

cumentazione arricchita da esperienze personali dell'autrice che militò nell'SPD sin da prima del 1914].

1.2. Sulla formazione giovanile neoilluministica di Kautsky: Holzheuer [1972: 15-19]. Sulla figura e attività complessiva di Kautsky nel marxismo della Seconda Internazionale: Benedikt Kautsky [1954], Matthias [1957/1971], Blumenberg [1960, una bibliografia completa degli scritti di Kautsky], Waldenberg [1972/1980], Salvadori [1976], Steenson [1978], Hünlich [1981], Gilcher-Holtey [1986], Gronow [1986].

Kuczynski [1983] reca testi sulla politica culturale di Wilhelm Liebknecht (229-32) e sull'atteggiamento di Göhre (232-41) verso la cultura socialdemocratica.

1.3. Sulla *Neue Zeit* (per la quale mancano tuttora studi complessivi): Kampfmeier [1924], Ragionieri [1972 a; 1972 b], Steenson [1978: 85-93], Knoch [1985, in ottica 'marxista-leninista'], Gilcher-Holtey [1986: 24-58].

1.4. Per un panorama dei temi del primo trentennio della *Neue Zeit* è insostituibile Wurm [1905, 1908, 1914].

## Capitolo secondo LE ARMI DELLA CULTURA

### 2.1. La 'seconda cultura'

Ai militanti di base del partito e dei sindacati arrivavano supporti teorici diversi da quelli di cui fruivano i lettori della «*Neue Zeit*», in un certo senso gli 'intellettuali' del movimento. Arrivavano da altra stampa periodica e quotidiana, ma soprattutto attraverso le iniziative culturali (gruppi filarmonici, corali e teatrali, biblioteche e associazioni) promosse dalle attivissime organizzazioni socialdemocratiche.

Il processo di genesi di quella che Kuczynski [1983: 228-59] registra come una «seconda cultura», alternativa a quella delle classi dominanti, toccò in primo luogo gli operai di fabbrica e gli artigiani. Restarono fuori, e non a caso, i contadini. La loro vita era «mangiare, dormire e lavorare, o al massimo sfogliare il giornalucolo locale, unico nutrimento spirituale che avessero»: come ricordava Bromme [1904: 222], un contadino turingio diventato metalmeccanico socialdemocratico a Gera. In fabbrica la situazione era diversa, malgrado la monotonia del lavoro meccanico. Questa, come ricorda un tessitore di Forst in Lusazia, spesso gli consentiva «di soddisfare l'intimo bisogno di spaziare in forse stravaganti pensieri», a costo talvolta di far scattare il congegno di blocco del telaio perché «di nuovo ero stato mentalmente assente» e «il mio pensiero stava forse percorrendo i sentieri dell'astronomia» [in Levenstein 1909: 90]. Molti stimoli a ripensare alle scienze naturali anche sul posto di lavoro venivano all'operaio dalla rete di comitati culturali locali e biblioteche gestita dal partito.

Nelle 'biblioteche operaie' (più di un migliaio nel 1912 e dislocate in oltre settecento piccoli e grandi centri) c'era tanta divulga-

zione di temi naturalistico-evoluzionistici: dal *Mosé o Darwin* di Dodel-Port a *Forza e materia* di Ludwig Büchner e *Gli enigmi dell'universo* di Haeckel. Un'intera generazione di militanti ne ricavò «un nuovo vangelo che spazzava via totalmente la vecchia fede», sino a convincersi che «altro non si dovesse fare che rendere accessibili quei libri all'uomo libero da pregiudizi, onde immerterlo nella medesima disposizione d'animo»: come dirà di sé il deputato socialdemocratico Wilhelm Keil [1947, I: 80]. I convincimenti illuministici (che cioè bastasse rendere «accessibili i libri») non erano dunque soltanto della più elitaria «Neue Zeit».

All'acculturazione di base contribuivano poi dal 1891 la *Arbeiterbildungsschule*, una scuola per lavoratori creata dal partito a Berlino; e dal 1906 la *Parteischule*, la scuola centrale di partito dove insegnavano prestigiosi nomi della sinistra del partito come Mehring, il sindacalista Hermann Duncker e Rosa Luxemburg, la quale ebbe un ruolo di primo piano nell'impostazione teorica dei corsi. Chi aveva frequentato quelle scuole diffondeva il suo nuovo sapere nella rete dei comitati culturali locali, stimolati e patrocinati dalla commissione centrale di cultura del partito creata nel 1905. Non soltanto di formazione culturale scientifica si occupava la commissione centrale, ma anche di guidare alla fruizione del grande teatro di prosa e operistico. Ne fu testimone Engels che, di passaggio a Berlino nel 1893 ed enormemente colpito dalla passione con cui il pubblico operaio viveva l'esperienza teatrale, ne riferì in una lettera a Laura Lafargue del 18 settembre [OME, L: 135].

Nessuna di queste attività culturali organizzate avrebbe però retto senza un retroterra ideologico legato al vissuto quotidiano. Vi apparteneva anche – come testimonia ad esempio il metalmeccanico Bromme [1904: 224-25, 286-87] – la maturazione delle coscienze femminili, la trasformazione delle donne da anonime lavoratrici a domicilio a operaie sindacalizzate, la pianificazione familiare con l'introduzione di metodi contraccettivi. Né di trattazioni su un razionale regime di vita era avara la rivista di Kautsky, che a problemi medico-sanitari dedicò sino al 1912 oltre cinquecento titoli. Tra i collaboratori medici della «Neue Zeit» spiccò per capacità divulgative la 'Dr. med.' inglese (e naturalizzata tedesca) Adams-Lehmann, autrice negli anni Novanta anche di un fortunatissimo *Libro della donna*. Era (così il sottotitolo) un «prontuario medico per la donna nella famiglia», riccamente illustrato, che

propagandava un «regime di vita che noi, in base a un consolidato sapere scientifico, abbiamo rivendicato per tutti gli esseri umani» [Adams 1897, II: 641]. Siamo, palesemente, in quell'ottica dell'illuminismo socialista che ispira tutti gli elaboratori e operatori della 'seconda cultura'

Questa trovava incentivi in tutte le forme di vita associata, dai discorsi con i compagni durante il cammino verso la fabbrica sino alle serate in cui si frequentavano le società di ginnastica e le corali operaie oppure si facevano lunghe visite in casa dei vicini. E poiché le leggi restrittive sul diritto di associazione colpivano anche il diritto di riunirsi in osterie e trattorie, si comprende l'accanimento con cui le organizzazioni socialdemocratiche di partito e sindacali perseguissero il costoso obiettivo di proprie 'case del popolo'. Le riunioni erano però, in fondo, soltanto qualcosa di accessorio. La linfa vera della coscienza politico-culturale nasceva da altre personalissime radici.

Spesso su un lavoratore ancora impolitico agiva l'influenza carismatica del vecchio artigiano socialdemocratico che, pur sfruttando sino all'osso il proprio garzone nella logica del profitto, gli faceva però anche finalmente «mangiare pane e carne a sazietà» e, da vecchio combattente dei moti del '48, lo istruiva sul «fanatismo delle religioni» e sulla «vera religione in senso libertario, cioè il socialismo»: come, nella sua autobiografia, dirà del suo padrone un garzone di mugnaio del Palatinato [in Levenstein 1909: 108-9].

Da quel che il garzone del Palatinato, il metalmeccanico di Gera e il tessitore lusaziano apprendevano dai libri, udivano nelle riunioni e sperimentavano nella vita quotidiana, venivano altrettanti stimoli ad amalgamare le esperienze personali dentro più generali parametri di riflessione. Il grado di funzionalità dei parametri era tutt'altro discorso. Nel partito destò qualche disagio l'alto indice di prestito, nelle biblioteche, dell'anticlericalissimo *Specchio del prete* (1845) di Corvin-Wiersbitzki: una popolarità però spiegabilissima in lettori che tenevano caro il retroterra di critica antireligiosa mediato loro da gente della vecchia guardia socialista e poi su quel patrimonio innestavano successive letture di materialismo naturalistico. La critica della religione fu certamente uno strumento immediato di emancipazione: ma lo *Specchio del prete* non va confuso con gli articoli della «Neue Zeit» dove l'approccio al

fenomeno religioso avvenne con parametri di certamente varia tenuta, ma sempre intenzionalmente scientifici.

Se il darwinista Ludwig Büchner [1883] accentuava ancora i motivi naturalistici dell'origine della religione, i successivi stimoli provenienti dall'etnologia e dal saggio di Engels [1894] sul protocristianesimo daranno invece luogo a impostazioni largamente storico-sociologiche. Ne sono esempio le ricerche di mitologia comparata fatte da Paul Lafargue, il genero di Marx, a proposito del dogma cattolico dell'«immacolata concezione» e il suo saggio sulla genesi della fede religiosa [Lafargue 1893; 1905]; poi gli studi di storia delle religioni di Cunow [1910; 1911] e, sulla linea di Engels, il libro sull'origine del cristianesimo di Kautsky [1908]. Anche le critiche degli aspetti «superstiziosi» della fede religiosa non erano di vecchia impronta razionalistico-illuminista, bensì, come ad es. nell'articolo di Max Hirsch [1906] sulla religiosità per più versi mitico-fantastica delle genti di miniera, coinvolgevano ormai parametri sociologici e storico-culturali.

Dal problema della religione così impostato discese il corollario, questo sì di buona matrice illuministica, che gli atteggiamenti di fede religiosa (o, rispettivamente, di irreligiosità) dovessero considerarsi una questione esclusivamente personale e individuale: «laicità della scuola» e «religione affare privato» erano affermazioni già del programma di Erfurt (1891) del partito. Implicavano che le idee religiose fossero irrilevanti anche per la militanza nel partito.

Taluni moduli religiosi vivi da sempre nei ceti subalterni vennero peraltro sia ereditati che trasvalutati dai militanti socialisti. Si ebbero divulgazioni delle idee socialiste intenzionalmente intitolate «catechismi» (come ad es. il *Catechismo socialdemocratico per il popolo lavoratore* redatto nel 1893 dal collaboratore della «Neue Zeit» Knorr) proprio perché la forma catechistica era familiare ai lettori; dai quali, inoltre, la stampa di partito veniva vista volentieri alla stregua di un vero e proprio vangelo religioso; e la vecchia ripudiata religione ebbe spesso un suo surrogato nei vividi mondi futuri laici (epperò anche modernamente tecnologici) descritti da un certo socialismo. Stavano qui le radici della fortuna che ebbe nelle biblioteche lo *Sguardo dal futuro* del social-utopista Edward Bellamy (tradotto in tedesco subito dopo l'edizione americana del

1888), tanta da indurre lo stesso Kautsky [1889] a parlarne sulla «Neue Zeit».

Bellamy si conteneva gli indici di prestito con *La donna e il socialismo* di Bebel [1879], stampato a causa del *Sozialistengesetz* con un fittizio luogo d'edizione svizzero, e sino al '90 venduto sottobanco, tra sequestri e proibizioni. Che cosa attirava in quel testo di oltre cinquecento pagine, arrivato nel 1910 alla cinquantesima edizione, in assoluto il libro socialista più diffuso in Germania, e letto dall'affascinato diciannovenne Keil [1947, I. 104] come «un programma, anzi un vangelo»? L'ideale dell'emancipazione femminile esplicitamente collegato al socialismo e all'etica socialista toccava ovvie corde di sensibilità. Ma le toccavano anche i temi utopici della proiezione delle aspettative verso il radioso futuro della società socialista: la quale nel contempo era però vista come nient'affatto un remoto luogo ideale, bensì una tangibilissima necessità scientificamente ineluttabile e concretamente realizzabile.

## 2.2. La questione degli intellettuali

L'esistenza della «seconda cultura» apriva quesiti sulla collocazione sociale e sulla funzione culturale degli intellettuali di mestiere, laureati o *Akademiker*, liberi professionisti, insegnanti nelle scuole, docenti d'università. L'ampio saggio di Kautsky *I contrasti di classe del 1789*, pubblicato sulla «Neue Zeit» per il centenario della Rivoluzione francese, si era soffermato sulla funzione degli intellettuali borghesi nell'epoca d'oro della loro classe. Non immediatamente partecipi del processo produttivo, quindi meno condizionati dagli interessi materiali momentanei dei borghesi filistei e delle «cricche di capitalisti», essi sono in grado di capire meglio gli interessi permanenti e più generali della classe sociale a cui appartengono: è il motivo per cui all'«intellettuale borghese» era spettato un ruolo-guida nel processo di consolidamento del potere della borghesia tra il Sette e l'Ottocento [Kautsky 1889 a: 107-8].

Adesso però, a fine Ottocento, proprio le trasformazioni sociologiche avvenute nel ceto degli intellettuali avevano complicato fortemente le cose. Bebel [1883] e soprattutto Lafargue nel lungo saggio *Il proletariato del lavoro manuale e del lavoro mentale* [1887] argomentavano che la sovrapproduzione d'intellettualità in

Germania avrebbe portato a una sorta di 'esercito di riserva' degli intellettuali simile al cosiddetto esercito di riserva proletario (i disoccupati o sottoccupati, gradita massa di manovra per il capitale), dunque quasi a un'analogia di situazione tra *Intelligenz* e proletariato.

Questo nuovo fenomeno, a detta di Kautsky nel suo lungo articolo sociologico-politico *L'intellettualità e la socialdemocrazia*, costituiva uno dei problemi maggiori che occorreva ormai «studiare e additare ai combattenti pratici» [Kautsky 1895: 11]. Gli strati sociali intermedi riceverono qui un'attenzione che non c'era nella nuda e cruda dicotomia borghesia-proletariato del *Manifesto marx-engelsiano*, dove gli intellettuali figuravano semplicemente come «operai salariati» della borghesia. Oltre ai liberi professionisti, meno interessanti dal punto di vista ideologico perché provenienti dai ceti medi di vecchio tipo e quindi già in partenza di ideologia tradizionale, il nuovo ceto annoverava anche operai che, stipendiati dal capitale come funzionari per scopi esecutivi, finivano per condividere quasi automaticamente l'ideologia capitalistica. Per Kautsky [1895: 46 sgg., 74 sgg.] occorreva dunque distinguere attentamente un «proletariato dell'intellettualità» (i quadri subalterni nelle amministrazioni statali e comunali, nelle imprese, ferrovie, poste e cancellerie) e un'«aristocrazia dell'intellettualità» (medici, avvocati, docenti di scuole secondarie e di università, ingegneri, chimici, dirigenti amministrativi). Per il partito e i suoi teorici ne vennero due ordini di conseguenze.

Anzitutto vi fu nella *Neue Zeit* un infittirsi di studi sociologici sulle differenziatissime componenti del nuovo ceto: dai maestri elementari, «paria della società moderna» [Jordson 1891], sino ai professori universitari [Rühle 1902], passando per gli impiegati e il loro multiforme sfruttamento [P Lange 1908]. Ne venne anche, spostando lo sguardo sull'istituzione dove lavoravano i 'paria', la demolizione di una delle leggende della Germania bismarckiana, cioè la bontà del sistema scolastico: contro il quale addensò denunce il direttore della *Parteischule* Heinrich Schulz [1899; 1904].

L'altro tema riguardava i compiti pratici del partito verso quel nuovo ceto medio: ardui perché gli strumenti di propaganda con cui, forse, si poteva conquistare il kautskiano «proletariato dell'intellettualità», non valevano di certo nei confronti dell'aristocrazia intellettuale che non ha motivi materiali per essere rivolu-

zionaria. Invece singoli suoi membri – così Kautsky [1895: 74, 44] – si sarebbero potuti guadagnare alla causa del movimento operaio facendo loro «capire la legittimità storica dei fini del proletariato militante, la necessità della vittoria di esso»: un argomento consona a quell'«aristocrazia» grazie al più vasto orizzonte culturale ch'essa ha, e alla sua capacità di muoversi nelle regioni del pensiero astratto. D'altronde anche tra l'aristocrazia intellettuale potrà fare «apertamente» il passo verso la socialdemocrazia solo chi ha una «posizione economica indipendente» (ad es. i medici, e tra i collaboratori della «*Neue Zeit*» ve ne erano parecchi), perché «non siamo interessati a esistenze fallite, e non abbiamo perciò motivo di desiderare che questi seguaci segreti si compromettano senza necessità» [Kautsky 1895: 78].

Palesi o segreti che fossero, una qualità i seguaci avrebbero avuto in comune, quella di esser armati sì di tutti gli strumenti tecnici della scienza borghese, ma di adoperarli in un'ottica proletaria: come in *Accademici e proletari* ribadirà Kautsky [1901: 89-90]. Già, perché il socialismo era comunque una scienza mediata dagli intellettuali, da portare nella lotta proletaria dall'esterno. Quest'idea dell'educazione dall'esterno, di genuino neilluminismo socialista, fu in Kautsky un criterio costante, ribadito in una lettera del 25 ottobre 1901 all'amico Victor Adler, segretario del partito socialdemocratico austriaco: «la situazione di classe del proletariato produce una *volontà* socialista, non una *conoscenza* socialista», la quale ultima non può che venir «portata alle masse dall'esterno» [V. Adler 1954: 375].

Si trattò di una concezione elitaria del ruolo dell'intellettuale socialista? Sì e no. Sì, se si bada ai tratti di 'genio' che Kautsky [1896: 656] attribuiva a chi compie l'educazione politica del proletariato: «menti elette [...] vengono spinte a sviluppare e propugnare nuove intuizioni, nuovi ideali etici e giuridici e di organizzazione della società». No, se si rammenta che grazie agli strumenti dell'attività culturale teorica e pratica messi in circolazione dal partito quegli ideali erano resi accessibili a ogni militante. L'intellettuale e il proletario sono a uguale titolo i costruttori dei nuovi valori morali che al proletariato fanno avvertire con maggiore forza l'oppressione di classe e perciò ne accelerano l'emancipazione sociale e politica.

Kautsky già nel suo commento del 1892 al programma di

Erfurt – un libro che con le sue traduzioni in sedici lingue (compreso yiddish e finlandese) era un emblema della capacità d'irradiazione del partito tedesco – aveva sottolineato la funzione del partito come essenzialmente nient'altro che quella parte del «proletariato militante» che ha «una chiara coscienza dei suoi compiti storici» [Kautsky 1892/1971: 187]: insomma una sorta di intellettuale collettivo.

Era, in buona sostanza, un forte appello all'autonomia della teoria (e dell'intellettuale). Già un lungo articolo di Kautsky dell'86 sul Marx della *Miseria della filosofia* e del *Capitale* aveva spiegato il primato della «conoscenza teorica», e dunque l'abissale differenza tra un movimento operaio che «conosce chiaramente e ha sempre davanti agli occhi la propria meta», o al contrario «si lascia trascinare dalle situazioni e cambia strada a seconda delle esigenze quotidiane» [Kautsky 1886 a: 165]. La puntualizzazione serviva anche a sfatare il pregiudizio che la teoria socialista fosse appannaggio esoterico di taluni pochi intellettuali e priva d'importanza per la politica pratica.

Ma la teoria – e non era problema che riguardasse solo Kautsky – in quali direzioni si sarebbe spinta per creare chiarezza? Qui entravano in gioco le prese di posizione su epistemologia, darwinismo e scienze storico-sociali, nonché la discussione sulle valenze epistemologiche della concezione materialistica della storia. Parallelamente si trattava di definire lo statuto teorico-pratico del socialismo e del marxismo, nonché i compiti del partito e dell'azione politica. Erano questioni tutte interconnesse; ma a quelle dell'epistemologia e del materialismo storico spettò un ruolo primario.

### 2.3. Epistemologia, darwinismo e le 'due scienze'

Nei militanti le letture di divulgazione naturalistica si accompagnavano al desiderio di un onnirisolutivo quadro scientifico del mondo. Dall'America, dov'era emigrato, lo riassunse il pubblicista Eugen Dietzgen in una lettera a Kautsky dell'11 settembre 1909. Occorreva una superscienza che risolvesse «tutti gli enigmi», e trattasse letteralmente tutto: dal «rapporto tra forma e contenuto, apparenza ed essenza, potere e diritto, individuo-società-natura» alla «trasformazione della religione in una concezione del

mondo coerente e sistematica, cioè unitaria ovvero monistica» [II-SG, NK 1909: 227].

Per il Dietzgen del 1909 – che si riallacciava a tardi scritti del padre, il filosofo operaio e autodidatta Joseph Dietzgen – la nuova concezione risolutiva avrebbe dovuto abbandonare il «marxismo ristretto» e approdare al «dietzgenismo», un «marxismo allargato» che sintetizzasse apporti di Marx, di Kant e del fenomenismo gnoseologico e antimetafisico di Mach. Di maggior portata che non quel progetto di superscienza furono nel movimento operaio i tentativi di combinare darwinismo e marxismo: dove però non si trattava soltanto di Darwin e di Marx, bensì del rapporto complessivo tra le scienze naturali e le scienze storico-sociali.

Per apprezzare Darwin sembrava sufficiente il parallelismo tra Darwin e Marx tracciato da Engels nell'orazione funebre per l'amico. Kautsky aveva poi incontrato il darwinismo nel 1875, attraverso la traduzione tedesca dell'*Origine dell'uomo*, e gli era parso «una rivelazione» [Kautsky 1960: 212]. Inoltre egli stesso si era ingegnato assai presto ad assegnare al darwinismo una validità che dalle scienze naturali si estendeva sino all'economia politica e alle dottrine morali [Kautsky 1883: 73]. A un teorico come Cunow qualche sospetto di ordine più epistemologico sulla presunta vicinanza di darwinismo e marxismo venne quando Kautsky, nel '90, sconfessò proprio quell'accostamento da lui stesso tanto propagandato: quando cioè, rilevando nell'articolo *Socialismo e darwinismo* che le scienze naturali e le scienze socio-economiche lavorano con leggi epistemiche diverse, aveva concluso lapidariamente che socialismo e darwinismo «non hanno niente a che fare l'uno con l'altro» [Kautsky 1890: 53]. Dunque – così poco dopo in *Darwinismo e marxismo*, un articolo occasionato dal socialdarwinismo di Enrico Ferri e dalla circolazione di idee socialdarwiniste nel partito socialista italiano – le lotte sociali non si possono equiparare alla lotta biologica per l'esistenza, o la società a una sorta di organismo vivente, perché il metodo di «trasferire automaticamente nella società le leggi naturali» [Kautsky 1895 a: 710] semplicemente ignora la specificità delle leggi storico-sociali. E Cunow, similmente, ammonirà che «uguali istituzioni e uguali concetti giuridici e morali» sono il prodotto non delle «eterni leggi di natura» postulate dai socialdarwinisti, bensì di un determinato uguale sviluppo economico [Cunow 1896: 427]. Kautsky, dopo la

svolta del '90, continuerà a ribadire la netta distinzione tra organismo naturale e sociale:

voler spiegare un qualsiasi fenomeno proprio della società, per esempio un fenomeno politico, partendo dalle leggi dell'organismo animale è non meno privo di senso che il voler derivare caratteristiche dell'organismo animale, come movimento autonomo e coscienza, dalle leggi dell'esistenza vegetale. [Kautsky 1906/1975: 78-79]

Nella tarda *Concezione materialistica della storia* dirà poi, per fugare ogni equivoco terminologico, che «l'organizzazione sociale non dobbiamo chiamarla affatto un organismo» [Kautsky 1927, I: 264].

Se questi testi kautskiani ridimensionano alquanto la diffusa tesi di un Kautsky totalmente o almeno prevalentemente 'socialdarwinista', né essi né i passi di Cunow illuminano però il quesito vero, cioè il ben altrimenti complesso problema del rapporto logico-strutturale tra i due tipi di scienza. Il nocciolo stava infatti nella circostanza che, ferma restando ovviamente la diversa specificità dei procedimenti tecnici delle due scienze, qualcosa in comune doveva pur esserci nel loro metodo logico. La prefazione al primo libro del *Capitale*, un testo marxiano di certo non ignoto ai teorici socialdemocratici, aveva sottolineato che lo sviluppo della formazione economica della società doveva venir visto come un processo di storia naturale. A chi indaga i fenomeni della società per scoprire la legge del mutamento di un «organismo sociale dato», così ancora Marx nel poscritto del 1873 alla seconda edizione, «importa soltanto che [...] i dati di fatto vengano indagati nel modo più esatto possibile, e che costituiscano realmente differenti momenti di sviluppo l'uno in confronto dell'altro» [Marx 1867/1989: 43].

Pur venendo qui descritta un'indagine specificamente storico-sociale, è dunque sempre l'esperienza («i dati di fatto») a far da fondamento al metodo: una base che le scienze storico-sociali hanno dunque certamente in comune con le scienze naturali. E circa il termine 'organismo' usato per la società, Marx si era cautelato contro equivoci biologistici col precisare che il suo metodo non era quel «materialismo astrattamente modellato sulle scienze naturali, che esclude il *processo storico*» [Marx 1867/1989: 415].

Le due scienze sembrano dunque avere in comune tanto la base di partenza, perché entrambe muovono dai dati di fatto esperi-

ti, quanto l'istanza di ricostruire quest'ultimi «nel modo più esatto possibile». Il loro rapporto pare poi rispettoso di quella specificità in più (il «processo storico») alla quale devono badare le scienze sociali quando esse ricostruiscono i fatti. Sorprende perciò che Mehring abbia potuto dire – nella sua postfazione a un saggio dell'austromarxista e docente di fisica Friedrich Adler su *'Machismo' e concezione materialistica della storia* – che Marx ed Engels hanno drasticamente «separato il materialismo storico dal materialismo delle scienze naturali» e considerato il metodo d'indagine di quest'ultime come «interamente diverso» dal metodo delle scienze sociali [F. Adler 1910: 683]. Insomma, una volta sgombrato il campo dalle piazze biologistiche del socialdarwinismo, esso restò sorprendentemente vuoto: mancando idee costruttive sulle questioni logico-epistemologiche contenute nel rapporto tra le due scienze, mancò anche un'epistemologia all'altezza della situazione.

Su iniziativa di Kautsky la «Neue Zeit» aveva sì pubblicato nel 1903 la fino ad allora sconosciuta *Introduzione marxiana del 1857 a Per la critica dell'economia politica* del '59. Ma quello scritto, pur squisitamente metodologico, non stimolò nessuna vera ricerca sul marxismo come metodo di una scienza sperimentale della società, nessuno specifico studio degli aspetti essenziali che invece si sarebbero dovuti approfondire: ovvero la comune base epistemica delle 'due scienze', poi le differenziazioni tecniche che esistono sì nel percorso dei loro metodi, ma che vanno correlate sempre a quella base comune.

Valga il caso dell'austromarxista Otto Bauer. Le sue idee sulla nazione (vedi 6.2), concepita da lui come un insieme di elementi sia naturalistico-biologici che sociologici, egli le definirà sì una «combinazione tra i metodi di Marx e di Darwin» [Bauer 1909: 201], ma precisando che l'esservi in Marx e Darwin un circolo funzionale tra l'esperienza del molteplice e la riduzione di esso a leggi, indica un'unità di *metodo*, non un'unità di *contenuti* delle due scienze. Sicché, ben specifici essendo quest'ultimi, sarebbe miopia epistemica vedere nella concezione materialistica della storia una pretesa «necessaria conseguenza della dottrina della discendenza» darwiniana, o voler putacaso «confutare Marx con argomenti tratti dall'arsenale di Darwin» [ivi: 197]. Ma neanche in Bauer c'era-

no indicazioni operative su come il metodo unitario agisse poi nei confronti dei diversificati oggetti di contenuto.

Il problema, preliminare a ogni indagine sul rapporto tra le due scienze, di come avvenga in esse il passaggio dall'osservazione dei dati alla formulazione di teorie, non emerse nemmeno in Friedrich Adler che dal suo aggancio a Mach (il quale dal 1895 insegnava filosofia all'ateneo viennese e aveva affrontato quei temi epistemologici) avrebbe pur dovuto esser indotto al quesito, logico-metodologico, di come nelle due scienze il nesso induzione-deduzione si configuri con lati sia differenziati sia anche comuni. La teoria, sia nel campo sociale che in quello naturale, venne da lui impoverita a semplice «descrizione di esperienze che sono state fatte nel passato» [F. Adler 1909/1918: 195].

Fu del resto una vera fortuna che per la costruzione di una sintetizzante superscienza mancassero in definitiva sia gli architetti che i mattoni epistemici. Ciò tra l'altro evitò che troppe fantasie sorgessero da affrettate interpretazioni dell'*Anti-Dühring* engelsiano come un sistema di scienza totale offerto al movimento operaio. Il libro, uscito nel 1878 contro il positivista Eugen Dühring, ebbe un'eco tale che dalla recezione dell'*Anti-Dühring* si fa datare l'inizio di una scuola marxista in Germania. Kautsky [1895 a: 716] diceva che l'impatto di quell'opera «può misurarli del tutto soltanto chi lo ha vissuto». Finalmente sembrava esserci un 'manuale del socialismo' con un'esposizione sistematica dei principi teorici, illuminata dai risultati della scienza moderna. In realtà Engels, proprio perché convinto della bontà delle scienze particolari, aveva sottolineato come fosse in sé contraddittoria l'idea di un sistema definitivo che concludesse ogni conoscenza della natura e della storia, e inammissibile perciò la costruzione di una superscienza che trattasse del nesso di tutte le cose del mondo [Engels 1878/OME, XXV: 24-25, 36]. Tra le poche voci socialiste che colsero il monito engelsiano spiccarono Labriola e Mehring.

In *Discorrendo di socialismo e filosofia* Labriola definì «insuperato» l'*Anti-Dühring* per due ragioni: come un'utilissima «*medicina mentis*» (il che era appunto uno degli obiettivi di Engels) per chi «di solito si volge [...] con criteri assai vaghi a ciò che genericamente ha il nome di socialismo»; ma soprattutto perché come suo «effetto vero» quel libro insegna ai socialisti «attitudini critiche» [Labriola 1898/1968: 203]. E ciò non solo per metterli in gra-

do di combattere qualsiasi altra cosa, analoga al dühringhismo, che «imbarazzi od inficci il socialismo in nome di tante sociologie pululanti d'ogni parte» [*ibid.*]; bensì anche per capire, seguendo il dettato engelsiano, come il marxismo appunto non fosse una superscienza che fornisce «risposte a tutti i quesiti che la scienza storica e la scienza sociale possano mai offrire nella loro vastità e varietà empirica, o una soluzione sommaria dei problemi pratici d'ogni tempo e d'ogni luogo» [ivi: 183].

Mehring fu, tra i tedeschi, l'unico che pubblicamente apprezzasse in Labriola un teorico di spirito affine. Ne scrisse il necrologio, dichiarò che Labriola era stato sottovalutato, ed esplicitò ai compagni dell'SPD «il rimprovero sussurrato a bassa voce di non aver sempre riconosciuto le sue qualità come egli in ogni tempo ha riconosciuto quelle del socialismo tedesco» [Mehring 1904: 585]. Tradusse infine nel 1909, con una sua introduzione, il primo dei saggi labriolani sul materialismo storico, *In memoria del Manifesto dei Comunisti*. E proprio Mehring, nella postfazione al saggio di Friedrich Adler, apprezzò l'assenza in Marx ed Engels di una metateoria o «teoria della teoria»: essi hanno «raggiunto i loro importanti risultati soltanto nel cimento del loro metodo scientifico con la materia storica», senza alcun interesse per la «costruzione di un'unitaria immagine complessiva del mondo» [F. Adler 1910: 685-87].

La debolezza delle riflessioni sull'epistemologia ingenerò nel socialismo secondinternazionalista un deficit di atteggiamento sperimentale e, come rovescio della medaglia, un surplus di volontarismo. La carenza di sperimentalismo ebbe due radici. Fu anzitutto l'instaurazione di una netta dicotomia tra scienze naturali e storico-sociali ad ostacolare la comprensione che anche in quest'ultime, se scienze sono, l'apertura all'«sperimento» doveva giocare un ruolo: ovviamente in una maniera diversa, ma questa andava appunto indagata. In secondo luogo la mancata riflessione sullo sperimentalismo impedì di capire che – a intenderlo correttamente come una correlazione di induzione e deduzione – esso anche nelle scienze storico-sociali non contraddice affatto al carattere di 'necessità' che una teoria possiede. Questa rimane 'necessaria' – di una necessità per così dire 'contingente', della quale uno scienziato della natura non si meraviglierebbe affatto – fino al momento in cui all'interno dei dati osservati non avvenga un mu-

tamento non già del tale o talaltro singolo dato casuale, bensì del nucleo dei dati diagnosticamente essenziali, dal quale storicamente la teoria ha preso le mosse.

La carenza di sperimentalismo è emblematica in Kautsky. Egli ripeteva sì che la concezione materialistica della storia è una «scienza dell'esperienza». Ma si trattava di una ben strana 'esperienza' se poi l'affare della scienza era soltanto quello di «separare il tipico dall'accidentale, l'universale dal particolare, le cause di fondo da quelle occasionali» [1896 a: 260], insomma di «fare astrazione da tutti i fenomeni perturbativi, se essa vuole poter indagare le leggi che stanno a fondamento dei fenomeni» [1899: 51]. Che cosa succede infatti alla teoria quando compaiono «fenomeni perturbativi» non accidentali, cioè tali che il loro accadere impreveduto sia esso stesso «tipico», ossia diagnosticamente indicativo di fatti nuovi, diversi da quelli su cui la teoria si è finora esercitata? Se l'atteggiamento sperimentale viene di fatto eluso perché programmaticamente si tiene a distanza l'eventualità di dati comunque «perturbativi», allora di fronte al loro insorgere la teoria resta disarmata.

A chi poi sembrava attento sì ai mutamenti dei dati empirici, ma faceva dipendere la bontà di una teoria soltanto dalla sua rispondenza immediata a quei cambiamenti, e non anche da altre sue tendenziali capacità di previsione, poteva accadere quel che successe nel 1901 a Bernstein. In una conferenza su *Come è possibile il socialismo scientifico?* tenuta all'Associazione socio-politica studentesca' berlinese all'indomani del suo rientro in Germania, egli escludeva che il socialismo contenesse una qualsiasi «necessità conforme a leggi» [Bernstein 1901. 46] perché la «sua caratteristica» di basarsi, a suo dire, soltanto su «un ordinamento sociale futuro» lo sottrarrebbe «a un'esposizione rigorosamente scientifica» [ivi: 35]. Sicché allora la «realizzazione di quanto si ritiene giusto e funzionale» dipenderebbe, in chiave neokantianeggiante, unicamente dal «volere e agire» [ivi: 48]. Sembrò una posizione fatta apposta per attirarsi accuse di volontarismo e soggettivismo.

Parecchi anni dopo, in una conferenza del 1913 al club 'Galilei' di Budapest, il discorso di Bernstein sulla teoria sarà notevolmente diverso, perché ne sottolineerà invece esplicitamente il ruolo positivo. Nel senso che il marxismo teorico gli apparirà valido a patto che se ne accentuasse e recuperasse il lato duttile, tale cioè da po-

ter esser integrato «tramite nuove ricerche e in base allo sviluppo della società avvenuto nel frattempo» [Bernstein 1913/1923: 181]. Pure nel Bernstein budapestino rimasero comunque in ombra i motivi di struttura categoriale, di dinamica epistemologica, che rendono duttile e non dogmatica una teoria scientifica (com'era appunto, secondo lui, il marxismo non scolastico ch'egli difendeva).

Ma anche chi diceva di avere idee chiarissime sulla subordinazione del marxismo al criterio della prassi, non era affatto immune da corollari totalmente contraddittori. La validità del criterio della prassi per le scienze sociali era stata ad es. sottolineata dal Lenin di *Materialismo ed empiriocriticismo*, il quale dichiarava che il criterio sperimentale, applicato alla teoria di Marx, non farebbe che confermarla tutta e per intero: sicché «per la via tracciata dalla teoria di Marx ci avvicineremo sempre più alla verità obiettiva (senza mai esaurirla); per qualsiasi altra via giungeremo invece soltanto alla confusione e alla menzogna» [Lenin 1909/OL, XIV: 139].

L'elogio degli esiti totalmente confermativi e positivi (e per di più gratificanti moralmente, contro la 'menzogna'!) che si avrebbero quando si applica anche al marxismo la cartina di tornasole della prassi, è qui speculare agli esiti invece prevalentemente negativi e deludenti che erano stati registrati dal Bernstein della conferenza del 1901. Sul piano epistemologico è infatti contrario all'invocato criterio della prassi sia che la prassi debba tutto confermare in blocco, sia ch'essa debba tutto confutare: perché una simile tesi introduce totalizzazioni da cui proprio quel criterio deve guardarsi assolutamente e per definizione. Ma si sa pure quanto sul *Materialismo ed empiriocriticismo* leniniano, come del resto su quasi tutti gli scritti teorici di ambito secondinternazionalista, premessero in primo luogo problemi non di scienza, bensì di battaglia politico-pratica e di partito.

Maggiori aperture ebbe la riflessione epistemologica in autori a inizio di secolo meno coinvolti nella politica pratica. L'austromarxista Max Adler, recensendo il *Capitalismo moderno* di Sombart (1902), tentò di chiarire la differenza essenziale tra teoria ed empiria («voler assimilare la teoria all'empiria storica significherebbe semplicemente rinunciare ai connotati della teoria» [M. Adler 1903: 560]), ma insieme anche le esigenze di duttilità della teoria («la determinatezza da individuare nel mutamento empirico dell'accadere storico deve mostrarsi tanto aperta alla variabilità



quanto lo è il mutamento stesso» [ivi: 554]). Successivamente, nel lungo saggio *Causalità e teleologia* [1904] apparso nei «Marx-Studien», vide il rapporto tra scienze naturali e sociali come una loro reciproca integrazione. Tra le due scienze esistono certamente divergenze legate alle loro rispettive tecniche; ma in un certo senso sarebbero anche, grazie al loro comune fondamento d'esperienza, una scienza unica la cui struttura logica emerge nelle scienze naturali con maggiore evidenza. Proprio la dottrina marxiana avrebbe consentito che il concetto di scienza formatosi con i metodi della conoscenza della natura potesse, malgrado le diverse peculiarità tecniche, venir applicato anche alle scienze dell'uomo.

Merito di Adler è di non aver inferito dall'unità basilare delle due scienze nessun aprioristico monismo, né ontologico né epistemologico. È stato notato che «la parola d'ordine alla quale gli austromarxisti si sentono legati, quella cioè di fare sociologia *al modo* di una scienza naturale, essi la separano nettamente dalla massima di fare sociologia *come* una scienza naturale» [Mozetič 1987: 49], sicché al di là del comune orientamento di metodo restano intatte nei due campi sia le peculiarità di contenuto, sia la specificità che il concetto di normatività ha nell'una e nell'altra sfera.

Si arenò invece Max Adler davanti alla questione conclusiva, d'importanza capitale: ovvero quali fossero i criteri con cui controllare se una teoria abbia effettivamente offerto un'esatta valutazione dei dati empirici fattuali. Non sfiorandolo nemmeno in sede di scienze naturali l'idea dell'esperimento come criterio della prassi, egli nel saggio del 1904 approdò al criterio di far dipendere la coerenza di una teoria da una sorta di interna coerenza formale di essa: un po' poco, dopo gli spunti interessanti che trasparivano dalle posizioni di partenza.

#### 2.4. *La discussione sulla concezione materialistica della storia*

Insieme al diffondersi del marxismo prese corpo la convinzione che la concezione materialistica della storia ne fosse il nucleo centrale: e ciò indipendentemente che del marxismo si avesse un'idea rigida o elastica. La tesi del 'revisionista' Bernstein [1899/1974: 30], secondo cui il materialismo storico è «l'elemento più importante che sta a fondamento del marxismo», verrà citata con

approvazione da Kautsky [1899 a: 4] che passava per marxista ortodosso. Le fonti da cui veniva desunta quella teoria della storia erano in primo luogo i lavori di Engels.

Dall'82 esisteva l'edizione tedesca del fortunatissimo opuscolo *L'evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza*, tratto dall'*Anti-Dühring*. Lo si poteva leggere come un compendio materialistico-storico della storia moderna dal XVI secolo in poi. Nell'84 si era aggiunta l'*Origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato* che stimolò sulla «Neue Zeit» – soprattutto con Lafargue [1886; 1893; 1905] e Cunow [1889; 1897; 1910; 1911] – studi di proto-storia, etnologia, mitologia comparata e storia della cultura e della religione che si protrassero per oltre un ventennio. Il motivo per cui «tanti scrittori e ricercatori socialdemocratici attribuiscono un così grande valore alla protostoria» [Kautsky 1894: 250] derivava dal supporto che appunto quel campo sembrava fornire alla spiegazione materialistico-storica dei fatti sociali.

Nella prefazione all'*Origine della famiglia* Engels aveva descritto una sfera che rispetto all'economia ha una relativa autonomia ed è costituita da quegli «elementi sociali» e «istituzioni sociali» che sono la famiglia, i vincoli di parentela ecc. [Engels 1884/1986: 33]. Di lì a poco il *Ludwig Feuerbach* caratterizzava i nessi della storia come qualcosa di ben più complicato di un agire deterministico dei fatti materiali sulle idee:

In qualsiasi modo si svolga la storia degli uomini, sono gli uomini che la fanno, perseguendo ognuno i suoi propri fini consapevolmente voluti, e sono precisamente i risultati di queste numerose volontà operanti in diverse direzioni [...], che costituiscono la storia [...]. Tutto ciò che mette in movimento gli uomini deve passare attraverso il loro cervello; ma la forma che esso assume nel loro cervello dipende molto dalle circostanze. [Engels 1888/1985: 63-64, 66]

Otto Bauer dirà analogamente, un ventennio dopo, che «nessuna nuova rappresentazione entra nella coscienza dall'esterno senza subire mutamenti, bensì dalla coscienza, al contrario, viene incorporata, elaborata, digerita, insomma viene appercepita» [Bauer 1907/OBW, I: 112]. Engels aveva dunque indicato un problema reale.

Insomma il canone della concezione materialistica della storia – onde «non è la coscienza degli uomini che determina il loro es-

sere, ma è, al contrario, il loro essere sociale che determina la coscienza» (come era detto in un celebre luogo marxiano del '59 [Marx 1859/OME, XXX. 298]) – resta sostanzialmente muto se non si indagano poi i modi specifici con cui l'«essere sociale» (ovvero la marxiana «base» o «struttura») agisce sulla coscienza. Secondo la terminologia marxiana la «struttura» di una società è costituita essenzialmente dalla produzione dei beni economici. La quale però già in quanto tale non può essere una semplice ricezione passiva della realtà materiale naturale perché nel «produrre» è già coinvolto un patrimonio teorico-pratico di abilità, raziocinio, intuito, progettazione, spirito organizzativo che al produttore, fosse anche soltanto il cacciatore tribale, è stato trasmesso da generazioni di uomini pensanti e agenti. Dunque già nella produzione, fulcro e compendio dell'essere sociale, la struttura e il sovrastrutturale patrimonio culturale, l'«essere sociale» e la «coscienza», non sono dicotomicamente scindibili ma interagiscono.

Non molti si rendevano conto di queste implicazioni quando, a cominciare dagli anni Novanta, nacque sulla «Neue Zeit» il lungo dibattito sul problema del determinismo. Le avvertirono Belfort-Bax, Zetterbaum e Max Adler, i cui interventi, al di là dell'uso di termini psicologici poco felici, toccavano un problema di fondo proprio perché finirono per vertere sulla natura dell'«essere sociale»

Belfort-Bax [1896: 175] propose una «concezione sintetica della storia» che correggesse l'economicismo dei «marxisti estremi», la loro «unilaterale visione della storia». I «fattori principali» sono, a pari titolo, le condizioni economiche e l'«impulso psicologico» (come egli chiamava le idee e il loro ruolo nella vita sociale), ed entrambi concorrono in azione reciproca allo «sviluppo complessivo concreto» [Belfort-Bax 1897: 685]. Questa sua «concezione sintetica» rimase però una semplice formula, cui tolse credito l'immediata stroncatura che ne fece Kautsky sia nella polemica contro l'«impulso psicologico» [1896], sia nel lungo articolo *Che cosa può e vuole fare la concezione materialistica della storia?* [1896 a].

Zetterbaum e Max Adler considerarono l'antinomia di essere sociale e coscienza un falso problema. A proposito dell'«essere sociale» bastava infatti porre mente che la nozione di «struttura economica» e di «elemento materiale» non ha niente a che fare con il concetto di materia usato dalle scienze naturali [Zetterbaum 1903:

403]. Nella «struttura», a intenderla correttamente, l'«elemento materiale non è più *nulla di cosale*, bensì qualcosa di umano, quindi necessariamente qualcosa di già spirituale», sicché l'elemento materiale di cui si parla in sede di scienza della società «sta sin dall'inizio nella *medesima* sfera dell'elemento «ideale», ovvero nella sfera *psichica*»: così Max Adler [1907: 54] nel suo saggio sull'elemento psichico-formale nel materialismo storico. Insomma già nell'essere sociale c'è una simbiosi di materiale e spirituale perché persino «materialissimi dati di fatto», come i beni di consumo nella loro qualità di merci e i mezzi di produzione, sono in fin dei conti peculiari creazioni e prodotti dell'inventiva umana [Zetterbaum 1903: 403]; e la stessa struttura economica è essenzialmente il «modo di apparire storico» della «peculiarissima natura psichico-formale dell'uomo» [M. Adler 1907: 60]. E allora in linea di principio neanche il problema dell'agire etico, dell'agire volontario, costituirebbe più una difficoltà.

Nella sua polemica contro l'«impulso psicologico» Kautsky aveva fatto in realtà un discorso contraddittorio. Osservò in generale che l'evoluzione economica ha un fondamentale «ruolo di guida» [1896 a: 266], ma che d'altro lato la coscienza «non segue immediatamente lo sviluppo economico, bensì persiste cristallizzata nelle vecchie forme ancora lungo tempo dopo la scomparsa delle condizioni economiche e sociali che hanno creato quelle forme» [1896: 655]. E qui si affacciava indubbiamente un problema reale, quello del diverso ritmo di sviluppo delle «sovrastrutture» rispetto alle «strutture». L'«essere sociale» di un'epoca giunge alla coscienza attraverso una griglia i cui funzionamenti di per sé frenano il ricambio delle idee e perciò sono spesso un veicolo di conservatorismo. È costituita in buona parte da un patrimonio ideologico di modelli concettuali già fissato nella generale sfera della coscienza sociale dell'epoca, e il quale poi, ulteriormente complicandosi, viene recepito dagli individui secondo i modi della personale formazione e situazione di ognuno.

Ma da tutto ciò, a rigore, avrebbe semmai dovuto scaturire in Kautsky un'accresciuta attenzione proprio verso l'elemento «psicologico» e la molteplicità delle sue manifestazioni particolari. Invece egli giunse alla stupefacente conclusione che il materialismo storico non può, anzi non deve, recare luce sulla «maniera particolare [...] in cui in particolari condizioni si è svolto lo sviluppo

storico» [1896 a: 237]. Era un assioma in netta contraddizione, oltre tutto, con taluni suoi lavori di ricerca materialistico-storica concreta, come ad es. quelli sull'utopia di Tommaso Moro [1888] e sui contrasti di classe nel 1789 francese [1889 a]. Inoltre proprio nel bel mezzo di ricerche specifiche gli accadde di sottolineare l'autonomia della 'sovrastuttura' e, dunque, la necessità delle analisi particolari: e ciò perché

ogni modo di produzione non dipende semplicemente da determinati utensili, da determinati rapporti sociali, bensì anche da un determinato contenuto conoscitivo e da una determinata facoltà conoscitiva, da una determinata concezione della successione di causa e di effetto, da una determinata logica, insomma da un determinato modo di pensare. [1906/1975: 151-52]

In Lafargue, Cunow e Mehring il criterio materialistico-storico era stato invece sin dall'inizio più aperto: e per Lafargue [1904: 782] esplicitamente non un assioma, ma «soltanto uno strumento d'indagine». Lo aveva applicato, tra l'altro, nel saggio *La lingua francese prima e dopo la Rivoluzione* che, pubblicato in francese nel '94, tradotto in tedesco da Kautsky nel 1912 per la collana dei Quaderni della «Neue Zeit», fu in assoluto il primo studio marxista nel campo della linguistica. Era guidato sì dal criterio che «per spiegarsi i fenomeni linguistici occorre conoscere e comprendere i fenomeni sociali e politici di cui essi sono la risultante» [Lafargue 1894/1973: 76], ma anche dalla convinzione che né gli uni né gli altri si spiegano senza la componente della creatività umana depositata nella trama complessiva del tessuto culturale.

Per Cunow, che sobriamente vedeva nel materialismo storico nient'altro che una teoria sociologica dei «nessi causali tra i fenomeni materiali e ideali della vita sociale considerata nella sua evoluzione storica» [Cunow 1899: 591], valevano corollari consoni a ogni scienza sociologica non speculativa. E ciò perché i nessi causali vanno indagati all'interno dell'«insieme complessivo dei fenomeni sociali di un'epoca»: sicché occorre appunto un'estrema attenzione per le sfumature locali, le caratteristiche particolari e peculiari, perché solo queste rendono comprensibile l'insieme «nelle sue sottigliezze più fini» [Cunow 1894: 598-99].

Per quanto riguarda infine Mehring, egli temeva l'economicismo come la peste. È sì vero che nella *Leggenda di Lessing*, di fron-

te alle deformanti lenti ideologiche (bismarckiano-nazionalistiche), aveva voluto anzitutto rimettere la storia tedesca 'sul suo piede economico' Ma premurandosi anche di precisare che nulla ciò aveva da spartire con il determinismo economicistico:

Quando mai il materialismo storico ha contestato che un momento storico, una volta messo al mondo da altre cause, in ultima analisi economiche, non reagisca poi a sua volta sul proprio ambiente e anzi sulle sue proprie cause? [Mehring 1894: 175]

Erano quasi testualmente le parole di una lettera scrittagli il 14 luglio 1893 da Engels [OME, L: 111], per elogiare la *Leggenda di Lessing*. Non fu l'unica missiva del patriarca Engels su questioni del materialismo storico. Ne scrisse negli anni Novanta anche a Joseph Bloch, redattore della rivista «Sozialistischer Akademiker», all'economista socialdemocratico Conrad Schmidt e a Walter Borgius, e a fine secolo quelle lettere, pubblicate in varie sedi, erano tutte in circolazione. La loro importanza non stava soltanto nella valorizzazione dell'«azione reciproca», cioè dell'intervento dinamico-attivo umano sull'ambiente sociale: al quale proposito valeva comunque l'autocritica di Engels, ovvero che «non sempre», di fronte alla necessità di difendere il «fattore economico» negato dagli avversari, v'era stato «il tempo, il luogo e l'occasione di riconoscere quel che spettava agli altri fattori che entrano nell'azione reciproca» (a Bloch il 21 settembre 1890 [OME, XLVIII: 494]). Oltre a ciò le lettere ammonivano soprattutto – come riassunse Mehring [1899: 152] – che «davanti alla questione effettiva *che* tutte le rappresentazioni ideologiche discendono dal rispettivo fondamento economico, non si deve trascurare la questione formale del *modo* in cui questa scaturigine avviene». Indicato dallo stesso Engels, si apriva insomma il compito di cimentarsi davvero con il mondo delle 'sovrastutture', attivamente presenti tra quelle che nella lettera a Bloch egli chiamava le «innumerevoli forze che si intersecano tra loro, un gruppo infinito di parallelogrammi di forze, da cui scaturisce una risultante – l'avvenimento storico» [OME, XLVIII: 493].

La ricerca sulla complessità delle forze motrici della storia si stava peraltro sviluppando anche indipendentemente dalle lettere engelsiane. Vi si era adoperato Plechanov, padre del marxismo

russo in forzato esilio in Svizzera dal 1880 e collaboratore della «Neue Zeit» dal 1890. Negli scritti *Sulla questione dello sviluppo della concezione monistica della storia* (1895) e *Sulla questione del ruolo della personalità nella storia* (1898) egli rifiutò la contrapposizione di struttura e sovrastruttura, puntualizzando che l'una e l'altra, l'economia e la «psicologia» (ovvero l'insieme di «abitudini, costumi, sentimenti, opinioni, tendenze e ideali»), sono i «due lati di un unico e medesimo fenomeno, quello dell'umana 'produzione di vita'» [Plechanov 1895/1956: 191]. Soprattutto vi furono però nel 1895-98 i tre saggi di Labriola sulla concezione materialistica della storia, indubbiamente la teorizzazione filosofica del materialismo storico più alta che si fosse avuta in epoca secondinternazionalista.

Ai socialisti tedeschi, si sa, Labriola rimase largamente ignoto. Soprattutto il secondo saggio (*Del materialismo storico. Dilucidazione preliminare*, 1896) e il terzo (*Discorrendo di socialismo e di filosofia*, 1898), se fossero stati conosciuti, avrebbero probabilmente suscitato accuse analoghe a quelle mosse dai marxisti ortodossi a chi sosteneva che la concezione materialistica della storia dovesse tener conto del 'principio psicologico' ovvero riconoscere larghe valenze autonome agli ambiti sovrastrutturali. Nell'argomentare il rifiuto del determinismo economico, Labriola dedicò infatti un'attenta riflessione proprio al tema della 'psicologia sociale', spiegando come ogni fatto dell'«anatomia economica» fosse «preceduto, accompagnato e seguito da determinate forme di coscienza» [Labriola 1896/1968: 85]: onde la storia delle forme della coscienza acquistava pari dignità di quella dell'economia. Temi bollati dall'ortodossia marxista come assolute negatività filosofiche vennero da lui rimessi in circolazione: a cominciare dalla nozione di metafisica riguardo alla quale egli distingueva tra un uso deterioro, idealistico-speculativo del termine, e un significato invece positivo, di «dottrina generale della conoscenza o delle forme fondamentali del pensiero» [1898: 209]. Infine l'attenzione per l'ambito delle sovrastrutture gli consentì buone considerazioni sugli atteggiamenti di sperimentalismo da tenere anche nella teoria e prassi socio-politica, definite come «la dura prova di una costante osservazione e di un adattamento da tentar di continuo» [1898: 271]. Di tutto ciò era del resto convinto già da quando, in una famosa lettera a Engels del 13 giugno 1894 sulla 'dialettica', aveva defini-

to la «dottrina delle forme della conoscenza» come una «coscienza formale del pensare» in costante relazione «con l'esperienza e con la osservazione» [Labriola 1949: 149].

La linea che in sede di interpretazione del materialismo storico va da Belfort-Bax, Zetterbaum e Max Adler sino a Plechanov e Labriola, e che si trovò confortata dall'interesse che c'era nelle lettere del tardo Engels per le indagini sulle forme della coscienza, indica che a fine secolo la concezione materialistica era essa stessa in evoluzione. Ne veniva il ragionevole corollario che «chi oggi applica la teoria materialistica della storia ha l'obbligo di applicarla nella sua forma più sviluppata e non in quella primitiva» [Bernstein 1899/1974: 34]; e ch'essa dunque «può essere oggi ancora valida solo nella suddetta dimensione allargata», per Bernstein quella tardo-engelsiana «dell'azione reciproca tra le forze materiali e quelle ideologiche» [ivi: 39]. Gli effetti si vedranno soprattutto nell'austromarxismo (vedi 11.1); ma anche i socialisti neokantiani erano della partita. Vorländer non pensava di certo a un materialismo storico deterministico quando dichiarava [1911/1975: 251] che «la concezione 'materialistica' della storia, intesa come pura teoria della storia, è conciliabile con ogni altra filosofia che si basi su un fondamento scientifico».

### Nota bibliografica

2.1. Su genesi e sviluppi della 'seconda cultura': Kuczynski [1983, capp. V e VI] Su quel che leggevano i lavoratori: Steinberg [1967/1979: 173-96], Abrams [1992].

Per la politica culturale socialdemocratica: Christ [1975], Eley [1991 b: 279-92, il ruolo che ebbero per la 'seconda cultura' le organizzazioni periferiche dell'SPD e dei sindacati]. La cultura 'dal basso' e l'attenzione dell'SPD per l'educazione letteraria: Pforte [1979], Münchow [1981].

2.2. Sulla concezione kautskiana dell'intellettuale: Holzheuer [1972: 74-83], Gilcher-Holtey [1986: 252-62], Gronow [1986: 39 sgg.]. Sul ruolo degli 'accademici' nel partito: Auernheimer

[1985]. Del dibattito sugli intellettuali nella «Neue Zeit» si è occupato Knoch [1985: 115-21].

2.3. Sul 'dietzgenismo': Huck [1979]. Sul darwinismo nel movimento operaio: Gerratana [1972 a], Ragionieri [1972 a: 84-91], Steinberg [1967/1979: 53-77], Holzheuer [1972: 19-25, il darwinismo in Kautsky]. Sull'*Anti-Dübring*: Gerratana [1972 b], Zanino [1983, gli echi e le interpretazioni].

Su Mehring: Schleifstein [1959], e le introd. di Ragionieri a edd. ital. di scritti di Mehring [Mehring 1910/1973, 1897 a/1974, 1918/1976]. Su Friedrich Adler: Julius Braunthal [1965], Ardelt [1984], nonché l'introd. di Enzo Collotti a F. Adler 1967/1972 e di Antimo Negri a F. Adler 1918 a/1978. Su Max Adler: Heintel [1967], Zanardo [1974 a: 140-57], Racinaro [1976; 1979], Pfabigan [1982], Mozetič [1987· passim, il pensiero epistemologico e sociologico].

Su Labriola: Gerratana [1972 c], Ragionieri [1972 b, la scarsa risonanza di Labriola nell'SPD], Garin [1983· 92-175], Siciliani De Cumis [1994].

2.4. Della discussione sul materialismo storico nell'SPD dopo il congresso di Erfurt si è occupato Weiss [1965].