzione nel processo produttivo sociale nel suo complesso; il che significa attualmente favorire e consolidare il capitalismo. Staccati dal diretto contatto con il lavoro produttivo, sono sospesi in aria e hanno bisogno di dimostrazioni sottili ed artificiali per trovare un terreno su cui poggiare. Così il filosofo che si lambicca il cervello si presenta come se esistesse solo lui sulla terra, quasi caduto dal cielo, e si chiede se egli stesso è dimostrabile e tira un sospiro di sollievo quando dimostra, insieme a Cartesio: io penso, quindi sono. Poi, ricorrendo a una catena di conclusioni logiche passa a dimostrare l'esistenza degli altri uomini e del mondo, e così finalmente, anche se non ne è uscito del tutto indenne, ha dimostrato l'ovvio per vie traverse — ammesso che arrivi fino a questo. Infatti il filosofo borghese non sente il bisogno di seguire tutta la catena coerentemente, fino al materialismo; egli preferisce fermarsi a metà strada dove il mondo può essere spiegato con qualche forma non materiale.

Questa è dunque l'antitesi: la filosofia borghese trova la fonte della conoscenza nella congettura personale, il marxismo nel lavoro sociale. Tutta la coscienza, tutta la vita spirituale dell'uomo, anche quella dell'eremita più solitario, è un prodotto collettivo, è stata formata e modellata dalla comunità lavoratrice degli uomini. Anche se ha la forma della

coscienza personale, perché ogni uomo è un essere biologico singolo, può esistere solo come parte del tutt' uno. In questo modo gli uomini possono avere le loro esperienze solo come esseri collettivi. Le esperienze non sono qualche cosa di personale, anche se le diversità contenutistiche corrispondono a diversità personali. Le esperienze sono a priori qualche cosa di trascendentale, in cui la società è già presupposta come ovvia in quanto base indispensabile. In questo modo il mondo diventa un'esperienza collettiva degli uomini. Il mondo oggettivo dei fenomeni, così come è risultato da una costruzione logica portata fino in fondo per mezzo dei dati di fatto dell'esperienza, è a priori l'esperienza collettiva dell'umanità.

Note

1) *Kritik der reinen Erfahrung*, Leipzig, 1888-90

2) Ibid

3) Ibid

4) Ibid

5) Ibid

6) Ibid

7) Ibid

8) Ibid

9) Ibid

10) *Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie*,

11) Ibid

12) anche in Mach e in Carnap emerge la concezione secondo la quale si poteva constatare — naturalmente non in pratica, ma con il pensiero — attraverso l'osservazione del cervello (con mezzi chimici o fisici, con una specie di "specchio del cervello") — quali mutamenti si verificano nel cervello quando si verificano determinate sensazioni. Questa concezione fa parte della generale concezione borghese della gnoseologia.

Lenin

Il fatto che le concezioni di Mach acquistassero importanza nel movimento socialista russo è comprensibile se consideriamo le condizioni sociali.

La giovane Intelligenza russa non aveva ancora trovato la sua funzione sociale al servizio di una borghesia, come era invece accaduto a quella europea occidentale. L'ordinamento sociale era ancora preborghese, barbaro; l'Intelligenza poteva dunque solo adoperarsi per il rovesciamento dello zarismo, aderendo al partito socialista. Ma contemporaneamente intratteneva rapporti intellettuali con l'Intelligenza europea occidentale, e quindi partecipava a tutte le correnti spirituali che nascevano là. Tutto questo faceva nascere il desiderio di fondere con il marxismo.

Se Lenin si opponeva a ciò, la cosa era del tutto giustificata. Mach non può fornire alcun che di sostanziale per la teoria del marxismo. Nella misura in cui per il proletariato è importante una analisi più approfondita della formazione dei concetti nella testa dell'uomo, può trovarla in Dietzgen. L'opera di Mach era importante perché aveva sviluppato pensieri analoghi, anche se sotto un'altra luce, dalla pratica delle ricerche naturali, rendendoli fruttuosi per il successivo lavoro dei fisici. In ciò che lo distingueva da Dietzgen, cioè nel fatto di ricondurre il mondo all'esperienza, rimase a metà strada, dando, irretito dalla corrente antimaterialistica della sua classe, una forma ideologica confusa alle proprie concezioni. Tutto ciò non poteva essere innestato nel marxismo. Quindi si rende necessaria una critica dal punto di vista marxista.

a) La critica

Tuttavia combattendo Mach, Lenin fa sin dall'inizio una contrapposizione sbagliata. Riacciandosi a una frase di Engels, egli pone l'antitesi in questi termini:

Qui si tratta ... della contrapposizione del materialismo all'idealismo, della differenza che esiste tra le due correnti fondamentali della filosofia. Bisogna procedere dagli oggetti alla sensazione e al pensiero? O dal pensiero e dalla sensazione agli oggetti? Engels segue la prima via, la via materialistica. Mach segue la seconda via, la via dell'idealismo. (1)

Diventa subito chiaro che qui non si fa una vera antitesi. Secondo il materialismo, il mondo materiale produce tutto ciò che è spirituale, i pensieri, la coscienza; il fatto che viceversa lo spirito produca il mondo materiale, è sostenuto dalla religione, lo si trova in Hegel, ma non in Mach. L'espressione: "procedere" dall'uno all'altro serve qui a confondere due cose diverse. Procedere dalle cose ai pensieri vuole significare: le cose producono i pensieri. Se Mach procede dalle sensazioni — non dai pensieri, come dice erroneamente Lenin — alle cose, questo significa che noi arriviamo alla conoscenza delle cose solo per mezzo delle sensazioni; tutto quello che sappiamo delle cose, tutta la loro esistenza, si basa sulle nostre sensazioni; per sottolineare in modo particolare questo fatto, Mach dice: consistono di sensazioni.

Qui vediamo subito il metodo di cui si serve Lenin per condurre la sua battaglia; egli cerca di attribuirgli concezioni diverse da quelle che questi aveva in realtà. Ciò vale in particolar modo per il solipsismo.

Così continua:

Nessun sotterfugio, nessun sofisma (ne incontreremo ancora una grande quantità) può eliminare il fatto chiaro e indiscutibile che la dottrina di Ernst Mach, la dottrina delle cose considerate come complessi di sensazioni, è idealismo soggettivo, è una semplice rimasticatura di Berkeley. Se i corpi sono "complessi di sensazioni", come diceva Berkeley, ne consegue inevitabilmente che tutto il mondo non è che una mia rappresentazione. Partendo da questa premessa, non si può ammettere l'esistenza di altri uomini all'infuori di se stessi; questo è il più duro solipsismo. Mach, Avenarius, Petzoldt e soci possono negarlo quanto vogliono, ma in realtà non possono disfarai del solipsi mo senza incorrere in stridenti assurdi logici. (2)

Se ora vi è una cosa certa in Mach e Avenarius, è che le loro teorie non sono un solipsismo; gli altri uomini in quanto simili a me, motivati o semplicemente supposti, costituiscono la base della loro immagine del mondo. Ma per Lenin evidentemente non si tratta di sapere che cosa pensa veramente Mach, ma di ciò che doveva pensare se fosse stato coerente allo stesso modo di Lenin. "Da qui discende una sola conclusione, e cioè che 'il mondo consiste soltanto nelle mie sensazioni'. La parola 'nostre' che Mach sostituisce alla parola 'mie' è da lui usata illegittimamente." (3)

In questo modo si rende molto facile la polemica dicendo; ciò che io descrivo come una sua opinione, egli lo sostituisce in modo del tutto ingiustificato con ciò che egli stesso ha scritto! Inoltre, sono numerose le citazioni che Lenin stesso riporta, e in cui Mach parla del mondo fisico come di una realtà oggettiva. Ma Lenin non si fa fuorviare da questo, come è accaduto a tanti altri; egli sa meglio come stanno le cose:

Proprio nello stesso modo, anche Mach, che parte dal punto di vista dell'idealismo ... devia spesso verso l'interpretazione materialistica della parola "esperienza." ... Qui la natura è considerata come primordiale, la sensazione e l'esperienza come derivate. Se Mach si attenesse coerentemente a questo punto di vista, ecc.... Qui la "filosofia" speciale di Mach è gettata a mare e l'autore si mette istintivamente dal punto di vista degli scienziati... (4)

Non sarebbe stato più giusto cercare di capire in quale senso Mach fa consistere di sensazioni le cose?

Anche con gli "elementi" Lenin non ha pace. Egli riassume la teoria di Mach sugli elementi in sei punti. Nel terzo e nel quarto punto egli dice:

3. Gli elementi si dividono in fisico e psichico: quest'ultimo dipende dai nervi dell'uomo e in generale dall'organismo umano; il primo invece non ne dipende.

4. I nessi degli elementi fisici e psichici sono dichiarati inesistenti se separati l'uno dall'altro; essi esistono soltanto congiunti? (5)

Chiunque conosca appena un po' Mach vede subito quanto sia insensata e sbagliata questa sintesi della sua teoria. Ciò che Mach dice in realtà è che ogni elemento (sebbene venga descritto con molte parole) è un'unità inscindibile: per esempio, io sento il calore di una fiamma. Se consideriamo questo elemento insieme ad altri elementi che si riferiscono ai fenomeni del calore e alle sensazioni visive di fronte alle fiamme, essi costituiscono "complessi" che noi chiamiamo calore e fiamma, e il rapporto di questi elementi fra loro appartiene al campo della fisica. Se lo stesso elemento viene messo in rapporto ad altri elementi, per cui io sento caldo, freddo o dolore, e a quelli che si riferiscono alla percezione delle vie nervose, allora i nessi di questo complesso fanno parte del campo della fisiologia o della psicologia. "Nessuno (di questi rapporti) esiste da solo," dice Mach, "tutti e due sono presenti contemporaneamente". Infatti, si tratta di diversi tipi di combinazione fra le stesse unità. Lenin invece ne deduce che questi rapporti non esistono

l'uno indipendentemente dall'altro, e che esistono solo contemporaneamente. Mach non suddivide gli elementi, non ne distingue una parte fisica e una parte psichica, ma un elemento viene considerato fisico in una combinazione, e contemporaneamente psichico in un'altra. Con una interpretazione tanto sciatta e insensata non c'è da stupirsi se Lenin non riesce a vedervi un senso e parla della "confusione più sconnessa di punti di vista filosofici contrapposti". Ma chi non si sforza o chi non è capace di penetrare nelle reali concezioni dell'avversario, citando a caso qua e là qualche frase per cercare di interpretarle dal proprio punto di vista, non si deve stupire se ciò che ne viene fuori è un'assurdità. Certamente non la si può chiamare una critica marxista di Mach.

Lo stesso metodo scorretto viene adottato anche per Avenarius. A p. 54 (6) riproduce un piccolo schema di Avenarius che riguarda la sua prima suddivisione degli elementi: ciò che è direttamente dato viene definito in parte mondo esterno (per esempio, io vedo un albero), e in parte no (mi ricordo dell'albero, immagino l'albero). Avenarius li definisce elementi oggettivi ed elementi del pensiero. Questo fornisce lo spunto a Lenin per esclamare indignato:

Da principio ci si assicura che "gli elementi" sono qualcosa di nuovo, fisico e psichico nello stesso tempo, ma poi di soppiatto si introduce una piccola correzione: invece della brutale distinzione materialistica tra la materia (cose, corpi) e lo psichico (sensazioni, reminiscenze, fantasia) ci offrono la dottrina del "positivismo moderno" sugli elementi materiali e gli elementi mentali. (7)

Evidentemente non ha nessuna idea di quanto si sbaglia in questo caso.

In un capitolo dal titolo ironico "L'uomo pensa col cervello?" Lenin cita le frasi anche da noi riportate di Avenarius secondo il quale il cervello non è la sede ecc. del pensiero, il pensiero non è un prodotto ecc, del cervello. Ergo: l'uomo non pensa col cervello! Ma a Lenin è sfuggito come Avenarius in seguito, — malgrado la sua terminologia artificiosa, in modo abbastanza chiaro — abbia spiegato che le influenze del mondo esterno provocano ciò che noi chiamiamo pensieri; evidentemente Lenin non ha avuto la pazienza di tradurre il linguaggio astruso di Avenarius. Tuttavia, non è possibile combattere un avversario se non lo si conosce realmente; l'ignoranza non è un argomento. Ciò che Avenarius critica, non è il ruolo svolto dal cervello, ma il fatto che noi definiamo col termine di pensiero ciò che ne esce e lo facciamo risiedere come essere spirituale nel cervello, espellere dal

cervello, ordinare al cervello oppure lo consideriamo una funzione del cervello. Il cervello fisico sta, per Lenin, come abbiamo visto, al centro di tutta la filosofia.

Lenin vi ravvisa soltanto una "mistificazione":

Avenarius segue il consiglio dell'intrigante di Turgheniev: bisogna soprattutto gridare contro quei vizi che riconosci in te stesso. Avenarius si sforza di apparire come qualcuno che combatte l'idealismo. Distraendo l'attenzione del lettore con attacchi all'idealismo, Avenarius difende in realtà, con una terminologia appena modificata, lo stesso idealismo: il pensiero non è una funzione del cervello, (8) il cervello non è l'organo del pensiero, le sensazioni non sono una funzione del sistema nervoso; no, le sensazioni sono elementi....
(9)

Il critico si scatena qui contro una automistificazione priva di ogni fondamento. Egli cerca l'idealismo nel fatto che Avenarius parte da elementi che sono sensazioni. In realtà Avenarius non parte affatto dalle sensazioni, ma da ciò che l'uomo naturale ed ignorante trova: alberi, ambiente, altri uomini, sogni, ricordi. L'uomo non trova nessuna sensazione, l'uomo trova un mondo. Avenarius cerca ora di costruire una descrizione del mondo partendo da ciò che è "trovato," senza ricorrere ai concetti del linguaggio quotidiano come cose, materia, spirito. Egli trova alberi, egli trova cervelli negli uomini e mutamenti nei cervelli a causa degli alberi ecc. — almeno Avenarius crede di trovare tutto questo — e sostiene che le azioni e i discorsi degli altri uomini vengono determinati da quei mutamenti. Di tutto questo Lenin non ha la più pallida idea. Ma quando con la sua interpretazione inserisce ora un "idealismo" dicendo: ciò con cui Avenarius comincia, l'esperienza, l'ablero trovato, nella mia concezione materialistica del mondo è una sensazione personale, quindi qualche cosa di psichico, non per questo la filosofia di Avenarius è idealismo. Lenin commette qui l'errore di applicare lo schema matealismo-idealismo nel senso del materialismo bor, supponendo dunque per il primo orientamento la materia fisica come caratteristica di tutte le concezioni che partono dall'esperienza dei fenomeni come da ciò che è direttamente reale.

A questo punto Lenin cita tutta una serie di testimoni che hanno spiegato in un modo o nell'altro che le teorie di Mach e di Avenarius sono idea e solipsismo. Infatti, è comprensibile che la grande schiera di filosofi che, seguendo l'orientamento spirituale della borghesia, cerca di motivare il predominio dello spirito sulla materia, e adotta

immediatamente ciò che vi è di antimaterialistico nelle teorie di questi due filosofi, sottolineandolo in modo particolare, lo consideri l'aspetto essenziale e lo sviluppi in questa direzione. Infatti, questi filosofi conoscono tutti il materialismo solo come teoria della materia fisica.

Ci si potrebbe chiedere: che senso hanno le testimonianze, se non si tratta i dati di fatto controversi, ma di opinioni, teorie e diverse concezioni? Volendo cercare il contenuto corretto di una filosofia si può fare solo una cosa: comprenderla e interpretarla con la massima esattezza possibile partendo dalle sue fonti; allora si vedrà con la massima facilità in che cosa coincide con le altre e in che cosa diverge, ciò che è sostenibile e ciò che è insostenibile. Per Lenin le cose stavano diversamente. Il suo libro era una parte di un procedimento giudiziario, e perciò era importante farvi comparire tutta una serie di testimoni. Si trattava di una questione politica importante; il "machismo" minacciava la concezione unitaria fondamentale, la compattezza teorica del partito; i suoi portavoce do essere ridotti al silenzio. Mach e Avenarius costituivano un pericolo per il partito; non si trattava affatto di cercare di comprenderli, di penetrare nelle loro teorie per scoprire che cosa vi era di valido per il nostro punto di vista. Si trattava di screditarli, di distruggere la loro reputazione, di ferirli passare per "confusionari" (10) che si contraddicono da soli, che dicono solo cose confuse, che cercano di nascondere le loro vere intenzioni e che non credono alle proprie affermazioni. (11)

Questi diversi filosofi borghesi trovano affinità e analogie fra Mach e Avenarius e sistemi filosofici noti; l'uno vede in Mach un avvicinamento a Kant, l'altro vi scopre Hume o Berkeley o Fichte. Nella molteplicità e nella confusione dei sistemi è facile costruire ovunque legami e analogie. Lenin li raccoglie tutti, copia questi giudizi spesso contraddittori fra loro e dimostra così la confusione in Mach. La stessa cosa accade con Avenarius. Citiamo:

Ed è difficile dire chi dei due smaschera più efficacemente il mistificatore Avenarius, se Smith con la sua confutazione chiara e diretta, (12) oppure Schuppe col suo giudizio così entusiasta dell'opera conclusiva di Avenarius.

Il bacio di Wilhelm Schuppe in filosofia non vale di più del bacio di Pietro Struve o del signor Menscikov in politica! (13)

Ma se leggiamo la "Lettera aperta" di Schuppe ad Avenarius, in cui esprime con parole

lusinghiere il suo assenso, si scopre che egli non ha nemmeno compreso il vero significato di Avenarius — lo interpreta in modo errato allo stesso modo di Lenin, con la differenza nel risultato che questa interpretazione è simpatica a Schuppe e antipatica a Lenin. Egli parte dall'io come personalità, come unità data, anziché da ciò "che è trovato," con il quale Avenarius comincia a costruire l'io. Nella sua risposta Avenarius esprime cortesemente (come si usa fra professori) la sua gioia per il consenso di un pensatore tanto famoso, ma poi gli spiega ancora una volta il suo vero punto di vista. Lenin non entra nel merito del contenuto di queste spiegazioni che annientano le sue conclusioni, e mette in evidenza solo le compromettenti cortesie.

b) Le scienze naturali

Alle concezioni di Mach, Lenin contrappone ora la concezione del materialismo: l'esistenza oggettiva del mondo materiale, della materia, dell'etere luminoso, delle leggi naturali, così come viene assunta sia dalle scienze naturali che dalla normale mente umana. Tuttavia bisogna dire che il peso di queste due autorità, molto significative in altri campi, in questa disputa non è molto grande. Lenin rinfaccia sarcasticamente a Mach di aver ammesso egli stesso di aver trovato pochi consensi presso i colleghi. Non si può battere un critico e un innovatore di teorie tradizionali richiamandosi al riconoscimento generale delle sue teorie. E il buon senso, in quanto complesso di concezioni dell'uomo comune, è di regola un complesso di concezioni scientifiche di periodi precedenti che si è affermato gradualmente, attraverso l'insegnamento e i libri divulgativi. Il fatto che la terra giri intorno al sole, che tutto il mondo consista di materia indistruttibile e che questa consista di atomi, che il mondo sia infinito ed eterno, che la luce sia un movimento ondoso dell'etere— tutto ciò è entrato a far parte della generale consapevolezza, in un primo tempo di quella degli "eruditi," e poi anche di quella degli "ignoranti".

Così tutto questo può essere rivoltato contro le innovazioni della scienza, col richiamo al naturale buon senso dell'uomo.

Con quanta ingenuità Lenin si appoggi a queste due autorità — e nemmeno in modo corretto — può essere dimostrato con una frase che compare a p. 48. (14) Egli dice:

Per ogni materialista, la sensazione è realmente il legame diretto della coscienza col mondo esterno, è la trasformaone dell'energia dello stimolo esterno in un fatto della coscienza. Ogni uomo ha osservato milioni di volte questa trasformazione e continua a

osservarla effettivamente a ogni passo.

Questo "osservare" si riduce alla stessa cosa di quando diciamo che ogni giorno vediamo che il nostro occhio vede e che la luce cade sulla retina. In realtà non vediamo il nostro vedere e la nostra retina, vediamo gli oggetti. Non osserviamo l'energia e non osserviamo la sua trasformazione; noi osserviamo i fenomeni, e da questi fenomeni i fisici formano il concetto astratto di energia. La trasformazione dell'energia è un'espressione fisica riassuntiva delle molte osservazioni in cui una data grandezza diminuisce e un'altra aumenta nello stesso tempo. Sono tutti concetti e sintesi buoni e utili di cui ci si può fidare quando si vogliono prevedere altri fenomeni; perciò li chiamiamo veri. Lenin accetta questa verità come tanto assoluta che crede di esprimere un fatto di osservazione (che "ogni materialista" suppone) quando esprime una teoria fisica sul processo. A ciò si aggiunge però che non la esprime nemmeno correttamente. Il fatto che l'energia possa trasformare gli stimoli esterni in coscienza è una cosa che potrà credere un materialista borghese vecchio stile; ma una simile convinzione è al di fuori della scienza. Secondo la scienza della fisica, l'energia può soltanto, e in modo totale, trasformarsi in altra energia; l'energia dello stimolo luminoso che colpisce le cellule nervose e cerebrali, può trasformarsi là solo in un'altra forma di energia, chimica, elettrica o termica. La coscienza in quanto forma di energia è sconosciuta nel campo della fisica.

Questa confusione fra mondo reale osservato e concetti fisici accompagna tutto il libro di Lenin. Mentre Engels a suo tempo definì materialisti coloro che nella natura vedono il fatto originario, Lenin parla di "materialismo (il quale considera primordiale la natura, la materia)". (15)

A p. 143 egli dice: "La materia è la realtà obiettiva che ci è data nella sensazione".

Per Lenin, natura e materia sono identiche, il nome materia è per lui identico a mondo obiettivo. In questa equiparazione egli coincide con il materialismo borghese che vede ugualmente nella materia l'unica sostanza reale del mondo. Così la sua polemica indignata con Mach diventa comprensibile. Per Mach la materia è un'astrazione, un concetto, che viene formato dai fenomeni (nel suo caso ancora più personalmente dalle sensazioni). In questo modo Lenin trova ora in lui una negazione della realtà della "materia", ora una semplice constatazione della realtà del mondo; e non vede altro che confusione. La prima cosa lo spinge ad affermare che Mach nega l'esistenza del mondo esterno e che è un solipsista, la seconda lo porta allo scherno quando afferma che getta a

mare la sua "filosofia" e che torna al punto di vista scientifico.

La stessa cosa vale anche per il problema delle leggi naturali. La concezione di Mach secondo cui nella natura non esiste una causa e un effetto, e che nella natura non esistono le leggi naturali, ma che queste sono formulazioni fatte dall'uomo sulle regolarità osservate, viene dichiarata da Lenin identica alla teoria di Kant:

L' uomo detta le leggi alla natura e non la natura all'uomo!

Non si tratta di ripetere, dopo Kant, la teoria dell'apriorismo... bensì del fatto che l'intelletto, il pensiero, la coscienza sono qui primordiali e la natura secondaria. L'intelletto non è una particella della natura, uno dei suoi prodotti supremi, il riflesso dei suoi processi; ma la natura è una particella dell'intelletto, il quale in tal modo si estende di per se stesso dall'intelletto umano, comune, semplice, noto a tutti, all'intelletto misterioso, divino, "smisurato" come diceva J. Dietzgen. La formula kantiano-machista: "L'uomo detta le leggi alla natura" è una formula del fideismo. (16)

Con il termine di fideismo (fides = fede) si definisce la teoria della fede religiosa. Questa tirata spropositata e altrimenti del tutto incomprensibile diventa comprensibile quando si pensa che per Lenin la "natura" non consiste solo di materia ma anche di leggi naturali, che esistono indipendentemente da noi come leggi fisse a cui le cose devono ubbidire.

Negare l'esistenza obiettiva di leggi naturali, significa quindi per lui negare la stessa natura; trasformare l'uomo in creatore delle leggi naturali significa per lui, trasformare la ragione umana in creatrice della natura — come poi da tutto questo il buon Dio ne esca come creatore, rimarrà una logica incomprensibile per il lettore imparziale.

Due pagine prima scrive a questo proposito:

La questione effettivamente importante della teoria della conoscenza, la questione che distingue le tendenze filosofiche, sta ... nel sapere se la fonte della nostra conoscenza di questi nessi è la legge obiettiva della natura, oppure sono le proprietà del nostro intelletto, la capacità ad esso inerente di conoscere certe verità a priori, ecc. Ecco che cosa divide irrevocabilmente i materialisti Feuerbach, Marx ed Engels dagli agnostici (humiani) Avenarius e Mach. (17)

Il fatto che Mach riconosca allo spirito umano la capacità di riconoscere determinate verità aprioristiche, è una nuova scoperta oppure un'autentica fantasia di Lenin. Laddove si tratta

semplicemente della pratica della facoltà di pensare, di astrarre certe regole dalla esperienza e di riconoscere poi a queste una illimitata validità e verità, egli cerca, irretito dai vecchi modi di pensare della filosofia, il riconoscimento di verità aprioristiche. Egli conclude:

In certi passi delle sue opere Mach, "dimentica" ... la sua teoria soggettivistica della causalità, per ragionare "semplicemente" come scienziato, e cioè da un punto di vista materialistico istintivo. Per esempio, nella Meccanica leggiamo: "L'uniformità che la natura ci fa conoscere nei suoi fenomeni" ... Se traviamo l'uniformità nei fenomeni della natura, vuole dire che questa uniformità ha un'esistenza obiettiva fuori del nostro intelletto? No. Sulla stessa questione dell'uniformità della natura, Mach dice cose di questo genere [segue una citazione che conclude nel modo seguente] ... "Il fatto che noi ci crediamo capaci di fare previsioni servendoci di questa legge dimostra soltanto [!] che il nostro ambiente è sufficientemente uniforme, ma non dimostra affatto la necessità dell'avverarsi delle nostre previsioni". (18)

Dunque [così conclude Lenin] si può e si deve cercare una qualsiasi necessità al di fuori dell'uniformità dell'ambiente, cioè nella natura!

La confusione di queste dichiarazioni, cui noi abbiamo tolto tutte le gentilezze — Mach suppone, secondo una citazione, l'uniformità della natura; davvero la suppone? No, perché ... segue una citazione in cui egli evidentemente la suppone, ma ne nega la necessità; e poi improvvisamente passa alla necessità — questa confusione diventa comprensibile solo se per Lenin l'uniformità della natura e la necessità della coincidenza della nostra profezia sono identiche; cioè che per lui l'esistenza di uniformità in una gradazione infinitamente varia di chiarezza nella natura è identica alla forma apodittica delle precise leggi naturali.

Dove cercare questa necessità? Questo è il segreto della filosofia idealistica che teme di riconoscere nella facoltà conoscitiva dell'uomo un semplice riflesso della natura. (19)

Continua Lenin. Ma no, non bisogna affatto cercarla, perché non esiste. Noi conferiamo alla legge la forma di necessità, ma la pratica continua a dimostrare deviazioni che noi cerchiamo di formulare come nuova legge. La legge non stabilisce ciò che farà la natura, ma ciò che noi ci attendiamo che essa faccia. Lasciamo perdere l'osservazione ingenua

secondo cui la nostra facoltà riconoscitiva riflette semplicemente la natura, dopo tutto quello che è stato detto in precedenza. E infine conclude:

Nella ultima opera ... Mach definisce le leggi della natura perfino come una "limitazione dell'attesa." ... Il solpsismo prende il sopravvento. (20)

Un'osservazione insensata perché la determinazione dell'aspettativa per mezzo delle leggi naturali vale per tutti i naturalisti. La sintesi di una quantità di fenomeni in una breve formula, nella legge naturale, viene elevata da Mach in quanto "economia del pensiero" a un principio delle ricerche. Ci si dovrebbe attendere che il fatto di ricondurre la teoria astratta alla pratica del lavoro (scientifico) dovrebbe essere simpatico proprio a un marxista. Ma Lenin non ne ha capito nulla ed esprime la sua incomprendimento con alcune barzellette:

Se introduciamo nella gnoseologia una teoria così assurda, è certo più "economico" "pensare" che esisto io solo con le mie sensazioni. E' più "economico" "pensare" che l'atomo è indivisibile oppure che è composto di elettroni positivi e negativi? E' più "economico" "pensare" che la rivoluzione borghese in Russia è diretta dai liberali oppure contro i liberali? (21)

e vi contrappone la propria concezione:

Il pensiero dell'uomo è "economico" quando riflette esattamente la realtà obiettiva, e la pratica, l'esperimento, l'industria servono da criterio della sua esattezza. Soltanto negando la realtà obiettiva, cioè i fondamenti stessi del marxismo, si può parlare seriamente dell'economia del pensiero nella teoria della conoscenza! (22)

Come appare semplice e ovvio tutto ciò! Ma vediamo. Secondo la vecchia immagine tolemaica del mondo, la terra era immobile al centro del mondo e il sole e i pianeti giravano intorno ad essa, questi ultimi in una combinazione di due orbite. Copernico pose il sole al centro e fece girare la terra e i pianeti intorno ad esso in orbite semplici. I fenomeni da noi osservati sono identici in entrambi i casi, poiché possiamo vedere solo movimenti relativi rispetto a noi e poiché i movimenti relativi secondo le due teorie sono assolutamente identici. Quale delle due teorie rappresenta il mondo obiettivo con

esattezza? Per quanto riguarda la pratica, l'esperimento, non sono distinguibili, e anche la previsione, secondo entrambe, è identica. Copernico rimandò la decisione alle parallassi delle stelle fisse; ma secondo la vecchia teoria si potrebbe far percorrere alle stelle fisse annualmente un'intera orbita, e arriveremmo di nuovo allo stesso risultato. Ma a questo punto tutti diranno: sarebbe insensato, solo perché la terra possa rimanere immobile al centro, far percorrere ai corpi celesti un'orbita annuale? Perché insensato? Perché rende inutilmente complicata l'immagine del mondo. Quindi si sceglie l'immagine del mondo di Copernico e si afferma che è quella giusta, perché così l'immagine del mondo diventa più semplice. Questo esempio basterà per denunciare l'ingenuità della concezione secondo cui si sceglie una determinata teoria perché riflette in modo "corretto" la realtà secondo il criterio dell'esperimento.

Per questo motivo anche Kirchhoff formulò la sua nuova concezione nel senso che la meccanica aveva il compito "di descrivere i movimenti che si verificano nella natura nel modo più completo e più semplice possibile".

Con questa frase intendeva eliminare il vecchio feticismo delle forze come "cause" del movimento, e queste dovevano essere impiegate solo come descrizione più appropriata e più semplice dei movimenti. E Lenin, per dimostrare che non ha la più pallida idea, perché egli stesso è una vittima di questo feticismo, grida indignato contro Mach quando questi indica l'analogia fra le sue concezioni e quelle di Kirchhoff: l'economia del pensiero di Mach "è messa sullo stesso piano della descrizione più semplice (della realtà oggettiva la cui esistenza Kirchhoff non ha mai messo in dubbio)". (23)

Va inoltre ricordato che il pensiero non riflette mai il mondo oggettivo in modo "corretto," cioè esatto, perché la teoria è sempre una immagine approssimativa, che riflette solo i tratti principali, gli aspetti generali in un gruppo di fenomeni.

Ora prendiamo come terzo esempio quello dello spazio e del tempo, dopo quello della materia e delle leggi naturali.

Considerate ora la "dottrina" del "positivismo moderno" a questo proposito. In Mach leggiamo: "Spazio e tempo sono sistemi ordinati di serie di sensazioni". Questa è un'evidente assurdità idealistica che discende inevitabilmente dalla dottrina secondo la quale i corpi sono complessi di sensazioni. Non è l'uomo con le sue sensazioni che esiste nello spazio e nel tempo; ma sono lo spazio e il tempo che esistono nell'uomo, dipendono

dall'uomo, sono creati dall'uomo; ecco quali sono le conclusioni di Mach. Mach sente di scivolare verso l'idealismo e "resiste" moltiplicando le riserve e affogando la questione... in interminabili ragionamenti... intorno alla variabilità, alla relatività dei nostri concetti di tempo e rii spazio, ecc. Ma questo non lo salva e non lo può salvare perché non si può effettivamente superare l'idealismo nella questione in esame se non riconoscendo la realtà obiettiva dello spazio e del tempo. E Mach non vuole riconoscerla a nessun costo. Egli costruisce una teoria gnoseologica del tempo e dello spazio sul principio del relativismo e se ne accontenta....Nel resistere alle inevitabili conclusioni idealistiche che discendono dalle sue premesse, Mach se la prende con Kant e sostiene l'origine del concetto di spazio dall'esperienza....Ma se nell'esperienza non ci vien data la realtà obiettiva (come insegna Mach) questa obiezione, ... ecc. ecc... (24)

Perché continuare a citare; sono tutti colpi a vuoto, perché Mach suppone la realtà obiettiva del mondo e perché i fenomeni avvengono per forza nello spazio e nel tempo. E Lenin avrebbe potuto essere avvertito, in quanto conosce e cita in parte le affermazioni di Mach sugli studi matematici degli spazi con più di tre dimensioni e degli spazi tridimensionali con altre caratteristiche geometriche. A questo proposito Mach dice, fra le altre cose,

che ciò che noi chiamiamo spazio, è un caso reale specifico di un caso immaginabile più generale.

Lo spazio della vista e del tatto è una triplice molteplicità, e ha tre dimensioni...

Le caratteristiche dello spazio dato compaiono immediatamente come oggetti dell'esperienza.

Così anche per lo spazio a noi dato solo l'esperienza potrà insegnare se questo è finito, se vi si intersecano linee parallele, ecc.

Per parecchi teologi, che si trovavano in imbarazzo perché non sapevano dove mettere l'inferno, e agli spiritisti, la quarta dimensione venne a fagiolo. [Ma:] Questa quarta dimensione continua a rimanere una cosa del pensiero.

Basta così. E Lenin — oltre a una serie di barzellette e di grossolanità prive di ogni fondamento — che cosa ha da dire in proposito?

Ma in che cosa si distingue da essi nella sua teoria della conoscenza (dai teologi e dagli spiritisti)? In questo: che soltanto lo spazio a tre dimensioni è reale! Che razza di difesa è

questa contro i teologi e compagnia se non riconoscete la realtà obiettiva dello spazio e del tempo? (25)

Che cosa sarà la differenza fra reale e oggettivo-reale? Ad ogni modo, rimane fermo nel suo errore.

Che cosa significa la frase di Mach citata prima dalla quale nasce tutta questa illusione? Nell'ultimo capitolo della sua *Meccanica* Mach parla dei rapporti fra i diversi campi della scienza. Egli dice:

Innanzitutto vediamo che si nutre maggiore fiducia verso tutte le esperienze dei rapporti fra spazio e tempo, che si attribuisce loro un carattere più obiettivo e più reale che alle esperienze dei colori, suoni, calori, ecc. Ma studiando attentamente la cosa, non ci si può ingannare che le sensazioni di spazio e di tempo sono sensazioni come quelle del colore, del suono, dell'olfatto, solo che siamo più abituati e più esperti con le prime che con le seconde. Lo spazio e il tempo sono sistemi bene ordinati di serie di sensazioni...

Qui Mach parla dunque dal punto di vista dell'esperienza: le nostre sensazioni sono l'unica fonte di conoscenza dalla quale costruiamo tutte le conoscenze, di cui consiste tutto il nostro mondo, anche di ciò che sappiamo sullo spazio e sul tempo. Per Mach è dunque insensato chiedersi che cosa possono significare spazio e tempo in senso assoluto; l'unica domanda sensata è quella di chiedersi come si manifestano nell'esperienza. Nello stesso senso valido per i corpi del mondo possiamo formare il concetto quotidiano e scientifico di spazio e tempo solo con l'astrazione dalla totalità delle nostre sensazioni. Lo schema che noi inseriamo in ogni esperienza sul luogo e il momento ci è familiare sin dalla prima infanzia, è misurabile con la massima precisione e perciò per noi è semplicissimo e ovvio. Non vi sono parole migliori di quelle scelte da Mach per descrivere come esso poi si manifesti nella scienza empirica: sistemi bene ordinati di serie di sensazioni.

Ciò che Lenin pensa sullo spazio e sul tempo di fronte a queste asserzioni, risulta dalla seguente citazione:

La fisica contemporanea, egli dice, conserva l'idea di Newton del tempo e dello spazio assoluti, del tempo e dello spazio come tali. Questa concezione "ci" sembra assurda, continua Mach, senza sospettare, evidentemente, l'esistenza dei materialisti e della teoria

materialistica della conoscenza. Ma questa concezione, in pratica, era innocua e perciò per molto tempo non è stata sottoposta a critica.(26)

Secondo Lenin dunque "il materialismo" accetterebbe la teoria di Newton, basata su uno spazio assoluto e su un tempo assoluto. Questo significa che il luogo può essere stabilito in modo assoluto e può essere inequivocabilmente ritrovato. Ora, in questo giudizio di Mach la fisica del suo tempo viene senz'altro presentata come troppo antiquata; infatti, già allora era generalmente accettato che il movimento e la quiete sono concetti solo relativi, che il luogo di un corpo vale solo relativamente rispetto ad altri corpi e che l'idea di un luogo assoluto non ha alcun senso. Esisteva tuttavia ancora un certo dubbio sul fatto che forse l'etere universale, in quanto sostanza che riempiva tutto lo spazio, potesse rappresentare lo spazio assoluto: movimento e quiete in quanto relativi rispetto all'etere potevano forse essere chiamati a ragione movimento e quiete assoluti. Quando poi i fisici cominciarono ad includere negli esperimenti la trasmissione della luce per mezzo dell'etere, si continuò a constatare la relatività di tutti i movimenti. Questo accadde nel famoso esperimento di Michelson nel 1889, che si prefiggeva di chiedere alla natura che cosa fosse dal punto di vista relativo il movimento della terra rispetto all'etere dell'universo. Ma non si scoprì nulla; la natura rimase muta. Era come se dicesse: la tua domanda è insensata. Allora, in quei casi si diceva che sempre laddove doveva manifestarsi il fenomeno cercato, si manifestava un effetto collaterale che lo annullava. Le cose cambiarono quando Einstein nel 1905 con la sua teoria della relatività sintetizzò tutti i fenomeni in modo tale da rendere ovvio il risultato. Quindi anche nell'etere che riempiva lo spazio un luogo assoluto si rivelò come un nome senza senso. In questo modo lo stesso etere fu infine messo da parte, e tutto ciò che si riteneva assoluto nello spazio scomparve.

Per quanto riguarda il tempo, le cose sembravano essere diverse allora; l'indicazione del tempo sembrava una cosa assoluta. Ma furono proprio le considerazioni di Mach che provocarono un cambiamento. Anziché parlare di parole astratte, Einstein postulò l'azione pratica nell'esperienza: se noi stabiliamo il tempo, guardiamo gli orologi e li confrontiamo l'uno con l'altro; non esistono altri mezzi per farlo. Così riuscì nel 1905 a confutare il tempo assoluto e a postulare la relatività del tempo. La teoria della relatività di Einstein fu presto accettata dalla scienza, ad eccezione di alcuni fisici tedeschi antisemiti che perciò furono proclamati eminenti scienziati della fisica nazionalsocialista.

Lenin non poteva conoscere questo sviluppo delle cose quando scrisse il suo libro; ma tuttavia illumina il carattere delle sue affermazioni, quando scrive per esempio:

La concezione materialistica dello spazio e del tempo ha continuato a restare "innocua" (nonostante i progressi prodigiosi compiuti dalla scienza), e cioè a restare, come nel passato, in accordo con le scienze naturali, mentre la concezione opposta di Mach e soci è stata un "dannoso" abbandono di posizioni al fideismo. (27)

Egli definisce qui materialistica la convinzione che l'astrazione dello spazio assoluto e del tempo assoluto che la scienza trasse provvisoriamente dalle esperienze, è assoluta. E poiché Mach combatte la realtà di queste cose assolute ritenendo valido per quanto riguarda lo spazio e il tempo, come per tutto, solo ciò che si può derivare dalla esperienza, Lenin vi ravvisa soltanto idealismo che conduce al "fideismo".

c) Il materialismo

Noi non ci stiamo occupando di Mach, ma di Lenin. Mach vi occupa un ampio spazio perché la critica che Lenin esprime nei confronti di Mach si presta a illuminarci sul punto di vista filosofico dello stesso Lenin. Dal punto di vista marxista, Mach è criticabile sotto molti aspetti; ma Lenin affronta la cosa da un lato ben diverso. Non solo abbiamo visto che egli contrappone la vecchia fisica in quanto realtà del mondo trasposta nella coscienza generale alla moderna critica delle sue basi, ma anche che egli, esattamente come a suo tempo il materialismo borghese, sostiene l'equivalenza fra materia fisica e mondo oggettivo. Egli cerca di motivare questa affermazione con queste parole:

Se è data, occorre un concetto filosofico per questa realtà obiettiva, e questo concetto che è stato elaborato da molto, moltissimo tempo, è il concetto di materia. La materia è una categoria filosofica che serve a designare la realtà obiettiva che è data all'uomo dalle sue sensazioni, che è copiata, fotografata, riflessa dalle nostre sensazioni, ma esiste indipendentemente da esse. (28)

Molto bene; si può essere d' accordo con la definizione delle prime frasi. Ma quando si limita questo concetto alla materia fisica che consiste di molecole e di atomi, si entra in contraddizione con la definizione.

Anche l'elettricità è una realtà oggettiva; ma per questo è materia fisica? Le nostre

sensazioni ci fanno percepire la luce; essa è una realtà, ma non materia e le astrazioni inventate dalla fisica per interpretarla, in un primo tempo l'etere dell'universo, in seguito i fotoni, difficilmente possono essere considerati materia fisica. L'energia non è una realtà come la materia fisica, visto che è essa che provoca le nostre sensazioni in modo ancora più diretto delle cose materiali? (29)

E infine, ciò "che all'uomo è dato nelle sue sensazioni", quando sente parlare gli altri uomini, non sono solo la lingua e le labbra, non solo l'energia della vibrazione dell'aria, ma anche — ed è molto più importante il pensiero del suo interlocutore. Le idee degli uomini sono una realtà oggettiva che ci è data per mezzo delle sensazioni allo stesso modo della natura tangibile; lo spirito fa parte del mondo reale allo stesso modo della materia nel senso della materia fisica. Se noi volessimo sintetizzare tutto il nostro mondo di esperienze — come scienza, per avere una guida per le nostre future azioni — non ci basta il concetto della materia fisica. Abbiamo bisogno di altri concetti, come quello di energia, di spirito, di coscienza.

Se secondo la succitata definizione la materia è il concetto filosofico della realtà oggettiva — che poi va molto oltre la materia fisica — con ciò si conferma la nostra concezione in base alla quale abbiamo ripetutamente parlato del mondo materiale per definire la realtà che ci viene data dai sensi. Questo è anche il significato della parola materia nel materialismo storico, che comprende tutto ciò che esiste realmente al mondo, ivi compresi "lo spirito e le allucinazioni," come disse Dietzgen.

Nella critica del suo materialismo non si tratta dunque di stabilire ciò che Lenin indica nella stessa pagina, e cioè che le teorie moderne sulla struttura della materia vengono incluse, ma che la materia fisica viene considerata identica al mondo reale in generale.

La concezione storico-materialistica della parola materia è naturalmente estranea a Lenin. Egli vuole limitarla, alla materia fisica, malgrado la sua definizione. Così polemizza contro la "confusione" di Dietzgen:

Queste posizioni materialiste assolutamente chiare, Dietzgen le completa nel modo seguente: "Ma anche la rappresentazione non sensibile esiste sensibilmente, materialmente, cioè realmente..." Qui si ha un errore evidente. Che il pensiero e la materia siano "reali," è vero. Ma chiamare materiale il pensiero, significa fare un passo falso verso la confusione del materialismo con l'idealismo. In realtà si tratta piuttosto di una

inesattezza di espressione in Dietzgen. (30)

Qui Lenin nega la propria definizione della materia come espressione filosofica della realtà oggettiva. Oppure la realtà significa qualche cos' altro della realtà? Oppure la sua esistenza è diversa dalla realtà oggettiva? Ciò che egli vuole dire ma che non riesce a dire senza "inesattezza di espressione" è probabilmente quanto segue: i pensieri possono anche esistere veramente, ma la realtà oggettiva autentica vale solo per la materia fisica. Il materialismo borghese mette la materia fisica sullo stesso piano della realtà oggettivamente esistente; ma allora deve considerare anche tutto il resto, anche lo spirito, come una caratteristica di questa materia. Quindi non c'è da stupirsi se incontriamo simili ragionamenti anche in Lenin. A proposito della frase di Pearson: "Non è logico affermare che tutta la materia è cosciente", egli osserva: "...E' logico però supporre che tutta la materia possiede una facoltà essenzialmente simile alla sensazione: la facoltà di riflettere il mondo esterno". (31)

E in modo ancora più esplicito dice contro Mach: "Per quanto riguarda il materialismo ... abbiamo già visto con l'esempio di Diderot quali sono le vere concezioni dei materialisti". (32) (Diderot, uno degli enciclopedisti del XVIII secolo, aveva scritto che "la capacità della sensazione è una caratteristica generale della materia oppure il prodotto della sua organizzazione". La più ampia visione contenuta in queste ultime parole, manca in Lenin.)

Queste concezioni non consistono nel dedurre la sensazione dal movimento della materia, ma nel considerare la sensazione come una delle proprietà della materia in movimento. In tale questione Engels si schierava con Diderot... (33)

Lenin non indica da nessuna parte dove Engels abbia detto queste parole. Si può dubitare del fatto che la convinzione di Lenin che Engels sia d' accordo su questo aspetto con lui e con Diderot, si basi su affermazioni chiare ed esplicite. A suo tempo, Engels nell'*Anti-Diihring* si esprime diversamente: "*La vita è il modo di esistenza delle sostanze albuminose*". (34)

Cioè non tutta la materia ha la caratteristica della vita, ma la vita si manifesta solo in una struttura molecolare tanto complicata quanto quella dell'albumine. Quindi non è probabile che egli abbia considerato la sensazione, che appartiene all'organismo vivente come caratteristica specifica, come una caratteristica generale di tutta la materia.

Una simile generalizzazione di una caratteristica, che si manifesta in alcune forme

specifiche della materia, fa sostanzialmente parte dell'atteggiamento adialettico, borghese-materialistico.

E', qui lecito osservare che come Lenin anche Plechanov si esprime in termini analoghi nel suo libro *Le questioni fondamentali del marxismo*. A p.

42 egli parla, criticando il botanico Francé, dell'"anima della materia", della "teoria che la materia in genere e la materia organica in particolare hanno sempre un certo grado di sensibilità". Plechanov esprime la propria concezione a questo proposito con le seguenti parole: Francé vi ravvisa una contraddizione con il materialismo.

Non rappresenta, in realtà, se è compresa in maniera giusta, che la traduzione, nel linguaggio naturalista moderno, della teoria materialistica di Feuerbach ... Si può affermare con certezza che Marx ed Engels avrebbero mostrato il più vivo interesse per questa corrente delle scienze naturali.(35)

Questo è espresso con molta prudenza e sta senz'altro a indicare che Marx ed Engels nei loro scritti non hanno mai mostrato alcun interesse per un simile indirizzo. Bisogna ancora aggiungere che Francé, in quanto naturalista limitato, conosce solo le contraddizioni del pensiero borghese; egli suppone che i materialisti credano solo alla materia, e perciò la teoria che in tutta la materia sia contenuto spirito o anima, per lui non è più materialismo. Plechanov riconosce in questa teoria una piccola variante del materialismo che lo rende più solido.

Lenin conosceva del resto bene i punti di contatto delle concezioni fondamentali che continuiamo a trovare fra Lenin e il materialismo borghese del XIX secolo. Per lui "il materialismo" è la concezione fondamentale comune del marxismo e dei materialisti borghesi. Dopo aver osservato (pp. 235-236) che Engels nella sua opera su Feuerbach aveva rimproverato loro tre cose: di non aver saputo in nessun modo superare i materialisti del XVIII secolo, che il loro materialismo era meccanicistico, di aver conservato il loro idealismo nel campo della sociologia e di non aver capito il materialismo storico, egli conclude:

Esclusivamente queste tre cose, esclusivamente in questi limiti, Engels respinge sia il materialismo del secolo XVIII che la dottrina di Bùchner e soci. Su tutte le altre questioni,

più elementari, del materialismo (snaturate dai machisti) non c'è e non può esserci nessuna differenza tra Marx ed Engels da una parte e tutti questi vecchi materialisti dall'altra. (36)

Il fatto che questa sia un'illusione di Lenin, lo abbiamo già dimostrato nelle nostre precedenti esposizioni; le tre cose citate comportano come conseguenza una completa diversità nei problemi gnoseologico-teorici fondamentali. E in modo analogo, conclude Lenin, Engels e Duhring coincidevano perfettamente nel campo del materialismo: "Per Engels, al contrario, Duhring era un materialista *non abbastanza* fermo, chiaro e coerente" (37)

La convergenza di Lenin con il materialismo borghese e l'inevitabile antitesi con il materialismo storico si manifestano nelle conseguenze più diverse. La lotta principale del materialismo borghese era diretta contro la religione; e il rimprovero più grave espresso da Lenin nei confronti di Mach e dei suoi seguaci russi, è quello di favorire il fideismo. Lo abbiamo già notato in alcune citazioni; il fideismo continua ininterrottamente ad essere considerato antitetico al materialismo. Marx ed Engels non conoscevano questo concetto; per loro, la linea di demarcazione stava fra materialismo e idealismo. Nella parola fideismo si sottolinea in modo particolare la religione.

A p. 251 Lenin spiega da dove ha preso la parola: "In Francia, si chiamano fideisti (dal latino fides, fede), coloro che pongono la fede al di sopra della ragione".

Questa antitesi fra fede e ragione ha un sapore del periodo pre-marxista, del periodo dell'emancipazione della classe borghese che si sorreggeva sulla "ragione" e attaccò la fede religiosa come nemica nella lotta sociale — i "liberi" pensatori contro gli "oscurantisti". Ravvisando nella progressiva avanzata del fideismo la conseguenza più pericolosa delle teorie da lui combattute, Lenin dichiara che anche per lui nel mondo delle concezioni la religione è il nemico principale.

Così anche a p. 187 dove egli rimprovera duramente Mach di aver affermato che il problema del determinismo non può essere deciso empiricamente, (38) e di aver affermato che nel campo delle ricerche tutti sono deterministi, ma che praticamente tutti devono rimanere indeterministi.

Non è forse oscurantismo ... limitare il determinismo al campo delle "ricerche" e, nel campo della morale, dell'attività sociale e in tutti gli altri campi, a eccezione della "ricerca,"

abbandonare la questione a un apprezzamento "soggettivo"? ... Ecco dunque, una ripartizione in via amichevole: (39) la teoria ai professori, la pratica ai teologi! (40)

Dunque, ogni problema viene considerato esclusivamente sotto il punto di vista della religione. Probabilmente Lenin ignorava il fatto che il calvinismo rigorosamente religioso era una dottrina deterministica, mentre la borghesia materialista del XIX secolo credeva alla libera volontà, all'indeterminismo.

Del resto, che bella occasione sarebbe stata questa per rimandare il machista russo al materialismo storico che per la prima volta ha reso possibile il "determinismo" nel campo della società; che quindi Mach, a causa della sua appartenenza alla classe borghese non poteva pensare ed esprimersi diversamente di tutta la sua classe: in modo indeterministico per quanto riguarda le questioni sociali; e che proprio in questo il suo pensiero era arretrato rispetto al marxismo e quindi inconciliabile con questo. Ma no; in Lenin non si sente nulla di un determinismo classista delle idee. Le antitesi teoriche in lui, sono sospese nell'aria. Naturalmente si può criticare un'opinione teorica solo con argomenti teorici. Ma quando le conseguenze sociali vengono poste con tanta violenza al centro della discussione, l'origine sociale delle idee teoriche non dovrebbe essere trascurata. Evidentemente, questo aspetto essenziale del marxismo non esiste per Lenin.

Perciò non c'è da stupirsi se Lenin apprezza in modo particolare Ernst Haeckel fra gli autori precedenti. In un capitolo conclusivo dal titolo "Ernst Haeckel ed Ernst Mach", li confronta: Mach "che tradisce le scienze naturali per il fideismo schierandosi sostanzialmente con l'idealismo filosofico" (41) e Haeckel, "questa dottrina 'sacra' di tutti i professori di filosofia e di teologia viene colpita in pieno viso da ogni pagina di Haeckel" (42), Haeckel che improvvisamente "mostra subito con facilità e con semplicità ... che esiste una base....Questa base è il materialismo delle scienze naturali". (43)

A Lenin non importa che le opere di Haeckel in questione rappresentino una fusione fra una scienza naturale popolare e la più superficiale delle filosofie, come è generalmente riconosciuto — lo stesso Lenin parla della sua "ingenuità filosofica" e dice che egli "non entra nell'analisi di questioni filosofiche." (44)

La cosa più importante per lui è che Haeckel sia un infaticabile oppositore delle teorie religiose dominanti.

La tempesta sollevata in tutti i paesi civili dagli enigmi dell'universo di Ernst Haeckel, ha fatto risaltare con grande evidenza da un lato lo spirito di parte della filosofia nella società odierna e dall'altro l'effettivo significato della lotta del materialismo contro l'idealismo e l'agnosticismo. Il fatto che questo libro sia stato diffuso in centinaia di migliaia di copie, che sia stato tradotto subito in tutte le lingue e pubblicato in edizioni economiche, mostra chiaramente che quest'opera ha "conquistato il popolo" e che Ernst Haeckel si è immediatamente assicurato una massa di lettori. Questo libriccino è diventato un'arma della lotta di classe. I professori di filosofia e di teologia di tutti i paesi del mondo si sono messi a demolire e a stroncare Haeckel in tutte le maniere. (45)

Quale lotta di classe potrà essere stata? Quale classe veniva qui sostenuta da Haeckel contro quale altra classe? Lenin non ci dice nulla in proposito. Forse le sue parole stanno a indicare che Haeckel, senza saperlo, rappresentava la classe operaia contro la borghesia? E' invece noto che Haeckel era un accanito oppositore del socialismo, e che egli, in quanto precursore del darwinismo, aveva raccomandato proprio questa teoria alla borghesia, perché come teoria della selezione degli elementi migliori era una scienza aristocratica, adatta a confutare "l'inaudita assurdità dell'egualitarismo socialista". La tempesta sollevata dagli *enigmi dell'universo* in realtà non era altro che una tempesta all'interno della classe borghese, l'ultimo episodio nella sua svolta dalla Weltanschauung materialista a quella idealista. Gli *enigmi dell'universo* di Haeckel furono gli ultimi sprazzi del materialismo borghese — anche se già attenuati; e le tendenze idealistiche, mistiche e religiose all'interno della borghesia e della intelligenza borghese allora erano già così forti e così generali da poter attaccare il libro da tutte le parti e dimostrare, senza tanta fatica, tutte le sue debolezze. Quale fosse il significato di libri del genere per le masse di lettori fra la piccola borghesia e la classe operaia è già stato detto precedentemente. Se Lenin qui parla di una lotta di classe, ciò dimostra quanto poco avesse compreso la natura delle contraddizioni di classe e della lotta di classe nei paesi altamente capitalistici e come la vedesse principalmente sotto il profilo di una lotta pro o contro la religione.

d) Plechanov

L'analogia con il materialismo borghese riscon in Lenin non è soltanto una semplice deviazione personale dal marxismo. Una cosa analoga accade anche con Plechanov che è ritenuto il primo e più valido teorico del socialismo russ di allora.

Nel suo libretto, *Le questioni fondamentali del marxismo*, scritto inizialmente per i lettori russi, e poi pubblicato nel 1910 nella traduzione tedesca, inizia dimostrando dettagliatamente l'identità fra Marx e Feuerbach. Ciò che il più delle volte viene chiamato "umanesimo" di Feuerbach — così egli dice, — significa che Feuerbach parte dall'uomo per arrivare alla materia.

Si vede già, dalla citazione delle parole di Feuerbach a proposito della "testa umana", che nell'epoca in cui egli scriveva, la questione della "materia di cui è fatto il cervello" era stata risolta in un senso puramente materialista. E tale soluzione era stata adottata ugualmente da Marx e da Engels. Essa divenne la base della loro filosofia. (46)

Naturalmente Marx ed Engels supponevano che i pensieri degli uomini venivano prodotti nei loro cervelli, così come supponevano anche che la terra giri intorno al sole. Plechanov però dice, che "occupandoci di questo (cioè con il punto di vista di Feuerbach), conosceremo nello stesso tempo il lato filosofico del marxismo". Poi cita le frasi di Feuerbach: "Il pensiero nasce dall'essere, ma l'essere non nasce dal pensiero. L'essere è in sé e di per sé; l'essere ha una ragione in sé" e aggiunge: "Questo pensiero, che è alla base di tutta la filosofia di Feuerbach, Marx ed Engels lo mettono anche alla base dell'interpretazione materialistica della storia". (47)

Cero; la questione è soltanto cosa si intende per "essere". In questa parola ancora anonima sono comprese molte contraddizioni future non ancora risolte. Noi consideriamo come essere tutto ciò che è percettibile con i sensi; dal punto di vista delle scienze naturali si può intendere per essere anche il mondo fisico della materia, e dal punto di vista sociale, tutta la società.

Per Feuerbach si trattava della natura materiale dell'uomo: l'uomo è quello che mangia. Per Marx si trattava dell'essere sociale che determina la coscienza: una società di uomini, di strumenti, di rapporti di produzione.

Plechanov passa poi a discutere la prima delle *tesi* di Marx su Feuerbach, in cui questi, come egli dice, "completa e sviluppa i pensieri di Feuerbach".

Egli descrive come Feuerbach considera l'uomo nel suo aspetto passivo rispetto alla natura, e come Marx lo considera nel suo aspetto attivo; egli cita la nota frase del *Capitale* "L'uomo, agendo sulla natura che è al di fuori di lui e modificandola, modifica nello stesso tempo la propria natura", e aggiunge:

Questa formula non rileva tutto il suo profondo senso che alla luce della teoria della conoscenza formulata da Marx [...] Si deve tuttavia riconoscere che la teoria della conoscenza di Marx proviene direttamente da quella di Feuerbach, o, se si preferisce, che essa è, a parlare propriamente, quella di Feuerbach, approfondita da Marx in una maniera geniale. (48)

E alla pagina successiva parla del "materialismo moderno, del materialismo di Feuerbach-Marx-Engels". (49)

Ciò che bisogna ammettere è piuttosto che solo la frase dai molti significati: l'essere determina il pensiero, vale per entrambi e che il materialismo comune, comune anche al materialismo borghese, che il nostro pensiero viene prodotto dal cervello, rappresenta la parte non essenziale del marxismo e che questa frase non ha ancora nulla di una gnoseologia. La parte essenziale del marxismo è ciò in cui i due materialismi si differenziano e gli aspetti per i quali sono diventati l'espressione spirituale di lotte di classe diverse. La gnoseologia di Feuerbach e quella del materialismo borghese, che fanno parte della lotta di emancipazione della classe borghese, poggiano sull'ignoranza della società come della realtà più potente che determina il pensiero. La gnoseologia del marxismo parte dall'influenza esercitata dalla società, dall'influenza del mondo circostante materiale che l'uomo ha creato con le sue stesse mani sullo spirito, e quindi fa parte della lotta di classe proletaria. Tanto è certo che la gnoseologia di Marx sia derivata storicamente da Hegel e da Feuerbach, tanto è certo che essa è diventata qualche cosa di troppo diverso da quella di Feuerbach. E' tipico della concezione di Plechanov che non si accorge quasi di questa contraddizione e che attribuisce la massima importanza al fatto comune che i pensieri derivino dal cervello.

Note

1) *Materialismo ed empiriocriticismo*, Lenin, Opere complete, vol XIV, Roma, 1963

2) Ibid

3) Ibid

4) ibid

5) Ibid

6) Ibid

7) Ibid

8) Ma i fatti, la percezione, le affermazioni, secondo Avenarius, sono un effetto del

cervello!

9) Op.Cit

10) "occorre un'estrema ingenuità per credere sulla parola a questo confusionario..." (op. cit). "L'idealista Wundt ha strappato in modo abbastanza sgarbato la maschera allo smorfioso Avenarius..." (op.cit)

11) "Che la sua filosofia è fatta di parole oziose e superflue alle quali l'autore stesso non presta fede" (op. cit)

12) Smith tradisce Avenarius nel linguaggio della vecchia filosofia e poi si scopre che non dice nulla di importante.

13) Op.cit

14) Idid

15) Ibid

16) Idid

17) Idid

18) Idid

19) Idid

20) Idid

21) Idid

22) Idid

23) Idid

24) Idid

25) Idid

26) Idid

27) Idid

28) Idid

29) Per questo motivo a suo tempo Ostwald volle sostituire la materia con l'energia in quanto unica vera sostanza del mondo; la chiamò "la fine del materialismo scientifico".

30) Idid

31) Idid

32) Idid

33) Idid

34) F. Engles, *Anti-Duhring*, Editori Riuniti, Roma, 1971

35) G.V. Plechanov, *Le questioni fondamentali del marxismo*, IEL, Milano, 1945

36) Op cit

37) Ibid

38) Abbiamo spiegato nel terzo capitolo che la convinzione teorica secondo cui in un campo vigono la regola e la legge –quindi il determinismo- trova una base solo quando si riesce in pratica a trovare regole e nessi.

39) Mach scrive nella *Meccanica*: "Le opinioni religiose di ogni uomo restano un affare rigorosamente privato..."

40) Ibid

41) Ibid

42) Ibid

43) Ibid

44) Ibid

45) Ibid

46) G.V. Plechanov, *Le questioni fondamentali del marxismo*

47) Ibid

48) Ibid

49) Ibid

La rivoluzione russa

La concordanza fra le concezioni filosofiche fondamentali di Lenin e di Plechanov, nella loro comune diversità rispetto al marxismo, sta a indicare la loro origine comune nelle condizioni sociali russe. Il nome o la definizione di una dottrina o di una concezione dipende dalla loro origine spirituale, indica la teoria precedente oppure il pensatore dal quale si ha appreso di più e del quale si diventa seguace. Il contenuto effettivo di una teoria dipende dalla sua origine materiale e viene determinato dalle condizioni sociali, nelle quali essa si è sviluppata e deve agire. Infatti, uno dei principi fondamentali del marxismo vuole che le grandi idee sociali e le correnti spirituali siano l'espressione degli obiettivi delle classi, cioè l'espressione dei bisogni dello sviluppo sociale, e che esse si sviluppino con le stesse lotte di classe. Perciò non le si può considerare staccate dalla società e dalla lotta di classe. Questo vale anche per lo stesso marxismo.

Da giovani, Marx e Engels si trovavano nelle prime file dell'opposizione borghese, allora ancora unita, all'assolutismo in Germania. Il loro sviluppo verso il materialismo storico negli anni successivi è l'espressione teorica dello sviluppo della classe operaia verso la lotta di classe autonoma contro la borghesia.

La contraddizione pratica si esprime nella contraddizione teorica. Nella successiva lotta della borghesia, e concordando in linea di massima con Feuerbach, si sviluppa il materialismo borghese che impiega le scienze naturali per combattere la religione, minando così le vecchie forze. La classe operaia non può poggiarsi sulle scienze naturali; essa deve lottare contro la borghesia che ha messo questa scienza al suo servizio. L'arma teorica del proletariato è la scienza dello sviluppo sociale. La lotta contro la religione per mezzo della conoscenza della natura non ha per essa un significato in sé, poiché essa sa che attraverso lo sviluppo del capitalismo, specialmente attraverso la sua stessa lotta di classe, la religione si sradicherà. Non sa che farsene del fatto ovvio che i pensieri nascono nel cervello. Essa deve sapere come nascono le idee nelle società. Questo è il contenuto del marxismo, così come si sviluppa gradualmente nelle teste dei proletari, diventando una forza viva che spinge avanti, una teoria che esprime la sua forza crescente attraverso l'organizzazione e la consapevolezza rivoluzionaria. Quando poi, nella seconda metà del XIX secolo, il capitalismo arriva al pieno potere nell'Europa occidentale e centrale, il materialismo borghese scompare. Il marxismo diventa l'unica concezione classista

materialista.

Ma in Russia le cose stavano diversamente. Là, la lotta contro lo zarismo era molto simile alle lotte precedenti contro l'assolutismo in Europa. Anche in Russia la chiesa e la religione erano i sostegni più forti del sistema governativo; esse tenevano le masse dei contadini, che vivevano nella maggior parte dei casi in condizioni di economia primitiva e naturale, nella più profonda superstizione. Così, la lotta contro la religione rappresentava qui una necessità sociale. In Russia mancava però una borghesia che avesse avuto qualche importanza e che, come futura classe dominante, avesse potuto ingaggiare questa lotta. Questo compito spettava alla intelligenza russa che da sola stava conducendo una accanita lotta per illuminare il popolo e combattere lo zarismo. Essa non poteva contare sul minimo aiuto pratico e teorico da parte della borghesia antimaterialista e reazionaria dell'Occidente. Essa trovò questo appoggio inizialmente solo nel movimento operaio socialista di cui adottò perciò la teoria riconosciuta, cioè il marxismo. Così accadde che persino coloro (come per esempio Peter Struve e Tugan-Baronovskij) che si proclamavano teoricamente "marxisti," divennero i portavoce della borghesia russa.

Da Marx avevano imparato la necessità dello sviluppo del capitalismo e della relativa trasformazione politica; per il resto non avevano nulla in comune con il marxismo proletario dell'Occidente. Una forza rivoluzionaria si fece sentire in Russia solo quando gli operai cominciarono la lotta, inizialmente con gli scioperi, e poi con rivendicazioni politiche. A questo punto l'Intelligenza trovò una classe rivoluzionaria con cui allearsi, con cui presentarsi alla ribalta come il portavoce del partito socialista. La lotta di classe degli operai in Russia era nello stesso tempo una lotta contro l'assolutismo zarista, sotto l'insegna del socialismo.

Così il marxismo in Russia, come nacque e si sviluppò nelle teste russe, dovette necessariamente assumere una sfumatura diversa che in Europa occidentale. Esso fu la teoria di una classe operaia che lottava; ma questa classe operaia si trovò innanzi tutto di fronte al compito che in passato aveva dovuto risolvere la borghesia in Occidente, e poteva contare sull'Intelligenza come suo alleato. In questo modo l'Intelligenza socialista dovette cercare una forma della teoria in cui la critica della religione occupasse un posto di primo piano. La trovò avvicinandosi alle precedenti forme del materialismo e agli scritti più vecchi di Marx, scritti del periodo in cui anche in Europa centrale la lotta

della borghesia e della classe operaia contro l'assolutismo non era ancora stata decisa. In Plechanov, il "padre del marxismo russo," questa necessità si fece sempre più evidente. Mentre i marxisti occidentali erano occupati in ben altri problemi, egli rivolse la sua attenzione al marxismo più vecchio. Nel suo *La concezione materialistica della storia* (1) si occupa dei materialisti francesi del XVIII secolo come Helvétius, Holbach e Lamettrie e li paragona a Marx per dimostrare quante cose esatte e valide erano già contenute nei loro scritti. E così diventa anche comprensibile perché nelle sue *Questioni fondamentali del marxismo* sottolinei soprattutto la concordanza fra Marx e Feuerbach, e quanto sia importante per lui la problematica del materialismo scientifico-naturale.

Tuttavia, Plechanov era ancora fortemente influenzato dal movimento operaio occidentale, soprattutto da quello tedesco. Egli fu il profeta del movimento operaio russo di cui predisse l'importanza in base alla teoria occidentale del marxismo, quando questo dovette ancora essere scoperto. Egli fu una personalità di importanza internazionale che partecipava attivamente alle discussioni teoriche sul marxismo e sul revisionismo; egli era considerato uno dei pochissimi che si occupassero di problemi filosofici. I suoi scritti e i suoi articoli venivano studiati in Occidente, senza che ci si rendesse allora conto delle differenze ancora irrisolte nel Socialismo. Egli subì meno di Lenin l'esclusiva influenza delle condizioni russe.

Lenin fu colui che guidò in pratica il movimento operaio russo, e quindi espresse con maggiore enfasi gli obiettivi pratico-politici di questo movimento nelle sue concezioni teoriche. Ciò che fu determinante per le concezioni filosofiche fondamentali che emergono nel suo libro, furono le condizioni della lotta di classe contro lo zarismo dominante. Ciò che determinò le concezioni teoriche, soprattutto quelle filosofiche, non sono studi casuali e astratti, non il fatto di aver letto molti libri filosofici, ma i grandi compiti vitali che determinano l'attività pratica degli uomini e che quindi danno l'indirizzo a tutti i pensieri e a tutte le volontà.

Per Lenin e il partito bolscevico il principale compito era quello di rovesciare lo zarismo e tutto il barbaro sistema sociale russo. La religione e la chiesa erano la teoria, l'ideologia, la sublimazione dell'assolutismo, il simbolo del soggiogamento delle masse; era indispensabile dissociarsene nel modo più rigoroso possibile e combatterle senza alcun riguardo. Così per Lenin al centro della teoria stava la lotta contro la religione; qualunque

avvicinamento, anche minimo, al "fideismo" significava per lui ledere i nervi vitali del movimento. Come lotta contro l'assolutismo, i latifondi e il clero la lotta in Russia assomigliava a quella che la borghesia e l'Intelligenza avevano dovuto combattere nel XIX secolo in Europa occidentale e centrale. Perciò in Lenin troviamo gli stessi pensieri e le stesse concezioni che allora in Occidente scaldavano gli animi sotto forma di materialismo borghese; Lenin si sentì affine ai loro portavoce. Ma in Russia fu la classe operaia a dover sostenere questa lotta; perciò l'organo di questa lotta doveva essere un partito socialista che professasse il marxismo e che adottasse quel tanto di marxismo — la teoria del necessario sviluppo storico dal feudalesimo attraverso il capitalismo fino al comunismo, la teoria della lotta di classe come forza motrice — necessario a una rivoluzione russa. Perciò Lenin chiamò marxismo il suo materialismo, credendo che il suo materialismo fosse marxismo.

A tutto ciò si aggiungeva un'altra circostanza. In Russia l'industria capitalista non si era sviluppata come in Occidente, come un progressivo aumento della produzione borghese in mezzo a una popolazione borghese. Qui, le grandi industrie erano state fondate da grandi capitali esteri, occidentali, e il capitale occidentale sfruttò in questo modo gli operai russi. Inoltre il capitale finanziario europeo sfruttava, per mezzo dei suoi prestiti al governo zarista, tutta la popolazione dei contadini russi con pesanti tasse. Lo zarismo con i suoi funzionari era l'agente del capitale mondiale che nello sfruttamento della Russia svolse il ruolo di capitale coloniale.

Nei paesi che vengono sfruttati come colonie, la lotta contro il capitale straniero usuraio è nell'interesse di tutte le classi; l'obiettivo è quello di liberarsi dello sfruttamento straniero per dare via libera a un proprio sviluppo economico interno, una via che di regola deve portare a un capitalismo nazionale. Ma poiché il nemico è il capitale mondiale, la lotta viene condotta all'insegna del socialismo, e si cerca come alleato la classe operaia dell'Occidente perché essa lotta contro lo stesso nemico. Così anche Sun Yat Sen fu socialista; ma poiché la borghesia commerciale cinese di cui rappresentava gli interessi, era una classe numerosa e potente, il suo "socialismo" era nazionale ed egli combatteva le "inesattezze" del marxismo.

Lenin dovette confidare nella classe operaia, e poiché la sua lotta doveva essere indiscriminatamente radicale, assunse l'ideologia più radicale del proletariato occidentale che lottava contro il capitale mondiale, cioè il marxismo. Ma come nella rivoluzione russa

si confondevano due caratteri dello sviluppo occidentale, la rivoluzione borghese con i suoi compiti, e quella proletaria con la sua forza attiva, così anche la relativa teoria bolscevica doveva essere un miscuglio di materialismo borghese nelle concezioni fondamentali e di materialismo proletario nella teoria della lotta di classe. Essa venne chiamata marxismo. Ma è chiaro che ciò che Lenin intendeva per marxismo, data la particolare posizione della Russia rispetto al capitalismo, deve essere completamente diverso dal vero marxismo, così come si sviluppa nel proletario dei paesi altamente capitalistici.

Il marxismo in Europa occidentale è la *Weltanschauung* di un proletariato che si trova di fronte al compito di trasformare in comunismo un capitalismo altamente sviluppato e che rappresenta il suo mondo vitale. Gli operai russi e l'Intelligenza non potevano nemmeno porsi un simile compito; essi dovevano ancora sgomberare la via allo sviluppo di una grande industria moderna nazionale. (2)

Per i bolscevichi russi il nocciolo del marxismo non è racchiuso nella frase di Marx che l'esistenza sociale determina la coscienza, ma in quella frase del giovane Marx: la religione è l'oppio dei popoli, frase che ora è impressa a lettere d'oro davanti alla Casa del Popolo di Mosca.

Ora sarebbe forse lecito pensare che negli scritti teorici di un autore siano avvertibili non solo le influenze dirette del suo ambiente, ma anche l'influenza di altri paesi e di altre classi più sviluppate e inoltre gli obiettivi più di là da venire. Ma nel libro di Lenin non vi è nulla di tutto ciò. E' una riproduzione tanto evidente ed esclusiva del succitato carattere della rivoluzione russa da realizzare, i suoi pensieri fondamentali coincidono così perfettamente con quelli del materialismo borghese, che se allora lo si fosse saputo — ma della disputa sul marxismo in Occidente filtrarono solo voci confuse e sbagliate — e se allora si fosse stati in grado di interpretarlo in modo corretto, si sarebbe potuto predire che la futura rivoluzione russa avrebbe avuto il carattere di una rivoluzione borghese e che sarebbe sfociata in un qualsiasi capitalismo fondato sulla classe operaia.

E' opinione diffusa che il partito bolscevico fosse marxista e che Lenin, come grande rappresentante del marxismo, tenendo conto solo delle necessità pratiche della Russia, dopo la rivoluzione abbia realizzato qualche cosa di diverso da ciò che in Europa occidentale si chiama comunismo; e che in tutto ciò abbia espresso la sua chiara e realistica visione marxista. Così si cerca di contrapporre la dispotica pratica statale della nuova Russia ai buoni principi marxisti del vecchio bolscevismo. Questa opinione è

sbagliata. Il marxismo di Lenin e del partito bolscevico sono una leggenda. Lenin non ha mai conosciuto il vero marxismo. Dove avrebbe dovuto prenderlo?.

Egli conosceva il capitalismo solo come capitalismo coloniale, la rivoluzione sociale solo come il rovesciamento del dispotismo latifondista e zarista.

Il bolscevismo russo non poté abbandonare la via del marxismo perché non è mai stato marxista. Ciò viene dimostrato in ogni pagina del libro di Lenin; e lo stesso marxismo, con il suo principio che le concezioni teoriche vengono determinate dalle condizioni e dalle necessità sociali, dimostra che non poteva essere diversamente.

Tuttavia, il marxismo dimostra nello stesso tempo anche la necessità di questa leggenda; ogni rivoluzione borghese ha bisogno dell'illusione di essere qualche cosa di più e di meglio. Qui era l'illusione che la rivoluzione russa fosse l'inizio di una rivoluzione proletaria mondiale, e a ciò apparteneva la leggenda del marxismo. Naturalmente Lenin rimane un allievo di Marx, nel senso che le sue concezioni più importanti, senza le quali non si poteva condurre la lotta in Russia, sono tratte dall'opera di Marx, così come del resto, per motivi analoghi, i socialdemocratici sono allievi di Marx. Ed è anche esatto che la lotta pratica del proletariato russo che era la prima e più importante forza della rivoluzione, continua ad essere, con i suoi scioperi politici di massa e con la sua organizzazione in Soviet, il modello più istruttivo di qualunque moderna azione proletaria. Ma che Lenin non comprendesse il marxismo come teoria della rivoluzione proletaria, che non comprendesse la natura del capitalismo, della borghesia, del proletariato all'apice del suo sviluppo, emerse subito dopo il 1917, quando la Terza Internazionale avrebbe dovuto guidare il proletariato europeo occidentale alla "rivoluzione mondiale" e quando non si dette peso agli ammonimenti dei marxisti occidentali. La lunga e ininterrotta serie di fallimenti, di fiaschi e di sconfitte la cui conseguenza attuale è la debolezza e la confusione all'interno del movimento operaio, dimostra la completa insufficienza di quella guida.

Torniamo al periodo in cui Lenin scrisse il suo libro. Qual era allora il significato della lotta contro il machismo? Poiché il movimento rivoluzionario russo comprendeva una cerchia più ampia dell'Intelligenza di quanto fosse mai accaduto in Occidente, era ovvio che una parte subisse l'influenza delle correnti spirituali antimaterialiste dell'Occidente.

E altrettanto ovvio che Lenin ingaggiasse una lotta ad oltranza contro ciò. Egli non considerava queste correnti da marxista, cercando di comprendere e quindi di rendere innocua la loro origine sociale; in nessuna parte del suo libro si trova una comprensione del genere. Per Lenin, il materialismo era stato vittorioso per merito di Feuerbach, Marx,

Engels e dei materialisti borghesi; ma poi, a causa della stupidità, della reazione, della venalità della borghesia, a causa del potere spirituale dei teologi in Europa occidentale si era verificato un contraccolpo. Ora, questo contraccolpo minacciava di investire anche il bolscevismo; e perciò si doveva combatterlo spietatamente.

Naturalmente Lenin aveva perfettamente ragione di comportarsi in questo modo. Tuttavia, non si trattava di Marx e di Mach, non si trattava del problema di stabilire se vi era qualche cosa di utile per il marxismo nelle concezioni di Mach. Si trattava di chiarire se il materialismo borghese o l'idealismo borghese — o eventualmente un miscuglio di entrambi — potevano fornire la teoria alla lotta rivoluzionaria contro lo zarismo. A questo punto è chiaro che l'ideologia di una borghesia autosoddisfatta in declino non sarà mai utile a un movimento nascente — anche se sorretto da una classe borghese. Essa avrebbe potuto dare solo debolezza laddove era necessario il massimo spiegamento di forze. Solo la spietatezza del materialismo poté rendere tanto duro il partito quanto era necessario per la rivoluzione. Gli sforzi dei machisti, che erano grosso modo paralleli al revisionismo in Germania, avrebbero finito necessariamente per spezzare il radicalismo nella lotta, l'unità compatta del partito sia sul piano teorico che su quello tattico. Questo fu il pericolo che Lenin aveva giustamente avvertito. "Dopo averlo letto (il libro di Bogdanov) sono andato su tutte le furie ..." scrisse a Gorkij nel febbraio del 1908. Lo si vede in tutta l'opera di Lenin, nella violenza con cui annienta gli avversari; sembra essere dettata da una ira permanente. Non si tratta di una discussione approfondita, non cerca di chiarire le concezioni — come a suo tempo avvenne nell'*Anti-Duhring* di Engels; è la polemica di un capo di partito che deve scongiurare con tutti i mezzi i pericoli che minacciano il suo partito. Perciò non c'era da attendersi che egli avrebbe cercato di comprendere le teorie da lui attaccate; non sarebbe nemmeno stato in grado di farlo perché con il proprio atteggiamento non marxista, borghese-materialista — come abbiamo dimostrato dettagliatamente — doveva comprenderle e descriverle in modo sbagliato. Si trattava unicamente di annientarle, di distruggere il loro carattere scientifico e quindi di smascherare i machisti russi come pappagalli ignoranti di confusionari reazionari.

Ed egli ebbe successo. Infatti, la concezione di fondo di Lenin fu quella del partito bolscevico nel suo complesso, determinata dal suo compito sociale. Come tanto spesso anche in seguito, egli avvertì esattamente la necessità pratica del momento. Il machismo venne condannato ed escluso dal partito. Il partito poté nuovamente avanzare compatto, alla testa della classe operaia, verso la rivoluzione.

Le parole di Deborin citate all'inizio sono dunque esatte solo a metà. Non si può parlare di una vittoria del marxismo, del materialismo dialettico, là dove si tratta soltanto di una — presunta — confutazione delle correnti borghesi-idealistiche per mezzo delle concezioni del materialismo borghese. Tuttavia, indubbiamente il libro di Lenin è un eccellente contributo alla storia del partito; ed esso ha anche dato la forma teorica al successivo sviluppo filosofico in Russia. Là, dopo la rivoluzione, il "leninismo" fu elevato a filosofia ufficiale di stato, come fusione fra il materialismo scientifico-naturale e la teoria di Marx dello sviluppo sociale, ripulita con un po' di terminologia dialettica. Questa filosofia materialista fu proprio la teoria giusta per la nuova Intelligenza russa che riconosceva entusiasticamente nelle scienze naturali e nella tecnica la base di una produzione da essa stessa iniziata, con la sola resistenza ancora opposta dai vecchi contadini religiosi, e che come nuova classe dominante di un impero gigantesco vedeva aperto davanti a sé il futuro.

Note

1) Feltrinelli, Milano, 1972

2) Il fatto che il capitalismo si mostrasse ai russi soprattutto sotto la forma del capitalismo coloniale, ha acuito la visione degli storici bolscevichi del ruolo del capitale coloniale. Perciò fu fornire eccellenti studi sulla storia coloniale. Tuttavia, essi confondono facilmente la storia del capitalismo coloniale con la storia del capitalismo in genere. Così come per esempio Prokrovskij nella sua storia della Russia descrive l'anno 1917 come la fine di uno sviluppo del capitalismo in Russia, durato molti secoli.

La rivoluzione proletaria

L'edizione dell'opera di Lenin in lingua tedesca dimostra che il suo ruolo e la sua efficacia non si sono esauriti nel precedente conflitto verificatosi nel partito. Ora viene data in mano alla nuova generazione perché eserciti la sua influenza nel movimento operaio internazionale. Che cosa dovrebbero imparare gli operai dei paesi capitalisti da questo libro?

Anziché dare un'immagine vera del contenuto delle concezioni combattute, si dà un'immagine distorta; anziché annunciare il marxismo, si annuncia sotto questo nome un'altra cosa, un materialismo borghese. Il libro non si pone l'obiettivo di portare il lettore a un giudizio chiaro e autonomo sui problemi filosofici, ma di convincerlo che il partito aveva ragione e che quindi il lettore deve seguire gli esponenti del partito. Se ci si chiede quale è la via che questo esponente del partito deve indicare al proletariato internazionale, basti leggere la previsione di Lenin sulla lotta mondiale delle classi nell'ultima frase della conclusione del suo libro:

In quarto luogo, dietro lo scolasticismo gnoseologico dell'empiriocriticismo, non si può non vedere la lotta dei partiti in filosofia, lotta che in ultima analisi esprime le tendenze e l'ideologia delle classi nemiche della società moderna. La filosofia contemporanea ha un carattere di parte, come l'aveva la filosofia di duemila anni fa. In sostanza, i partiti in lotta sono il materialismo e l'idealismo, anche se si nascondono dietro nuove etichette escogitate da pedanti e da ciarlatani, o dietro una stupida indipendenza dalle parti. L'idealismo è soltanto una forma affinata e raffinata del fideismo, il quale resta in armi, dispone di una formidabile organizzazione e continua senza interruzione a esercitare la sua influenza sulle masse, approfittando di ogni minima oscillazione del pensiero filosofico a suo vantaggio. La funzione obiettiva, di classe, dell'empiriocriticismo si riduce a servire i fideisti nella loro lotta contro il materialismo in generale e contro il materialismo storico in particolare. (1)

Dunque non vi è nulla della enorme forza dell'avversario, della borghesia dalla quale il proletariato non riesce quasi a difendersi dato il suo potere su tutte le ricchezze del mondo; non c'è nulla della forza spirituale di questa borghesia che come cultura borghese domina gli spiriti degli operai e dalla quale gli operai, in una lotta continua, non riescono quasi a liberarsi; non c'è nulla di quelle nuove e vitali ideologie del nazionalismo e

dell'imperialismo che già allora minacciavano di stringere gli operai in una morsa spietata (e che poco tempo dopo li trascinarono nella guerra mondiale) — no, la chiesa, l'organizzazione del "fideismo" in pieno assetto di guerra è la forza principale più pericolosa. E la lotta del materialismo contro la chiesa, questa è per Lenin la lotta teorica più importante che accompagna la lotta di classe. Ciò che è solo principio teorico limitato fra una classe dominante vecchia e una nuova, gli sembra essere la grande lotta ideologica che domina il mondo e viene proiettata da lui sulla lotta di classe proletaria, la cui natura e il cui mondo ideologico è molto lontano dal suo orizzonte. Così, nella filosofia di Lenin lo schema della Russia viene applicato all'Europa occidentale, il modo di pensare anticlericale della nascente borghesia viene applicato alla lotta di classe proletaria. Analogamente a quanto accadde nello stesso periodo nella socialdemocrazia tedesca quando la linea di demarcazione, anziché venire tracciata fra le stesse classi, veniva tracciata fra reazione e progresso confondendo così la chiarezza di vedute nel proletariato, così anche nell'ideologia religiosa, si distingueva fra reazionari e liberi pensatori. Anziché formare la sua unità come classe per prendere in mano la produzione e lo stato, il proletariato deve iniziare la lotta contro la religione.

Se il libro, se queste concezioni di Lenin fossero state conosciute nel 1918 dai marxisti in Europa occidentale, indubbiamente avrebbero considerato con maggiore senso critico e con meno fiducia la sua tattica circa la rivoluzione mondiale.

La Terza Internazionale tende a una rivoluzione mondiale sul modello della Rivoluzione russa con lo stesso obiettivo realizzato in Russia. In Russia vige il capitalismo di stato (chiamato là socialismo di stato o persino comunismo); l'apparato produttivo è costituito da una burocrazia di stato, guidata dai dirigenti del Partito comunista. Questa burocrazia di stato, in quanto nuova classe dominante, dispone direttamente del prodotto, quindi del plusvalore, mentre la classe operaia viene sfruttata come salariata. Con questo modo di produzione fu possibile sviluppare nel breve tempo di soli dodici anni la Russia dalla primitiva barbarie a uno stato moderno con una grande industria in rapido progresso, sulla base di una tecnica e di una scienza avanzate. Attraverso una rivoluzione analoga, in cui nuovamente la classe operaia deve fornire la forza d'urto, ci si prefigge di vincere e di eliminare la borghesia nei paesi altamente capitalistici, e di organizzare la produzione in modo statale, cioè sotto la guida di una burocrazia di stato si intende trasformarla in economia d'uso. La rivoluzione russa poteva solo vincere per il fatto che il partito bolscevico guidava le masse come un'unità compatta ed estremamente disciplinata, e

grazie al fatto che nel partito la chiara visione e la inflessibile fiducia di Lenin e dei suoi amici indicavano la giusta via. Così anche nella rivoluzione mondiale le masse operaie devono ubbidire al partito comunista, lasciargli la guida e in seguito il dominio, mentre la massa dei membri di partito deve ubbidire alla rigida disciplina della guida del partito. Quello che importa, sono i dirigenti del partito, i rivoluzionari di professione, le masse devono solo essere convinte che il partito e i suoi dirigenti hanno ragione.

In realtà le cose stanno molto diversamente per la classe operaia nei paesi capitalistici altamente sviluppati, in Europa occidentale e in America. Lì, la classe operaia ha un compito ben diverso da quello di rovesciare un assolutismo monarchico retrogrado. Essa deve vincere una classe che dispone dei più potenti mezzi materiali e spirituali di dominio che il mondo abbia mai visto.

Per essa non si tratta di sostituire il dominio di agenti di borsa e di speculatori su una produzione confusionaria con il dominio di una burocrazia di stato su una produzione regolata dall'alto. Per essa si tratta di prendere essa stessa in pugno la produzione e di dominare la sorgente della propria vita, del proprio processo lavorativo. Questa è la vera eliminazione del capitalismo. Un simile obiettivo non può essere raggiunto da una classe operaia ignorante che ripone la sua fiduciosa ubbidienza nella guida di un partito che si proclama lungimirante. Riuscirà a raggiungere questo obiettivo solo se essa stessa, tutta la classe, uomo per uomo, saranno consapevoli di ciò che devono fare e se conosceranno le condizioni di lotta, le circostanze e i mezzi. Essa deve, uomo per uomo, agire da sé, decidere da sé; per fare questo, deve pensare con la propria testa, deve sapere con la propria testa. Solo in questo modo potrà costruire dal basso una vera organizzazione della classe, nella forma di una organizzazione consiliare. Non serve a nulla istillarle la fede che i suoi dirigenti sanno tutto e che nelle discussioni scientifiche hanno avuto ragione — cosa che funziona benissimo quando tutti non vedono altro che gli scritti del proprio partito. Essa stessa deve formarsi un'opinione autonoma dal confronto delle opinioni. Non esiste una verità già bell'e pronta che essa deve soltanto imparare a memoria; la verità di ogni nuova situazione e di ogni nuovo problema deve essere costruita, costruita con il lavoro della propria testa.

Questo naturalmente non significa che ogni operaio deve giudicare gli argomenti riguardanti campi scientifici che si possono imparare solo per mezzo di un approfondito studio. Questo significa in primo luogo che ogni operaio deve saper decidere da sé non

solo in merito ai suoi diretti problemi di lavoro, ma anche sulle grandi questioni vitali a cui si trova di fronte nella pratica della lotta, della organizzazione della sua classe, della organizzazione del lavoro. Ma in secondo luogo ciò esige anche una forma particolare dell'argomentazione nella propaganda. Quando l'opinione di un avversario viene presentata in modo deformato, perché non si è capaci o disposti a studiare il suo modo di pensare e a comprenderlo come il risultato delle sue condizioni, è facile annientarlo agli occhi dei suoi stessi seguaci; ma anche in questo modo si ottiene soltanto — cosa a cui mira la lotta dei partiti — un'ubbidienza ancora più fanatica al partito.

Ma ciò che è importante per la classe operaia, non è l'ingrossamento del numero di iscritti al partito, ma di diventare essa stessa matura e capace di prendere il potere sulla società. Solo quando nelle discussioni e nelle argomentazioni si concede anche all'avversario il pieno diritto di porre chiaramente a confronto gli argomenti, per cui ogni concezione motivata può essere compresa tenendo conto delle condizioni di classe, ogni ascoltatore e ogni lettore potrà formarsi una idea chiara di come stanno le cose, e potrà formarsi una convinzione bene fondata, così come sono necessarie per la classe operaia che intende emanciparsi.

La classe operaia ha bisogno del marxismo per la sua lotta di emancipazione. Come la costruzione tecnica del capitalismo è impossibile senza i risultati delle scienze naturali; così la costruzione organica del comunismo non è possibile senza i risultati della sociologia. Il marxismo ha fornito in prima linea la struttura del capitalismo, lo sfruttamento, la lotta di classe, le tendenze di sviluppo nel capitalismo. Ciò diede un terreno solido agli operai nella loro lotta spontaneamente iniziata contro lo sfruttamento. Poi fu la volta della teoria del progresso della società dovuto al progresso tecnico, dai precedenti modi primitivi di produzione, attraverso il capitalismo fino al comunismo. Da qui scaturì la fiducia che la lotta infine doveva portare alla vittoria e alla liberazione. Tutto ciò stava in primo piano quando la classe operaia, ancora poco numerosa, iniziò la lotta impari e quando le masse fino a quel momento disperate e indifferenti dovevano ancora essere svegliate.

Quando la classe operaia diventa più numerosa e più potente, e quando la lotta di classe proletaria occupa in misura crescente la società, allora diventa sempre più importante un'altra parte del marxismo. Allora è necessario che gli operai sappiano non solo che devono lottare, ma come devono lottare, come superare le loro debolezze, come raggiungere la forza e l'unità. La loro situazione materiale, la loro posizione di sfruttati nel

processo produttivo, dovrebbe portarli con una certa facilità alla unità, alla comune presa del potere sulla produzione. Ciò che glielo impedisce è il potere dei sistemi ideologici tradizionali, tutto l'enorme potere spirituale del mondo borghese, Lo spirito degli operai è avvolto come in una fitta nebulosa, è attanagliato, soffocato in un groviglio di ideologie che li confondono, li separano e li rendono insicuri. Superare questo stato di cose costituisce il vero processo, che dura anni, della costruzione del potere operaio fino alla rivoluzione. Per comprenderlo e quindi superarlo è necessaria proprio quella parte del marxismo che noi chiamiamo la sua filosofia, il rapporto fra pensiero ed essere.

La vecchia religione cristiana è quella che ha minor peso fra tutte queste ideologie. Come involucro irrigidito di un sistema ideologico nato a causa di condizioni da tempo scomparse, essa mostra oramai solo un apparente potere come ultimo rifugio per tutti coloro che sono spaventati dallo sviluppo capitalistico. Le sue basi continuano ad essere minate a mano a mano che progredisce lo sviluppo del capitalismo. La filosofia borghese l'ha sostituita allora con la fede nei piccoli feticci, nei concetti astratti venerati come esseri assoluti, come la materia, le forze, le causalità nella natura, la libertà, il progresso sociale. Più che queste forze, che essa ha sempre rinnegate, sono gli oggetti venerati scaturiti dal moderno mondo borghese, lo stato e la nazione, che ora assumono importanza. Nella lotta delle vecchie e delle nuove borghesie per il potere mondiale si forma l'ideologia nazionalista, perché essa è necessaria per questa lotta, e diventa una forza tale che trascina con sé anche larghi strati della classe operaia. Ma le forme di lotta più importanti sono quelle sviluppate dalla stessa classe operaia: la democrazia, l'organizzazione, il partito. Proprio perché sono scaturite dalla propria pratica quotidiana, dalla lotta di classe, perché ad esse è legato il ricordo dello sforzo più appassionato, della dedizione più disinteressata, della più profonda commozione sia in caso di vittoria che di sconfitta, il loro apprezzamento, dopo aver riconosciuto la loro necessità pratica, legata al tempo e alla situazione generale, si trasforma in fede nella loro assoluta e illimitata bontà.

E con ciò diventa più difficile il passaggio a nuove necessità, a nuove forme di lotta. Certamente, è sempre la pratica della vita che costringe la classe operaia a trovare nuove forme di lotta; ma le vecchie tradizioni possono sempre ritardarle in modo disastroso. Ciò di cui ha bisogno l'operaio in questa disputa fra ideologia tradizionale e necessità pratica, è la consapevolezza che sempre le idee e le regole che esprimono ciò che è e ciò che è necessario, nascono dalla esperienza precedente; che lo spirito umano, ignorando le

condizioni, riconosce istintivamente una validità illimitata a queste regole e a queste idee, venerandole come qualche cosa di assolutamente buono o disprezzandole come qualche cosa di assolutamente cattivo, diventando così schiavo di una superstizione: che con la conoscenza delle condizioni e delle limitazioni si elimina la superstizione e che si acquista una chiara visione della situazione. E viceversa, ciò che l'operaio ha riconosciuto come interesse permanente, come base generale sostanziale della lotta di classe della sua classe, deve essere difeso e rimanere intatto di fronte al mutare degli avvenimenti, senza però essere sublimato, come guida luminosa di tutte le azioni. Qui dunque è necessaria la filosofia del marxismo, a fianco e come chiarificazione della esperienza pratica fondamentale di lotta: ciò che è stato elaborato e descritto da Marx, Engels e Dietzgen, e cioè come i pensieri sono legati al mondo materiale e come lo spirito umano forma ed elabora le proprie idee sulla base dell'ambiente sociale che lo circonda.

Naturalmente, il libro di Lenin non può essere utile sotto questo aspetto; esso anzi si sforza di rafforzare nei lettori la fede del suo autore nella realtà dei concetti astratti della scienza. La sua pubblicazione infatti non era destinata all'Europa occidentale. Gli operai, che vogliono emanciparsi da sé come classe, sono al di fuori della sfera del Partito Comunista. Ciò che esso vede è la concorrenza nella rivendicazione della guida del proletariato: la Seconda Internazionale. Secondo la prefazione di Deborin l'edizione tedesca dell'opera di Lenin era principalmente destinata a conquistare al materialismo la socialdemocrazia che si era impantanata nell'idealismo borghese — oppure a batterla con il materialismo che è più idoneo ad essere ascoltato dagli operai grazie alla sua terminologia più radicale — e quindi era destinata a collaborare filosoficamente alla costruzione del fronte unico.

Per il movimento operaio autonomo che si trova ora ai suoi inizi può essere indifferente quale dei due modi di pensare non marxisti di quei partiti riuscirà ad avere la meglio.

Ma sotto un altro aspetto la filosofia di Lenin può avere qualche importanza anche per questo movimento classista.

L'obiettivo che il Partito Comunista si pone sotto il nome di "rivoluzione mondiale", cioè di condurre al potere grazie all'autorità di uno strato di dirigenti e di intellettuali della classe operaia da esso guidata, che poi realizza la socializzazione, cioè la produzione pianificata per mezzo del potere statale, sostanzialmente coincide con l'obiettivo finale socialista della socialdemocrazia. Anche l'obiettivo classista che si deve porre la classe dell'intelligenza

che acquista sempre maggiore importanza nel processo produttivo, non appena essa assume un atteggiamento critico nei confronti del capitalismo privato — una ragionevole e ordinata produzione di beni d'uso sotto la guida di specialisti tecnico-economici — non è quasi diverso da quell'obiettivo. Così il Partito Comunista vede questa classe come suo naturale alleato che esso deve a tutti i costi guadagnare alla propria causa. Con un'abile propaganda teorica deve cercare di sottrarre l'Intelligenza all'influenza spirituale della borghesia in declino e del capitalismo privato, e conquistarla per la rivoluzione, per la lotta per la propria posizione come nuova classe dominante di guida. Oppure, in parole teorico-filosofiche, deve liberarla dal fascino dell'idealismo borghese e conquistarla alla causa del materialismo.

E' chiaro che un atteggiamento rivoluzionario di una classe simile può verificarsi solo con le parole d'ordine radicali del materialismo, non con il modo di pensare dell'idealismo. L'opera filosofica principale di Lenin ne costituisce la base.

Prendendo lo spunto da quest'opera, è già apparsa tutta una serie di riviste e di libri voluminosi, inizialmente in lingua tedesca, in seguito in lingua inglese, in Europa e in America, alle quali collaborano i più eminenti scienziati russi e gli intellettuali di partito stranieri, e che, a giudicare dal loro contenuto, non sono affatto destinati al lettore operaio. In queste pubblicazioni il leninismo viene presentato alla Intelligenza internazionale con il termine di "marxismo" o di "dialettica" e si cerca di farle credere che il leninismo sia la teoria fondamentale generale e completa in cui tutte le singole scienze sono racchiuse come in una cornice. E' chiaro che con un autentico marxismo, come teoria della vera rivoluzione proletaria, una simile propaganda non avrebbe possibilità di successo; ma con il leninismo come teoria borghese-rivoluzionaria in linea di massima non si incontrano difficoltà.

Vi è tuttavia la difficoltà pratica che l'intelligenza come classe sociale è troppo eterogenea, troppo limitata e quindi troppo debole per rappresentare un pericolo serio per la borghesia.

Anche la guida delle due Internazionali, anche se non fosse marcita all'interno a causa del suo opportunismo, e se fosse in grado di presentarsi con una vigorosa forza e una chiara visione, sarebbe sempre ben lungi dal poter scalfire il potere della borghesia. Ma quando il capitalismo viene a trovarsi in una grave crisi economica o politica e quando la classe operaia si solleva, e inizia la lotta, sferrando i primi gravi colpi contro l'ordinamento dominante e quando addirittura consegue la prima vittoria — allora viene anche il

momento della Intelligenza. Allora questi intellettuali cercheranno di insinuarsi nell'azione degli operai e di occupare posti di guida, a parole per sostenerli, e di fatto per deviare l'azione nella direzione dei propri obiettivi di partito. Bisogna vedere se la borghesia sconfitta si alleerà o meno con essi per salvare il salvabile del capitalismo, — ad ogni modo tutti gli sforzi sono tesi a deviare la classe operaia dalla sua lotta per la vera libertà comunista.

A questo punto emerge l'importanza del libro di Lenin per il futuro della rivoluzione proletaria. Il Partito Comunista, anche se perde terreno fra gli operai che lottano, insieme alla socialdemocrazia cerca di costituire un fronte unito di dirigenti di partito, capace, al primo crollo del capitalismo, di prendere il potere insieme all'Intelligenza su e contro gli operai. In questo senso il leninismo e il suo manuale filosofico le fornisce il sistema ideologico che è necessario per impressionare, sotto il nome di "marxismo", le larghe masse di operai e per pavoneggiarsi davanti all'Intelligenza come sistema dominante delle scienze che sconfigge l'idealismo e il fideismo reazionari. Così la classe operaia che lotta per la propria emancipazione, che si basa sul marxismo, troverà sulla sua via la filosofia di Lenin come la teoria di una classe che cerca di mantenere la sua schiavitù e il suo sfruttamento.

Note

1) *Materialismo e empiriocriticismo*

La filosofia di Lenin *

Karl Korsch

Il leninismo muove verso Occidente

Notevole è la differenza fra l'impressione lasciata nel pensiero dei rivoluzionari europei occidentali da quelle brevi opere di Lenin e Trotskij, apparse in cattive traduzioni e in povere edizioni sullo scorcio della guerra e nel primo dopoguerra, e l'eco sollevata dalla tarda pubblicazione — 1927 — della prima versione non russa dell'opera filosofica di Lenin del 1908, su *materialismo ed empiriocriticismo*. Quei primi opuscoli sulle *Lezioni del marxismo sullo Stato e i compiti del proletariato nella rivoluzione* [sottotitolo di *Stato e rivoluzione* — (N. d. T.)] e *I compiti immediati del potere sovietico* vennero studiati avidamente dai radicali europei come le prime informazioni sicure di una rivoluzione proletaria vittoriosa e come guida pratica per le proprie imminenti sollevazioni rivoluzionarie. Contemporaneamente, essi vennero ignorati, falsificati, diffamati e terribilmente temuti dalla borghesia e dai suoi complici riformisti, centristi-kautskiani, nel campo marxista. Quando apparve l'opera filosofica di Lenin la situazione era completamente mutata. Lenin era morto. La Russia dei Consigli si era poco alla volta trasformata in null'altro che in uno degli Stati irretiti nella lotta di concorrenza tra i diversi «blocchi di potenza» sorti in Europa con la rapida ripresa dalle conseguenze della guerra e dalla profonda ma passeggera crisi economica. Il marxismo era stato sostituito dal leninismo o più avanti dallo stalinismo, che non fu più trattato innanzitutto come una teoria della lotta di classe proletaria, ma piuttosto come una filosofia di Stato, che si distingueva certo da altre filosofie di Stato come il fascismo in Italia e la democrazia negli USA, ma poi non così tanto.

Anche gli ultimi residui dei «disordini» proletari dopo la guerra erano spariti dopo la tremenda sconfitta dello sciopero generale inglese e dello sciopero dei minatori del 1926 e l'esito sanguinoso della prima cosiddetta fase «comunista» della rivoluzione cinese. L'intelligenza europea era così pronta ad accogliere, come già aveva fatto per gli scritti filosofici giovanili di Marx fino ad allora sconosciuti e pubblicati in edizione di lusso dall'Istituto Marx-Engels-Lenin di Mosca, anche le rivelazioni filosofiche altrettanto «piccanti» del suo grande discepolo russo, che aveva spazzato via il dominio dello zar e aveva mantenuto sino alla morte una incontestata dittatura.

Quegli strati del proletariato europeo occidentale però che erano stati i primi, più seri e perseveranti lettori degli opuscoli rivoluzionari del Lenin del 1917 e 1920 erano evidentemente scomparsi dalla scena. Agli occhi dell'opinione pubblica erano stati sostituiti da quei carrieristi dello stalinismo capaci di adattarsi dovunque, che formano l'unico gruppo stabile nel continuo avvicinarsi dei membri di tutti i partiti comunisti non russi; oppure — come si vede nel recente sviluppo del Partito comunista inglese, dai membri progressisti della classe dominante stessa e dai loro naturali seguaci negli strati meglio istruiti, colti e collocati della vecchia e nuova intelligenza, che hanno praticamente sostituito i membri proletari di un tempo. Il comunismo rivoluzionario proletario sopravviveva solo presso singoli, isolati pensatori e in piccoli gruppi come quello dei comunisti consiliari olandesi — presso i quali è uscito il lavoro che qui commentiamo.

Ci si poteva aspettare che il libro di Lenin, reso disponibile finalmente al pubblico europeo-occidentale e americano con lo scopo dichiarato di diffondere i principi filosofici del marxismo che formano la base dello Stato russo e del suo partito, fosse accolto con plauso quasi illimitato. Niente affatto. Senza dubbio la filosofia presentata dal libro di Lenin è di gran lunga superiore, anche dal punto rigorosamente teoretico, a quegli spezzoni dispersi di sistemi di vecchi filosofi e sociologi controrivoluzionari dai quali Mussolini con l'aiuto dell'ex hegeliano Gentile e altri manutengoli intellettuali ha costruito lo pseudo-sistema filosofico del fascismo. E incomparabilmente migliore di quell'intruglio di banali luoghi comuni e cose senza senso che si presenta come *Weltanschauung* politico-filosofica nel lavoro «teorico» di Adolf Hitler. Quelli che hanno potuto trovare novità e saggezza nelle idee di Mussolini e un senso nelle chiacchiere del Fuhrer tedesco non avrebbero avuto difficoltà alcuna ad accogliere anche le numerose interpretazioni errate, la mancanza di comprensione e la generale arretratezza che abbassano il valore teorico del saggio filosofico di Lenin. Persino i pochi che conoscono le opere dei filosofi e degli scienziati di da Lenin nel 1908 e gli sviluppi della scienza moderna in generale sarebbero stati in grado di dispeppellire da quest'opera di Lenin (per parlare nello stile preferito dall'autore) quella «perla» di un chiaro e fermo pensiero rivoluzionario «nascosta» nella «spazzatura» di un'assunzione acritica degli obsoleti concetti «materialistici» di un'epoca passata, così come nel cattivo uso ugualmente acritico di alcuni dei tentativi più seri degli scienziati moderni di portare avanti la teoria del materialismo.

Nondimeno, la reazione dell'intelligenza borghese alla tardiva propaganda della filosofia

materialista di Lenin, deve essere stata nel complesso deludente per i russi, che diverse volte avevano mostrato di non essere insensibili – dal punto di vista marxista- d'Europa e d'America per i loro risultati nel campo della filosofia. Si è avuto non tanto ostilità aperta quanto indifferenza e, cosa ancor più spiacevole, proprio tra coloro il cui applauso sarebbe stato particolarmente apprezzato, c'è stato una specie di cortese imbarazzo.

Questo imbarazzato silenzio è rimasto a lungo indisturbato anche da attacchi decisi della minoranza radicale di sinistra marxista, che in altri tempi aveva combattuto tanto tenacemente ogni tentativo di Lenin e dei suoi successori di trasformare i principi tattici e politici applicati con successo dai bolscevichi nella rivoluzione russa in principi di valore universale della rivoluzione proletaria mondiale. I superstiti di questo gruppo ebbero bisogno di molto tempo per un attacco deciso contro l'analogo tentativo di applicare su scala mondiale i principi filosofici di Lenin come l'unica vera dottrina filosofica del marxismo rivoluzionario.

Finalmente, trent'anni dopo la prima edizione russa del libro di Lenin e undici anni dopo la pubblicazione delle prime traduzioni in tedesco e in inglese, abbiamo la prima analisi critica del contributo leniniano alla filosofia materialista del marxismo — scritta da uno che senza dubbio per molti motivi è il più adatto tra tutti i marxisti contemporanei. Nonostante ciò, c'è poca speranza che questa prima importante critica alla filosofia di Lenin raggiunga anche solo quella relativamente piccola minoranza di marxisti rivoluzionari cui essa principalmente si indirizza. Essa è stata pubblicata sotto uno pseudonimo difficilmente decifrabile ed è significativo che sinora sia disponibile solo come ciclostile.

C'è voluto abbastanza tempo per entrambi i protagonisti del contrasto mondiale tra radicalismo di sinistra marxista europeo-occidentale, da un lato, e bolscevismo russo, dall'altro, prima di scoprire che i loro contrasti politici, tattici e organizzativi poggiavano in ultima istanza su quei principi di fondo che sino allora nel furore della lotta pratica erano stati trascurati; tali contrasti perciò non potevano essere affrontati alla radice senza che si risalisse ai principi filosofici che ne stavano alla base. Pare che qui avesse ragione il vecchio Hegel quando diceva che «la nottola di Minerva [...] comincia a volare solo al tramonto». Da questo però non segue che quest'ultima, «la fase filosofica» del movimento sociale di un'epoca determinata, sia nel contempo la sua fase più alta e importante. La lotta filosofica delle idee è, dal punto di vista proletario, non la base, ma solo la forma ideologica caduca della lotta di classe rivoluzionaria che determina lo sviluppo storico del

nostro tempo.

Leninismo contro machismo

Non è possibile qui in un solo articolo discutere i molti punti *importanti* del libro magistrale di Pannekoek. Dopo una breve e brillante sintesi dello sviluppo storico del marxismo da Marx e il primo materialismo borghese, Pannekoek si mette a ridiscutere in modo ineccepibile il vero contenuto teorico dei lavori di Joseph Dietzgen, da un lato, e degli scienziati borghesi Mach e Avenarius, dall'altro: lavori che tentavano di superare i loro predecessori completando la rappresentazione materialistica del mondo oggettivo con una rappresentazione materialistica del processo conoscitivo. Concludendo, egli mostra le incredibili distorsioni che quelle tarde teorie hanno subito nella ripresa totalmente prevenuta di Lenin. Per quanto ne sappia io, non esiste una descrizione così magistrale del contenuto scientifico centrale delle opere di Mach e Avenarius come quella contenuta nelle venticinque pagine ad esse dedicata nel libro di Pannekoek. Non esiste neppure una confutazione altrettanto significativa degli spropositi teoretici commessi da Lenin e dai suoi seguaci nella loro ingenua critica delle moderne definizioni scientifiche di concetti quali *materia, energia, legge naturale, necessità, spazio, tempo, eccetera*, dal punto di vista del cosiddetto sano buon senso che per lo più non è che una rifrittura delle teorie fisiche di epoche passate dello sviluppo scientifico (questo è il motivo per cui già Engles chiamava il cosiddetto sano buon senso il peggior metafisico).

Peraltro, questo è solo un aspetto — forse neppure il più importante, della lettura critica di Pannekoek del libro di Lenin. Il punto debole principale dell'attacco di Lenin al machismo non sta nella sua scorrettezza generale, nel banale fraintendimento dell'impostazione decisamente materialista che sta alla base della filosofia positivista moderna e nella completa incomprendimento dei veri progressi nell'ambito della moderna scienza fisica dai tempi di Marx ed Engels. La debolezza principale della critica *materialistica* di Lenin a quella che lui chiama una tendenza idealistica (solipsistica, mistica e in ultima analisi addirittura religiosa e reazionaria) che vede nelle teorie pseudo materialistiche e pseudo scientifiche di Mach e dei suoi seguaci, è la sua incapacità ad andare oltre i limiti intrinseci del materialismo borghese. Per quanto egli parli della superiorità del materialismo marxista «moderno» sul metodo astrattamente filosofico e principalmente naturalistico del primo materialismo borghese, Lenin concepisce questa differenza tra il vecchio e il nuovo

materialismo non come una differenza sostanziale, ma di grado. L'estremo cui arriva è di descrivere il materialismo moderno fondato da Marx come un materialismo «incomparabilmente più ricco di contenuti e incomparabilmente più coerente di tutte le altre forme precedenti di materialismo». Mai concepisce la differenza tra il «materialismo storico» di Marx e le «forme precedenti di materialismo» come un contrasto insuperabile che nasce dal conflitto reale delle classi. Lo concepisce invece come un'espressione più o meno radicale di un movimento rivoluzionario continuo. La critica «materialistica» di Lenin a Mach e ai machisti fallisce di conseguenza — secondo Pannekoek — proprio il suo scopo puramente teorico, proprio perché Lenin non attacca i tardi tentativi del materialismo naturalistico borghese dal punto di vista del *materialismo storico* della classe proletaria pienamente sviluppata, bensì a partire da uno stadio precedente del *materialismo borghese* scientificamente sviluppato.

Questo giudizio sulla filosofia materialistica di Lenin del 1908 è confermato dal successivo sviluppo della sua teoria filosofica che non è trattato in questo libro.

La recente pubblicazione dei *Quaderni filosofici* di Lenin, scritti attorno al 1914 da parte dell'Istituto Marx-Engels-Lenin, mostra i primi germi dell'importanza particolare che il pensiero filosofico di Hegel ha acquistato nella *filosofia materialistica* di Lenin nelle ultime fasi della sua attività, e dopo la sua morte. Una tardiva rinascenza della dialettica idealistica di Hegel nel suo insieme, respinta in un primo tempo, servi a conciliare l'accettazione del vecchio materialismo borghese da parte dei leninisti con le esigenze di una tendenza in apparenza antiborghese e proletaria rivoluzionaria. Mentre nelle fasi precedenti, *il materialismo storico* era stato colto nella sua differenza — anche se in un modo non sufficientemente chiaro — dalle «precedenti forme del materialismo», l'accento viene ora spostato dal materialismo storico al *materialismo dialettico* o come dice Lenin nel suo ultimo contributo ad «un'applicazione materialistica della dialettica (idealistica) di Hegel».

E' stata così praticamente ripercorsa tutta la strada non solo del materialismo borghese ma di tutto il pensiero filosofico borghese da d'Holbach a Hegel da parte della fase russa del movimento marxista. Essa va dall'acquisizione del materialismo del XVIII secolo e del materialismo feuerbachiano da parte di Plechanov e Lenin nel periodo prebellico sino al riconoscimento dello stesso Lenin dell'idealismo «intelligente» di Hegel e di altri filosofi borghesi del XIX secolo di contro al materialismo «stupido» dei filosofi del primo Settecento.

L'influenza attuale della filosofia materialistica di Lenin

Negli ultimi capitoli del libro Pannekoek si occupa del significato storico e pratico degli aspetti teorici specifici della filosofia materialista di Lenin, discussa nei precedenti capitoli. Riconosce senz'altro la necessità tattica dell'inflessibile battaglia contro i bolscevichi di sinistra, Bogdanov e altri, seguaci più o meno espliciti delle idee di Mach nelle condizioni della Russia prerivoluzionaria zarista. I machisti, nonostante le loro buone intenzioni rivoluzionarie, mettevano praticamente in pericolo l'unità del partito marxista e indebolivano la sua collaudata forza rivoluzionaria con una revisione della sua «monolitica» ideologia materialista. Pannekoek nella sua valutazione positiva delle tattiche filosofiche di Lenin del 1908 si spinge più avanti di quanto non sembri giustificato a chi scrive anche in un'analisi puramente retrospettiva. Se Pannekoek nella sua revisione critica della battaglia antimachista di Lenin avesse studiato le tendenze presenti nei marxisti russi e nei loro maestri tedeschi, sarebbe diventato sospettoso, alla luce di quanto è successo dopo, circa l'incontestabile correttezza del comportamento leniniano nelle lotte ideologiche del 1908. Quando dopo il 1908 Lenin riuscì a liquidare l'opposizione machista che si era formata nel Comitato centrale del Partito bolscevico, considerò chiusa l'intera faccenda. Nella prefazione alla seconda edizione russa del 1920 egli ricorda che non aveva alcuna possibilità di esaminare gli ultimi scritti di Bogdanov, ma si era del tutto convinto, da quanto altri gli avevano detto, che Bogdanov, sotto l'apparenza di una «cultura proletaria» diffondeva idee borghesi e reazionarie. Con ciò non lo consegnò alla GPU per farlo senz'altro fucilare per questo orribile crimine. In questi tempi prestalinisti gli bastò affidare l'esecuzione intellettuale al buon e fidato operaio di partito, il cui articolo egli metteva come appendice al suo libro. Apprendiamo così dal fedele leninista V. I. Nevskij che Bogdanov non solo insisteva impenitente nei suoi vecchi errori machisti ma ad essi aveva aggiunto un nuovo e più scandaloso crimine d'omissione. E' «un fatto sorprendente» — informa Nevskij — che Bogdanov in tutti i suoi scritti su problemi teorici e di cultura proletaria pubblicati nel periodo della dittatura del proletariato, non abbia mai detto una parola sola sulla «produzione e il sistema della sua direzione durante la dittatura del proletariato», e neppure una parola sulla dittatura stessa.

Questo fatto dimostra in modo infallibile il carattere immutato e incorreggibile di questo peccatore «idealista» verso i principi più alti che stanno a fondamento della filosofia materialista di Lenin e dei suoi seguaci. Non vogliamo qui far credere che la definizione di

Bogdanov del mondo fisico come «esperienza socialmente organizzata», della materia come mera «resistenza allo sforzo collettivo di lavoro» e della natura come «sfondo in sviluppo dell'esperienza di lavoro» contengano una soluzione realmente materialista e proletaria del problema posto da Marx nelle sue *Tesi su Feuerbach* del 1845, quando dice che «il difetto fondamentale di ogni materialismo fino ad oggi (compreso quello di Feuerbach) è che l'oggetto, la realtà, la sensibilità vengono colti solo sotto la forma dell'oggetto o della intuizione; ma non come attività umana sensibile, prassi; non soggettivamente», oppure come «attività rivoluzionaria». Il punto è che noi a nessuna condizione, né oggi né retrospettivamente, dovremmo fare la più piccola concessione a quell'errore fondamentale commesso da Lenin nella battaglia filosofica contro il machismo e fedelmente oggi ripetuto dai suoi seguaci più insignificanti nella lotta contro i tentativi materialisti del positivismo scientifico.

L'errore consiste nel potere e nel dovere conservare il carattere di lotta di una teoria materialista rivoluzionaria contro le influenze debilitanti di altre tendenze teoriche chiaramente ostili con ogni mezzo — sino all'esclusione di quelle modifiche che sono inevitabili con l'ulteriore critica e ricerca scientifica. Questa falsa concezione ha fatto sì che Lenin eludesse la discussione in merito ai nuovi concetti e teorie scientifiche che a suo giudizio minacciavano il provato valore di lotta della filosofia materialistica rivoluzionaria (anche se non necessariamente rivoluzionaria nel senso proletario) che il suo partito aveva preso non tanto da Marx ed Engels quanto dai loro maestri filosofici, i materialisti borghesi, da Holbach fino a Feuerbach, e il loro avversario idealista, il filosofo dialettico Hegel. Ha preferito conservare la propria concezione antepoendo l'immediata utilità pratica di un'ideologia esistente alla sua verità teorica in un mondo in mutamento. Questo atteggiamento dottrinario di Lenin è del resto parallelo alla sua prassi politica. Esso corrisponde alla sua irremovibile fede giacobina che ci si può affidare ad una data *forma politica* (di un partito, di una dittatura, o di uno Stato), rivelatasi utile nel passato ai fini di una rivoluzione borghese, anche in vista dei fini di una rivoluzione proletaria: questo vale per la sua filosofia materialistica rivoluzionaria come per la sua politica rivoluzionaria giacobina. Lenin ha chiuso gli occhi dinanzi alla verità storica che la sua rivoluzione russa, a dispetto del tentativo momentaneo di spezzare i suoi limiti particolari unendosi ai movimenti rivoluzionari contemporanei della classe proletaria occidentale, era in realtà condannata a rimanere un prodotto tardivo delle grandi rivoluzioni borghesi del passato.

Lunga è la strada dal violento attacco filosofico di Lenin contro il positivismo ed empiriocriticismo «idealistico» di Mach e Avenarius alla raffinata critica scientifica dei più recenti sviluppi in campo positivistico, apparsa nel 1938 sulla rivista molto quotata dei comunisti inglesi (1). Eppure anche alla base di questo attacco critico alla forma più avanzata del positivismo moderno c'è il vecchio errore leninista. Il critico evita accuratamente di associarsi ad una qualsiasi scuola filosofica. Molto probabilmente sarebbe d'accordo con Ludwig Wittgenstein, che nella sua ultima fase ha visto in ogni filosofia più una malattia curabile che una serie di problemi. Tuttavia tutta la sua argomentazione contro il positivismo moderno poggia sull'assunto che l'accanita battaglia intrapresa dal vecchio positivismo militante contro ogni filosofia era fondata sul fatto che questo stesso vecchio positivismo partiva da una determinata fede filosofica. La più recente e per certi aspetti più scientifica scuola dei «positivisti logici moderni», rappresentata da Rudolf Carnap, rifiuta per ora il tentativo «filosofico» di costruire «un sistema omogeneo di leggi per la scienza intera» e si concentra invece sul compito più modesto di creare «una unità del linguaggio di tutte le scienze» (2). Ebbene, secondo la critica pseudoleninista di questa scuola i positivisti abbandonano necessariamente lo zelo ostinato della loro primitiva battaglia antifilosofica per lo stesso processo per cui abbandonano la loro primitiva base filosofica.

Il positivista che spazza via ogni residuo filosofico con l'affermazione brutale che si tratta di un non senso –scrive il critico- si limita ora a dire nel modo più benevolo e cortese che «non senso è il mio linguaggio».

Si vede facilmente che questo argomento può essere usato in due maniere: come attacco teorico allo scambio di filosofia e scienza che è alla base delle prime fasi del positivismo e come giustificazione pratica del mantenimento della base filosofica nonostante la tardiva scoperta della sua insostenibilità scientifica. L'intero argomento tuttavia non poggia su alcuna conclusione logica o empirica sicura. Né per lo scienziato borghese moderno né per il marxista c'è bisogno di rimanere attaccati ad una –filosofia- obsoleta (positivista o materialista) solo perché si vuole conservare la piena e integra –militanza- nella lotta contro il sistema di idee necessariamente –idealistico- in tutte le sue forme che sotto il nome di –filosofia- ha sostituito nell'ultimo secolo progressivamente (anche se non completamente) nell'ideologia della società moderna la fede religiosa medioevale.

Sebbene Pannekoek non abbandoni completamente la fede nella necessità di una –

filosofia marxista- per la lotta rivoluzionaria della classe proletaria moderna, è consapevole che l'attuale –materialismo- leninista è assolutamente inadeguato allo scopo. Esso è piuttosto la base ideologica appropriata per i movimento non più esattamente anticapitalisti, ma semplicemente –antireazionari- e –antifascisti-, chiamati in vita recentemente nel mondo intero dai comunisti sotto le parole d'ordine del –fronte popolare-, o addirittura in qualche caso del –fronte nazionale-.

Questa ideologia leninista dei partiti comunisti di oggi, che nel principio corrisponde all'ideologia tradizionale del vecchio Partito socialdemocratico, non rappresenta più obiettivi specifici della classe proletaria.

Secondo Pannekoek è invece un'espressione naturale degli obiettivi della «nuova classe» intellettuale, un'ideologia, cioè, che verrebbe probabilmente accettata dai diversi strati che costituiscono questa cosiddetta nuova classe, non appena si liberassero dall'influenza ideologica della borghesia in declino. Tradotto in concetti filosofici, questo vuoi dire che il «nuovo materialismo» di Lenin è il grande strumento usato ormai dai partiti comunisti nello sforzo di separare una parte importante della borghesia dalla religione tradizionale e dalle filosofie idealiste, portate dagli strati alti e sinora dominanti della classe borghese, e di guadagnarla al sistema della pianificazione industriale del capitalismo di Stato, che per gli operai significa solo un'altra forma di schiavitù e sfruttamento. Questo è per Pannekoek il vero significato politico della filosofia materialista di Lenin.

Note

* Osservazioni aggiunte alla critica di Anton Pannekoek [*Lenin filosofo*] al libro di Lenin, *Materialismo ed empiriocriticismo*. Il saggio è uscito originariamente in inglese in «*Living Marxism*», novembre 1938.

1) M.Black, *The evolution of positivism, in The Modern Quarterly*, 1938

2) R.Carnap, *Logical Foundations of the Unity of Science*, 1938

Anton Pannekoek

Paul Mattick

1960

Il tratto vitale di Anton Pannekoek è coinciso con quella che fu quasi l'intera storia del moderno movimento operaio; egli fece esperienza della sua crescita come un movimento di protesta sociale, della sua trasformazione in un movimento di riforma sociale e della sua eclisse come movimento di classe indipendente nel mondo contemporaneo. Ma Pannekoek fece esperienza anche delle sue potenzialità rivoluzionarie nei cambiamenti radicali spontanei che, di quando in quando, interruppero il regolare flusso dell'evoluzione sociale. Egli entrò nel movimento operaio come marxista e morì come marxista, ancora convinto che se ci sarà un futuro, sarà un futuro socialista.

Come la maggior parte dei socialisti olandesi, Pannekoek venne dalla classe media e il suo interesse nel socialismo, come egli una volta rimarcò, fu dovuto ad una tendenza scientifica forte abbastanza da abbracciare sia la società che la natura. Per lui il Marxismo era l'estensione della scienza ai problemi sociali e l'umanizzazione della società. Il suo grande interesse nella scienza sociale fu interamente compatibile con il suo interesse nella scienza naturale; diventò non solo uno dei principali teorici del movimento operaio radicale ma anche un astronomo e matematico di fama mondiale.

Questa attitudine unificante riguardante la scienza naturale e sociale e la filosofia determinò il carattere della maggior parte del lavoro di Pannekoek. Una delle sue prime pubblicazioni, "Marxismo e Darwinismo", delucida il sistema di relazioni tra le due teorie; una delle sue ultime, "Antropogenesi", tratta delle origini dell'uomo. "L'importanza scientifica del Marxismo, come del Darwinismo", egli scrisse, "consiste nel loro portare a compimento la teoria dell'evoluzione, l'una sul dominio del mondo organico, l'altra sul dominio della società".

Ciò che fu così importante nel lavoro di Darwin fu il riconoscimento che "sotto certe circostanze alcuni tipi di animali si svilupperanno necessariamente in altri tipi di animali". C'era un "meccanismo", una "legge naturale" che spiegava il processo evolutivo. Che Darwin identificasse questa "legge naturale" con una lotta per l'esistenza analoga alla competizione capitalista non ebbe effetto sulla sua teoria, né la competizione capitalista divenne con ciò una "legge naturale".

Fu Marx che formulò la forza propellente per lo sviluppo sociale, "Il materialismo storico riferito alla società"; e sebbene il mondo consista sia nella natura che nella società -come espresse nel bisogno dell'uomo di mangiare in modo da vivere- le leggi dello sviluppo sociale non sono "leggi di natura". E naturalmente, tutte le "leggi", sia della natura che della società, non sono assolute. Ma esse sono abbastanza attendibili, come verificato dall'esperienza, da essere considerate "assolute" per i propositi della pratica umana. Ad ogni modo esse negano la pura arbitrarietà e la libera scelta e si relazionano a schemi osservati e regolarità che tengono conto delle aspettative che formano la base logica per le attività umane.

Con Marx Pannekoek sostenne che "la produzione delle necessità materiali della vita che forma la struttura principale delle società e determina le relazioni politiche e le lotte sociali". E tramite la lotta di classe che decisivi cambiamenti sociali sono stati determinati e questi cambiamenti hanno portato da un meno produttivo a un più produttivo livello di produzione sociale. Il socialismo implica anche l'ulteriore sviluppo delle forze sociali di produzione che sono ora ostacolate dalle prevalenti relazioni di classe. E questo può essere fatto solo da una popolazione lavorativa capace di basare le sue aspettative sull'emergere di una società senza classi. Nella storia conosciuta, i livelli dell'esistenza umana e sociale sono riconoscibili attraverso mezzi e forme di produzione cangianti che alterano la produttività del lavoro sociale. L'origine di questo processo è persa nella preistoria, ma è ragionevole assumere che è da trovarsi nella lotta dell'uomo per l'esistenza in una collocazione naturale che lo sfavoriva e lo forzava a sviluppare una capacità per il lavoro e l'organizzazione sociale. Da quando Friedrich Engels scrisse "Il Ruolo del Lavoro nella Trasformazione dalla Scimmia all'Uomo", un'intera letteratura è stata costruita attorno alla questione degli utensili e dell'evoluzione umana.

In "Antropogenesi" Pannekoek ritornò ai problemi trattati nel suo precedente "Marxismo e Darwinismo". Proprio come ci sono "meccanismi", che spiegano lo sviluppo sociale e l'evoluzione naturale, così ci dev'essere un "meccanismo" che giustifichi la separazione dell'uomo nell'innalzamento dal mondo animale. La società, il soccorso mutualistico, e infine l'uso di "utensili" sono caratteristiche di altre specie prima dell'uomo; ciò che è specifico dell'uomo è il linguaggio, la ragione e la fabbricazione di utensili. E l'ultimo fattore, la fabbricazione di utensili, che in tutta probabilità giustifica il simultaneo sviluppo del linguaggio del pensiero. Poiché l'uso di utensili si interpose tra un organismo e il

mondo esterno, tra stimolo ed azione, esso impone l'azione, e perciò il pensiero, a operare un giro lungo, dalle impressioni sensoriali per mezzo dell'utensile, verso l'oggetto.

La parola sarebbe impossibile senza il pensiero umano. La mente umana ha la capacità per il pensiero astratto, di pensare per concetti. Mentre la vita mentale sia per l'uomo che per l'animale comincia dalle sensazioni, che si combinano in immagini, la mente umana discerne tra percezioni e azioni per mezzo del pensiero, proprio come l'utensile interviene tra l'uomo e quello che questi cerca di conseguire. L'intervallo tra percezioni e azioni, e la ritenzione delle percezioni passate tiene conto della coscienza e del pensiero, che stabilisce le interconnessioni delle percezioni e formula teorie applicabili alle azioni pratiche.

La scienza naturale è una prova vivente della sinergica connessione che esiste tra gli utensili e il pensiero. Giacché l'utensile è un oggetto separato e morto che può essere rimesso a posto quando danneggiato, può essere cambiato per uno migliore e differenziato in una molteplicità di forme per vari usi, esso assicurò lo straordinario e rapido sviluppo dell'uomo; il suo uso, a turno, assicurò lo sviluppo della sua mente. Il lavoro, allora, è la costituzione e "l'essenza" dell'uomo, nonostante la maggior parte dei lavoratori sia disprezzata e alienata. Il lavoro e la fabbricazione di utensili elevarono l'uomo al di fuori del mondo animale verso il piano di azioni sociali atte a far fronte alle necessità della vita.

Il cambiamento dall'animale all'uomo deve essere stato un processo molto lungo. Ma il cambiamento dall'uomo primitivo al moderno è relativamente breve. Ciò che distingue l'uomo primitivo dal moderno non è una differente capacità notevole ma una differenza negli usi di questa capacità. Dove la produzione sociale stagna, la società stagna; dove la produttività del lavoro si sviluppa lentamente ed il cambiamento sociale è pure tardivo. Nella società moderna la produzione sociale si è sviluppata rapidamente, creando nuove relazioni di classe e distruggendone di vecchie. Non la lotta naturale per l'esistenza ma la battaglia sociale per uno o un altro concetto di organizzazione sociale ha determinato lo sviluppo sociale.

Dalla sua reale origine, il socialismo è stato sia teoria che pratica. Così non è ristretto a coloro che sono ritenuti beneficiari della trasformazione dal capitalismo al socialismo. Essendo concernente con la società senza classi e la fine del conflitto sociale, e tramite l'attenzione di uomini intelligenti da tutti gli strati della società, il socialismo dimostra la sua possibile realizzazione in avanzata.

Già da giovane studente di scienze naturali, specializzando in astronomia, Pannekoek entrò nel "Sociala Demokratiscbe Arbeiderspartij (S.D.A.P.)" e si trovò immediatamente nella sua ala sinistra, dalla parte di Herman Gorter ed Henriette Roland-Holst.

Questo partito è stato preceduto dal Sociala Demokratiscbe Bond [S.D.B., n.d.t.] che sotto l'influenza di Domela Nieuwenhuis si dissociò dalla Seconda Internazionale. L'antimilitarismo fu il suo principale riferimento e Domela Nieuwenhuis propugnò l'uso dello Sciopero Generale per la prevenzione della guerra. Non potette ottenere una maggioranza per le sue proposte e scoprì, abbastanza presto, il trend verso la collaborazione di classe all'interno dell'Internazionale. Si oppose all'esclusione degli Anarchici dall'Internazionale e le sue esperienze come membro del Parlamento lo portarono a rigettare il parlamentarismo come arma di emancipazione sociale. Le tendenze "anarcosindacaliste", rappresentate da Domela Nieuwenhuis, spaccarono l'organizzazione, ed il nuovo partito socialista, più simile al "modello" socialdemocratico tedesco, venne ad esistere. Comunque, l'ideologia radicale del vecchio partito entrò nelle tradizioni del nuovo movimento socialista olandese.

Il tradizionale radicalismo trovò espressione nel nuovo mensile di partito, "De Nieuwe Tijd" ["Il nuovo Tempo", n.d.t.], particolarmente nei contributi di Gorter e Pannekoek che svelarono il crescente opportunismo dei leaders di partito. Nel 1909 il gruppo di sinistra attorno a Gorter fu espulso e consolidò una nuova organizzazione, il "Sozial-Demokratische Partei" ["Partito Socialdemocratico", n.d.t.]. Pannekoek nel frattempo era andato in Germania: conferenziò nelle scuole di partito del Partito Socialdemocratico Tedesco, scrisse per le sue pubblicazioni teoriche e per vari altri giornali, specialmente la Gazzetta di Brema (Bremer Bürger Zeitung). Si associò con la nuova organizzazione di Gorter che anni dopo, sotto la leadership di van Ravesteyn, Wijnkoop e Ceton sarebbe diventata il Partito Comunista di orientamento moscovita.

Sebbene nella tradizione del "Socialismo Libertario" di Domela Nieuwenhuis, l'opposizione di Pannekoek al riformismo ed al "revisionismo" fu un'opposizione Marxista al "Marxismo ufficiale" sia nelle sue forme "ortodosse" sia in quelle "revisioniste". Nella sua forma "ortodossa", il marxismo servì come un'ideologia che copiava una teoria e prassi non marxiana. Ma la difesa del marxismo di Pannekoek non fu delle dottrine; più di chiunque altro egli riconobbe che il Marxismo non è un dogma ma un metodo di pensiero sulle questioni sociali nell'attuale processo di trasformazione sociale. Non solo c'erano certi aspetti della teoria marxista superati dallo sviluppo stesso del marxismo, ma alcune delle

sue tesi, elaborate sotto definite condizioni, avrebbero perso la loro validità quando le condizioni sarebbero cambiate.

La prima guerra mondiale riportò Pannekoek in Olanda. Prima della guerra, insieme a Redek, Paul Fröhlich e Johan Knief, egli era stato attivo a Brema. Il gruppo bremiano di radicali di sinistra, i Comunisti Internazionali, più tardi si fuse con lo Spartakusbund, tessendo così la fondazione del Partito Comunista di Germania [K.P.D., n.d.t.]. I gruppi antinterventisti in Germania trovarono i loro leaders in Karl Liebknecht, Rosa Luxemburg e Franz Mehring; il sentimento antinterventista in Olanda ruotò attorno a Herman Gorter, Anton Pannekoek ed Henriette Roland Holst. A Zimmerwald e Kienthal questi gruppi raggiunsero Lenin ed i suoi seguaci nel condannare la guerra imperialista e sostenere azioni per la pace o la rivoluzione.

La rivoluzione russa del 1917, salutata come un possibile inizio di un movimento rivoluzionario mondiale, fu supportata sia dai radicali olandesi che da quelli tedeschi a dispetto della primaria differenza di base tra loro ed i leninisti.

Ancora in prigione, Rosa Luxemburg espresse timori sulle tendenze autoritarie del bolscevismo. Ella aveva timore sulla qualità del contenuto socialista della rivoluzione russa a meno che essa non avesse trovato un apporto rettificante nella rivoluzione proletaria in occidente [in "La Rivoluzione Russa del 1917-un Esame Critico" (1918), n.d.t.]. La sua posizione di appoggio critico verso il regime bolscevico fu condivisa da Gorter e Pannekoek. Essi non di meno lavorarono nel nuovo Partito Comunista e verso lo stabilirsi di una nuova Internazionale. Nei loro punti di vista, comunque, questa Internazionale avrebbe dovuto essere nuova non solo nel nome, ma anche sulla prospettiva, e con riguardo sia al traguardo socialista che al modo di raggiungerlo. Il concetto socialdemocratico di socialismo è il socialismo di stato, da vincere per mezzo della procedure democratico-parlamentari. Il suffragio universale ed il tradeunionismo erano gli strumenti per compiere una transizione pacifica del capitalismo al socialismo. Lenin ed i bolscevichi non credevano in una trasformazione pacifica e sostennero il rovesciamento rivoluzionario del capitalismo. Ma il loro concetto di socialismo era ancora quello della socialdemocrazia, ed i mezzi per questo scopo includevano parlamentarismo e tradeunionismo.

Comunque, lo zarismo non fu superato da processi democratici ed attività tradeunioniste. L'organizzazione della rivoluzione fu quella dei soviet spontaneamente evolventesi, dei consigli dei lavoratori e soldati, che subito diedero via, comunque alla dittatura bolscevica. Proprio come Lenin fu pronto a far uso del movimento dei soviet, così fu pronto ad

utilizzare ogni altra forma di attività, includendo parlamentarismo e tradeunionismo, per raggiungere il suo finale potere dittatoriale per il suo partito camuffato come "dittatura del proletariato". Avendo raggiunto il suo risultato in Russia, provò a consolidare il suo regime con l'aiuto dei movimenti rivoluzionari in Europa occidentale e, fallendo, col provare a raggiungere sufficiente influenza nel movimento dei lavoratori occidentali per assicurarsi almeno il suo indiretto appoggio.

A causa degli immediati bisogni del regime bolscevico, così come delle idee politiche dei suoi leaders, l'Internazionale Comunista non fu l'inizio di un nuovo movimento dei lavoratori ma meramente un tentativo di accrescere il controllo del vecchio movimento e di usarlo per securitare il regime bolscevico in Russia.

Il socialpatriottismo delle organizzazioni dei lavoratori occidentali e la loro politica di collaborazione di classe durante la guerra convinsero i lavoratori rivoluzionari dell'Europa occidentale che tali organizzazioni non potevano essere usate per propositi rivoluzionari. Esse erano diventate istituzioni legate al sistema capitalista e dovevano essere distrutte insieme al capitalismo. Comunque, inevitabili e necessari per il primo sviluppo del socialismo e la lotta per i bisogni immediati [ai tempi delle rivoluzioni borghesi d'Europa, n.d.t.], il parlamentarismo ed il tradeunionismo non furono più a lungo strumenti di classe. Quando entrarono nel conflitto sociale di base, fu dalla parte del capitale. Per Pannekoek non fu una questione di cattiva leadership, da risolversi con una migliore, ma di mutate condizioni sociali in cui il parlamentarismo ed il tradeunionismo non giocarono alla lunga un ruolo emancipatorio. La crisi capitalista sulla scia della guerra pose la questione della rivoluzione ed il vecchio movimento laburista non avrebbe potuto essere trasformato in una forza rivoluzionaria finché il socialismo non avesse avuto spazio tra le trade unions o la formale democrazia borghese.

Dovunque, durante la guerra, i lavoratori lottarono per bisogni immediati, dovettero farlo così contro i sindacati negli scioperi di massa sia in Olanda che in Germania, Austria e Scozia. Essi organizzarono le loro attività tramite commissioni interne, rappresentanti delle commissioni o consigli dei lavoratori, indipendentemente dai sindacati esistenti. In ogni reale situazione rivoluzionaria, in Russia nel 1905 ed ancora nel 1917, così come in Germania ed Austria nel 1918, i consigli dei lavoratori e dei soldati (soviet) sorsero spontaneamente e tentarono di organizzare la vita economica e politica tramite l'estensione del sistema dei consigli su scala nazionale. Il governo dei consigli dei lavoratori è la dittatura del proletariato, perché i consigli sono eletti ai posti di produzione, lasciando così non rappresentati tutti gli strati sociali non associati con la produzione, In sé

ciò non può portare al socialismo, e infatti, i consigli dei lavoratori tedeschi si autosciolsero col sostenere l'Assemblea Nazionale. Ancora, l'autodeterminazione proletaria richiede un'organizzazione sociale che lasci il potere di decisione sulla produzione e distribuzione nelle mani dei lavoratori.

In questo movimento dei consigli, Pannekoek riconobbe gli inizi di un nuovo rivoluzionario movimento dei lavoratori che, allo stesso tempo, era l'inizio di un'organizzazione socialista della società. Questo movimento dei lavoratori poteva sorgere e mantenersi solo in opposizione con il vecchio movimento dei lavoratori. I suoi principi attrassero il settore più militante del proletariato ribelle più l'imbarazzo di Lenin, che non poteva concepire un movimento non sotto il controllo di un partito, o dello stato, che fu occupato a indebolire i soviet in Russia. Ma neanche poteva essere d'accordo per un movimento comunista internazionale sotto l'assoluto controllo del proprio partito.

Dapprima per mezzo dell'intrigo, poi apertamente, dopo il 1920, i bolscevichi provarono a deviare il movimento comunista dal suo corso antiparlamentare, sotto il pretesto che era necessario non perdere contatto con le masse che ancora aderivano alle vecchie organizzazioni. "Il comunismo dell'Ala Sinistra: una Malattia Infantile" era diretto prima di tutto contro Gorter e Pannekoek, gli oratori del movimento comunista dei consigli.

La Convenzione di Heidelberg nel 1919 spaccò il Partito Comunista Tedesco in una minoranza leninista ad una maggioranza aderente ai principi di antiparlamentarismo ed anti tradeunionismo sui quali il partito era stato originalmente basato. Ma c'era ora una nuova questione dividente, nominativamente quella della dittatura del partito o della classe. I comunisti non leninisti adattarono il nome Partito Comunista dei Lavoratori Tedeschi (K.A.P.D.), ed una organizzazione simile fu fondata in Olanda. I comunisti pro-partito si opposero ai comunisti dei consigli e Pannekoek si schierò con i secondi: I comunisti consiliari attesero il Secondo Congresso della Terza Internazionale nel ruolo di simpatizzanti. Le condizioni di ammissione all'Internazionale –completa subordinazione delle varie organizzazioni nazionali al volere del partito russo- scissero del tutto il nuovo movimento dei consigli dall'Internazionale Comunista.

Le attività dell'Internazionale Comunista contro l' "ultrasinistra" furono i primi interventi diretti russi nella vita delle organizzazioni comuniste in altri paesi. Il modello di controllo non è mai cambiato ed ha subordinato, eventualmente, l'intero movimento comunista mondiale agli specifici bisogni della Russia e dello stato bolscevico. Sebbene i russi avessero dominato il movimento, come Pannekoek e Gorter avevano previsto, non "catturarono" mai i sindacati occidentali, né dominarono le vecchie organizzazioni

socialiste col divorziare i loro seguaci dai loro leaders, [ma] distrussero l'indipendenza ed il carattere radicale del nuovo emergente comunista del lavoro. Con l'enorme prestigio di una rivoluzione politica di successo dalla loro parte, e con il fallimento della rivoluzione tedesca, non potevano fallire nel vincere una larga maggioranza nel movimento comunista ai principi del leninismo. Le idee ed il movimento del comunismo consiliare declinarono continuamente e scomparvero praticamente del tutto nel regno fascista del terrore e della seconda guerra mondiale.

Mentre la lotta di Lenin contro l' "ultrasinistra" fu la prima indicazione delle tendenze "controrivoluzionarie" del bolscevismo, la battaglia di Pannekoek e Gorter contro la corruzione leninista del nuovo movimento dei lavoratori fu l'inizio dell'antibolscevismo da un punto di vista proletario. L' "antibolscevismo" borghese è l'ideologia corrente della competizione imperialista internazionale, le cui ire e declini mutano secondo il cambiamento delle relazioni di potere nazionali. La repubblica di Weimar, per esempio, combatté il bolscevismo da una parte e dall'altra fece segreti accordi con l'Armata Rossa ed aperti accordi d'affare col bolscevismo in modo da sostenere la propria posizione politica all'interno del processo di competizione mondiale. Ci fu il patto Hitler-Stalin e l'invasione della Russia [successiva, n.d.t.]. Gli alleati occidentali di ieri sono i nemici della guerra fredda di oggi, per menzionare solo la più ovvia delle "incoerenze" che, di fatto sono le "politiche" del capitalismo, determinate come sono da nient'altro se non il profitto ed i principi di potere.

L'antibolscevismo deve presupporre l'anticapitalismo siccome il capitalismo dello stato bolscevico è meramente un tipo di capitalismo. Non era così ovvio, naturalmente, nel 1920 come lo è ora. Ciò richiede esperienza col bolscevismo russo per imparare come il socialismo non possa essere realizzato. Il trasferimento di controllo dei mezzi di produzione dai padroni privati allo stato e la determinazione centralistica ed antagonistica della produzione e della distribuzione lascia ancora intatte le relazioni capitaliste del lavoro come relazione tra sfruttatori e sfruttati, governanti e governati. Nel suo sviluppo, ciò porta semplicemente ad una moderna forma di capitalismo in cui il capitale è, direttamente e non indirettamente, come fu preventivamente, la proprietà collettiva di una classe dominante politicamente mantenuta. È verso questa direzione che tutti i sistemi capitalistici muovono, riducendo così l'"antibolscevismo" capitalista ad una mera lotta imperialista per il controllo del mondo.

In retrospettiva è facile vedere che le differenze tra Pannekoek e Lenin non poterono essere risolte per mezzo di argomentazioni. Nel 1920, comunque, era possibile sperare che la classe lavoratrice avrebbe preso un corso indipendente non verso un capitalismo modificato ma verso la sua abolizione. Rispondendo a "Il Comunismo dell'Ala Sinistra: una Malattia Infantile" di Lenin, Gorter provò ancora a convincere i bolscevichi degli "errori" delle loro soluzioni, rimarcando le differenze nelle condizioni socioeconomiche tra la Russia e l'occidente, ed il fatto che le "tattiche" che portarono il bolscevismo al potere in Russia, come possibilità, non sarebbero state applicabili ad una rivoluzione proletaria in occidente [in "Risposta a Lenin", 1920]. L'immediato sviluppo del bolscevismo rivelò che gli elementi "borghesi" nel Leninismo erano dovuti non ad una "difettosa teoria", ma avevano la loro sorgente nel carattere della rivoluzione russa stessa, che era stata concepita e portata avanti come una rivoluzione capitalista di stato [a questo proposito si vedano gli scritti di Lenin, immediatamente successivi alla rivoluzione bolscevica sui compiti del "potere sovietico" e sulla N.E.P., n.d.t.] sostenuta da un'ideologia pseudomarxiana.

In numerosi articoli di giornale comunisti antibolscevichi, e fino alla fine della sua vita, Pannekoek elucidò sul carattere del bolscevismo e della rivoluzione russa. Come fece nel suo primevo criticismo della socialdemocrazia così anche qui non accusò i bolscevichi di un "tradimento" dei principi della classe lavoratrice. Puntualizzò che la rivoluzione russa, sebbene fosse stata un episodio importante nello sviluppo del movimento della classe lavoratrice, aspirava solo ad un sistema di produzione che poteva essere chiamato socialismo di stato, o capitalismo di stato, che sono una cosa e la stessa [vedasi in proposito il testo di Marx "Il Socialismo Imperiale", n.d.t.]. Essa non tradì il proprio obiettivo più di quanto le trade unions "avessero tradito" il tradeunionismo. Proprio come non ci poteva essere un altro tipo di tradeunionismo che l'esistente, così non ci si poteva aspettare che il capitalismo di stato fosse qualcosa di diverso da sé stesso.

La rivoluzione russa, comunque, è stata combattuta sotto il vessillo del Marxismo e lo stato bolscevico è quasi generalmente considerato un regime marxista. Il Marxismo, e subito il Marxismo-leninismo-stalinismo, rimase l'ideologia del capitalismo di stato russo. Per dimostrare cosa di marxismo fosse racchiuso realmente nel leninismo, Pannekoek intraprese un esame critico delle sue basi filosofiche, pubblicato sotto il titolo "Lenin Filosofo", nel 1938.

Le idee filosofiche di Lenin apparvero nella sua opera "Materialismo ed Empiriocriticismo", in traduzione russa nel 1908 ed in traduzione inglese e tedesca nel 1927. Attorno al 1904 certi socialisti russi, Bogdanov in particolare, si erano interessati alla moderna filosofia naturale occidentale, specialmente alle idee di Ernst Mach, e provarono a combinarle col Marxismo. Esse raggiunsero una certa influenza all'interno del partito socialista russo e Lenin si dispone a distruggere tale influenza con l'attaccare la sua apparente fonte filosofica.

Sebbene non in senso filosofico, Marx aveva chiamato il suo sistema di pensiero materialismo. Si riferiva alla base materiale di tutta l'esistenza sociale e del cambiamento ed andò oltre il suo rigetto sia del materialismo filosofico di Feuerbach che dell'idealismo filosofico di Hegel. Per il materialismo borghese, la natura era obiettivamente data come realtà e l'uomo era determinato da leggi naturali. Questo confronto diretto dell'uomo individuale e la natura estranea, e l'incapacità di rendere la società ed il lavoro sociale come un aspetto indivisibile dell'interezza della realtà, distinsero il materialismo della classe media dal Materialismo Storico.

Il primevo materialismo borghese, o filosofia naturale, ha ritenuto che attraverso l'esperienza sociale e l'attività intellettuale derivata da lì sarebbe possibile raggiungere l'assoluta, valida conoscenza della realtà-pensiero da concretizzare. In un tentativo di portare la rappresentazione materialistica del mondo obiettivo allo stesso processo di conoscenza, Mach ed i positivisti negarono la realtà obiettiva della materia, dacché i concetti fisici devono essere costruiti dall'esperienza sensoriale e così mantengono la loro soggettività. Ciò disturbò grandemente Lenin, perché per lui la verità era solo ciò che riflette la verità obiettiva, verità che è, riguardo alla materia. Nell'influenza di Mach nei circoli socialisti, egli vide una corruzione del materialismo. L'elemento soggettivo nella teoria della conoscenza di Mach divenne, nella mente di Lenin, un'aberrazione idealista ed un deliberato tentativo di rispolverare l'oscurantismo religioso.

Era vero, naturalmente, che il progresso critico della scienza trovò interpreti idealistici che avrebbero dato conforto ai religionisti. Alcuni marxisti cominciarono a difendere il materialismo della borghesia una volta rivoluzionaria contro il neo-idealismo e la nuova scienza come veicolo della classe stabilizzata capitalista. Per Lenin questo sembrò particolarmente importante poiché il movimento rivoluzionario russo, ancora al margine della rivoluzione borghese, conduceva la sua battaglia ideologica in gran vastità con gli argomenti scientifici e filosofici della prima borghesia occidentale.

Col confrontare l'attacco di Lenin sull' "Empiriocriticismo" col suo reale contenuto scientifico, Pannekoek non solo rivelò la prevenuta e distante esposizione distorta di Lenin delle idee di Mach ed Avenarius, ma anche la sua incapacità a criticare il loro lavoro da un punto di vista marxiano. Lenin attaccò Mach non dal punto di vista del materialismo storico, ma da quello di un precedente e scientificamente meno sviluppato materialismo borghese. In questo uso del materialismo della classe media nella difesa del "Marxismo", Pannekoek vide un'indicazione addizionale del carattere mezzo borghese e mezzo proletario del bolscevismo e della rivoluzione russa stessa. Ciò andava insieme al concetto capitalista di stato del "socialismo", con le attitudini autoritarie verso la spontaneità e l'Organizzazione, con il fuoridato ed irrealizzabile principio dell'autodeterminazione nazionale, e con la convinzione di Lenin che solo l'intelligenza della classe media è capace di sviluppare una coscienza rivoluzionaria ed è così destinata a guidare le masse. La combinazione del materialismo borghese e del Marxismo rivoluzionario che caratterizzava la filosofia di Lenin riapparve col bolscevismo vittorioso come la combinazione di pratica molteplicità ed ideologia socialista.

Comunque la rivoluzione russa fu un evento progressivo di enorme significato, paragonabile alla Rivoluzione Francese. Essa rivelò anche che un sistema di produzione capitalista non è ristretto alle relazioni di proprietà privata che dominano il suo periodo di laissez faire. Con la decrescente debole onda di attività rivoluzionarie nel mezzo della prima guerra mondiale, il capitalismo si ristabilizzò, nonostante le prevalenti condizioni di crisi, per mezzo dei crescenti interventi dello stato nella sua economia. Nelle nazioni capitaliste più deboli ciò prese la forma di fascismo e portò all'intensificazione delle politiche imperialiste che, infine, portarono alla seconda guerra mondiale. Perfino più che la prima, la seconda guerra mondiale mostrò chiaramente che l'esistente movimento di lavoro non era da molto tempo un movimento di classe ma parte e branca del capitalismo contemporaneo.

Nell'Olanda occupata, durante la seconda guerra mondiale, Pannekoek iniziò il suo lavoro sui Consigli Operai, che completò nel 1947. Fu una ricapitolazione del processo della sua esperienza vitale con la teoria e la pratica del movimento internazionale dei lavoratori e lo sviluppo e la trasformazione del capitalismo in vere nozioni e nella sua interezza. Questa storia del capitalismo, e della battaglia contro il capitalismo, finisce col trionfo di un ravvivato, sebbene cambiato, capitalismo dopo la seconda guerra mondiale, e col completo soggiogamento degli interessi della classe lavoratrice ai bisogni competitivi dei

due sistemi capitalisti rivali preparatisi per una nuova guerra mondiale. Mentre in Occidente le organizzazioni di lavoratori ancora esistenti aspirano, al meglio, a non più che al riposizionamento del monopolio tramite il capitalismo di stato, il così chiamato movimento del mondo comunista aspira ad una rivoluzione mondiale sul modello della rivoluzione russa. In ambedue i casi, il socialismo è confuso con la proprietà pubblica dove lo stato è padrone delle produzioni ed i lavoratori sono ancora soggetti ad una classe dominante.

Il collasso del capitalismo dei vecchi tempi fu anche il collasso del vecchio movimento del lavoro. Ciò che questo movimento considerava essere socialismo risulta essere una più aspra forma di capitalismo. Ma a differenza della classe dominante, che si adatta subitaneamente alle mutate condizioni, la classe lavoratrice, nell'aderire alle tradizionali idee ed attività, si trova in una situazione depotenziata e apparentemente senza speranza. E come i cambiamenti economici cambiano le idee solo gradualmente, potrà volerci un tempo considerevole prima che un nuovo movimento dei lavoratori –adatto alle nuove condizioni- sorga. Per il compito dei lavoratori è ancora lo stesso, cioè l'abolizione del modo capitalistico di produzione e la realizzazione del socialismo. E ciò potrà essere determinato solo quando i lavoratori organizzeranno sé stessi e le società in modo da assicurare una produzione e distribuzione pianificata determinata dagli stessi produttori. Quando un siffatto movimento dei lavoratori sorgerà, esso riconoscerà le sue origini nelle idee del comunismo dei consigli ed in quelle di uno dei più coerenti proponenti –Anton Pannekoek-.

