

[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].

3.1. Etica contro dialettica

Nella sua introduzione alla quinta edizione (1896) della *Storia del materialismo* (1866) di F. A. Lange, il neokantiano Cohen [1896/1975: 62] dichiarava che «Kant [...] è il vero ed effettivo fondatore del socialismo tedesco» perché è all'imperativo categorico kantiano di considerare l'uomo sempre un 'fine' e mai un 'mezzo' che occorre appellarsi contro lo sfruttamento capitalistico che degrada il lavoratore a 'merce'

Il recupero di Kant al socialismo aveva dei precedenti. Sulla «Revue socialiste» del 'possibilista' Benoît Malon – il quale postulava un 'socialismo integrale', non di un partito ma dell'umanità intera – era stato pubblicato nel 1892 un saggio dal titolo *Les origines du socialisme allemand*, traduzione francese di un testo singolare. Si trattava della tesi in latino (*De primis socialismi lineamentis apud Lutherum, Kant, Fichte et Hegel*) con cui Jean Jaurès, il futuro grande nome dei socialisti francesi, si era addottorato a Tolosa nel '91. Kant, egli diceva, «si avvicina al socialismo nelle sue trattazioni sullo Stato e la proprietà», ed «ha conciliato individualismo e socialismo» perché «la 'libertà' da lui definita non è un muoversi arbitrario della volontà, bensì è determinata per mezzo della ragione e del dovere» [Jaurès 1891/1974: 61]. Nel socialismo di cui Kant veniva proclamato padre, fece il suo ingresso l'etica e uscirono di scena Hegel e la 'dialettica', due punti di riferimento che nella filosofia socialdemocratica marxista erano stati chiari solo in apparenza, e in realtà pieni zeppi di nodi irrisolti.

Per penna di Marx si sapeva – dal poscritto alla seconda edizione (1873) del primo libro del *Capitale* – che il suo metodo dia-

lettico era «direttamente l'opposto» di quello hegeliano, e che «il lato mistificatore della dialettica hegeliana» egli l'aveva sottoposto a critica negli anni Quaranta. Da quel poscritto si apprendeva però anche che di fronte a chi stava trattando Hegel come un «cane morto», Marx se ne era professato scolaro e aveva considerato la dialettica un'arma rivoluzionaria purché dalla «forma mistificata» la si fosse ricondotta alla sua «forma razionale» [Marx 1867/1989: 44-45].

Dalla prefazione alla seconda edizione (1885) dell'*Anti-Dühring* si ricavava poi che un intento di quel libro era stato appunto di liberare le leggi dialettiche dalla forma mistica hegeliana per renderle «chiaramente comprensibili in tutta la loro semplicità e universale validità» [Engels 1878/OME, XXV: 9]. Il trattato sulla dialettica buona, da Marx non fornito, sembrava dunque esserci. Proprio perché «gli uomini hanno pensato dialetticamente molto tempo prima di sapere che cosa fosse la dialettica» [ivi: 136], Engels attaccava Dühring che l'aveva definita «robaccia misteriosa» e «delirio febbrile».

Su filosofia, dialettica e Hegel le fonti erano queste. Chi tra i marxisti ortodossi le utilizzò meglio, ne ricavò un marxismo a forte copertura hegeliana. È il caso di Plechanov, da Kautsky definito in una lettera a Bernstein del 5 ottobre 1896 «il nostro filosofo, probabilmente l'unico di noi che abbia studiato Hegel» [IISG, NK 1896: 150]. È stato Hegel, così Plechanov [1891. 279] nella «Neue Zeit», a formulare nella sua Logica quel rapporto dialettico di quantità e qualità per cui «il graduale mutamento», quantitativo, «deve necessariamente condurre a un salto», qualitativo. Nell'ottica plechanoviana il marxismo è una concezione del mondo totalizzante, la quale oltre a economia, teoria politica della società e materialismo storico comprende anche la dialettica sotto forma di 'materialismo dialettico' (termine messo in circolazione proprio da Plechanov). Il 'salto dialettico' qualitativo rappresentava, se applicato alla politica, la giustificazione logica e ontologica della totale aprioristica necessità del rovesciamento rivoluzionario, della presa del potere da parte del proletariato.

Dagli elogi alla dialettica (hegeliana) traspariva uno Hegel già letto come un quasi-Marx, un quasi-materialista, perché «in Hegel il movimento storico non viene affatto dedotto dalle idee degli uomini, dalla loro filosofia» [Plechanov 1895/1956: 306]. Se dunque

il marxismo non farebbe che esplicitare quel che in Hegel era un materialismo nascosto, cioè quel che già in Hegel (ma senza ch'egli ne fosse consapevole) aveva i connotati sostanziali di una dialettica materialistica, allora neanche sorprende che nell'interpretazione plechanoviana il fulcro teorico del marxismo fosse non il materialismo storico, bensì il materialismo dialettico in veste di filosofia totalizzante: o insomma «il materialismo dialettico è lo sviluppo più alto della concezione materialistica della storia» [ivi: 304]. Queste posizioni di Plechanov vennero poi confermate dai suoi articoli, sulla «Neue Zeit», di critica contro l'antidialettico Bernstein [Plechanov 1898] e di polemica contro Conrad Schmidt [Plechanov 1898 a] che aveva interessi neokantiani in gnoseologia. E ci si può immaginare quanto il monismo hegel-marxista di Plechanov facesse gongolare, confortandoli nelle loro posizioni antimarxiane, quegli accademici di estrazione culturale evoluzionistica, empiristico-positivista e neokantiana che, pur non alieni di per sé al socialismo, consideravano però Marx un cattivo hegeliano 'rovesciato' che semplicemente ha riempito lo schema della dialettica di Hegel con un altro contenuto.

A Rudolf Stammler, neokantiano all'università di Halle, premeva rimarcare per il socialismo, di contro alla «metafisica materialistica» dell'economicismo, la preminenza etico-idealistica dei fini, dell'attività soggettiva, della società come comunità di libere volontà nella quale «ciascuno fa suoi gli scopi che sono oggettivamente giustificati dagli altri» [Stammler 1896: 575]. Per Vorländer, che formulò per il socialismo etico la parola d'ordine «*avanti con Kant!*» sulla via della comprensione unitaria del divenire sociale e degli scopi etico-sociali» [Vorländer 1900/1975: 120] la dialettica hegeliana era una stravaganza speculativa, buona solo ad annebbiare il sano intelletto umano: come dirà a Vienna in una conferenza del 1904 su Marx e Kant.

All'interno del partito le discussioni sulla dialettica e sul socialismo etico erano diatribe solo in superficie teoriche. Dietro urgevano quesiti di azione politica e di come condurla. Lo si vide con *I presupposti del socialismo e i compiti della socialdemocrazia* di Bernstein, il suo libro del 1899 in cui confluirono temi da lui trattati sulla «Neue Zeit» già nella serie di articoli *Problemi del socialismo* del 1895-98.

Il capitolo su «marxismo e dialettica hegeliana» denunciava il

«grande inganno della dialettica hegeliana», cioè il fatto «che essa non ha mai interamente torto», che essa «non si contraddice appunto perché per essa ogni cosa ha in sé la propria contraddizione» [Bernstein 1899/1974: 70]. Formule come «la confluenza reciproca degli opposti, il capovolgimento della quantità in qualità» o «altre speciosità dialettiche» annacquano il netto «sì, sì» e «no, no» in un indistinto «sì, no» e «no, sì» [ivi: 57]: ovvero impediscono di decidere sui termini concreti di un problema, di tenerli fermi. Sicché contro il gergo esoterico «che cerca di annidarsi nel movimento operaio trovando un comodo sostegno nella dialettica hegeliana», ben venga «un Kant che chiami una volta per tutte in giudizio lo scolasticismo tradizionale e lo sottoponga al vaglio rigoroso della critica» [ivi: 265]. E un altro «ritorno a Kant», stavolta al Kant dell'etica, sarebbe stato benefico, «in una certa misura», persino per la teoria del socialismo in generale, dato che il terreno materiale (economia, produzione ecc.) da cui il socialismo marxista prende le mosse è anche «provvisto sin dall'inizio di un elemento sociale o etico [...], onde gli è altresì immanente l'idealità nel senso etico del termine»: come Bernstein [1898 a: 230] aveva detto un anno prima in un articolo della «*Neue Zeit*» sul «momento realistico e ideologico nel socialismo». Dai quesiti sulla natura dell'«essere sociale» (vedi 2.4), che si rivelava sempre di più uno snodo concettuale decisivo, partiva dunque pure la strada verso l'etica.

Fin qui il versante teorico. Il risvolto politico dei *Presupposti* c'era già nella parte sulla dialettica. Sin dal 1848 Marx ed Engels avrebbero sopravvalutato la «forza creatrice della violenza rivoluzionaria ai fini della trasformazione socialista della società moderna» [Bernstein 1899/1974: 65] e sottovalutato la situazione storico-reale delle classi. Ciò sarebbe dipeso in parte da un'«autosuggestione storica» di matrice blanquista, ma soprattutto da un'«anticipazione puramente speculativa» degli eventi, nella quale incorsero per aver frettolosamente applicato ai fatti sociali la fascinosa dottrina hegeliana dei «salti». Quell'aspettativa della palingenesi rivoluzionaria fu già nel '48 contraddetta dalla durezza dei fatti: tanto meno poteva, per Bernstein, avere una riuscita cinquant'anni dopo, in una realtà enormemente più complessa. Nel marxismo è insomma la dialettica hegeliana a esser responsabile della creazione di «visionari» che profetizzano cambiamenti epocali a rapida

scadenza, è essa «l'elemento infido della dottrina marxista, l'insidia che intralcia ogni considerazione coerente delle cose» [ivi: 58].

Parecchi anni dopo, nella già menzionata conferenza di Budapest (vedi 2.3), Bernstein in verità farà una sorta di autocritica. Non gli parrà più così certo che la dialettica hegeliana avesse avuto tanta influenza «sulla formazione della teoria marxiana» [Bernstein 1913/1923: 164]. Quel tipo di dialettica avrebbe, semmai, influenzato soltanto il metodo dell'esposizione, perché invece «per quel che riguarda l'elaborazione del principio di fondo della teoria, la filosofia hegeliana ha straordinariamente poco in comune con il marxismo: Hegel deduce infatti l'idea dello sviluppo dalla dialettica del concetto, mentre Marx fa al contrario scaturire la sua teoria dello sviluppo dalle cose, dalle condizioni reali» [Bernstein 1913/1923: 165].

Nel 1913 Bernstein si riallineerà dunque sostanzialmente alle tesi canoniche engelsiane sul rapporto Hegel-Marx (che vedremo tra poco). Ma intanto, negli anni dei *Presupposti*, fu l'idea di un presunto hegelismo di Marx a confortarlo nella protesta politica contro chi, ammalato di dialettica, indica all'emancipazione operaia la «formula fissa» della palingenesi tramite la violenza rivoluzionaria. Nella prefazione alla riedizione del 1908 del libro precisò «che il *diritto storico* e lo *scopo* della grande lotta di emancipazione della classe operaia non sono legati a nessuna formula fissa, ma sono determinati dalle *condizioni di esistenza storiche* e dai *bisogni economici, politici ed etici* di questa classe che da quelle condizioni scaturiscono» [Bernstein 1899/1974: 23].

In questa chiave va anche letta la celebre frase di Bernstein [1898] sul socialismo come soltanto «movimento», contenuta in un articolo della *Neue Zeit*: dove, dopo aver dichiarato di nutrire scarso interesse per la cosiddetta «meta finale del socialismo», egli aveva appunto affermato che «questa meta, quale essa sia, per me è nulla, mentre il movimento è tutto». La frase gli fu rinfacciata come un rifiuto del socialismo. In realtà significava soltanto il rifiuto di una concezione aprioristica del socialismo, cioè del socialismo come una «meta» prefissata rispetto al movimento concreto delle cose e alla quale il movimento reale si sarebbe dunque dovuto semplicemente adeguare. Proclamare la priorità del «movimento» era un modo di sottrarsi a una visione dogmatica dei «fini» e alla trasformazione del marxismo in teleologia.

3.2. Problemi filosofici irrisolti

Nei marxisti ortodossi le indagini critiche sulla dialettica e sull'etica suscitarono forti diffidenze. I confini entro cui muoversi non li aveva forse già fissati l'*Anti-Dühring*? Le tre leggi della dialettica che operano nella natura (l'«unità degli opposti», la «conversione della quantità in qualità», la «negazione della negazione») dominano anche nella storia l'«apparente accidentalità degli avvenimenti» [Engels 1878/OME, XXV: 9]. E a chi per il mondo morale pretende «principi permanenti che stanno al di sopra della storia e delle differenze tra i popoli», va ricordato che «ogni teoria morale sinora esistita è, in ultima analisi, il risultato della condizione economica della società di quel tempo» [ivi: 90]. Il sillogismo degli ortodossi era elementare: se l'edificio così congegnato «può chiamarsi a pieno diritto la filosofia del proletariato» – come, postulando una «filosofia classista», diceva l'astronomo olandese e antirevisionista di sinistra Pannekoek [1905: 608] – allora chi aveva da ridire su qualcuno dei pilastri, sulla dialettica o sull'etica così concepite, finiva automaticamente tra i traditori del proletariato.

Kautsky si salvò dall'anatema per aver opposto a Bernstein almeno un grido d'allarme: «che cosa resta del marxismo, se gli si toglie la dialettica che è stata il suo 'migliore strumento di lavoro', la sua 'arma più affilata'?» [Kautsky 1899 b: 39]. Dal punto di vista teorico la faccenda restò però in uno stallo completo: né le affermazioni di Bernstein contro la dialettica, né quelle di Kautsky a favore, avevano alle spalle una vera fondazione teoretica.

Kautsky aveva dalla sua l'attenuante di non esser portato a speculazioni filosofiche. Sul neokantismo non nutriva preconcetti, né lo riteneva incompatibile con il marxismo. A Plechanov, che certamente ne inorridì, confidò in una lettera del 1898: «La filosofia non è mai stata il mio forte; e sebbene io stia interamente dalla parte del materialismo dialettico, credo però che il punto di vista economico e storico sia conciliabile, alla peggio, anche con il neokantismo» [Kautsky 1925: 2].

Era un buon atteggiamento antidogmatico, confermato dalla posizione di pluralismo assunta in una risposta del 26 marzo 1909 a un operaio georgiano, profugo a Zurigo, che gli chiedeva lumi sul machismo:

Lei chiede se Mach è un marxista. Dipende da quel che si intende per marxismo. Con marxismo non intendo nessuna filosofia, bensì una scienza d'esperienza, una particolare concezione della società. È una concezione che certo non si concilia con una filosofia idealistica, ma non è inconciliabile con la gnoseologia machiana [...]. Marx non ha una filosofia, ma ha annunciato la fine di ogni filosofia. [Kautsky 1909 a: 452]

Insomma ognuno adoperi i principi filosofici come meglio crede, purché antimetafisici. Kautsky aggiunse (e si rammenti che è l'anno del *Materialismo ed empiriocriticismo* di Lenin, cioè della polemica antimachista politico-partitica) che i compagni russi dovrebbero capire che «il machismo è una questione privata» e smetterla di caricare di significati politici le opinioni filosofiche dei singoli. Che d'altronde una filosofia 'marxista' non potesse esserci per il semplice motivo che il marxismo non è una 'filosofia', era un'idea non soltanto di Kautsky: anche Mehring – che sappiamo avverso a un'interpretazione del marxismo come immagine complessiva del mondo – proprio nei suoi interventi sul machismo si dichiarò convinto che Marx avesse espresso, appunto, la «fine della filosofia» [Mehring 1909: 174]. C'è quindi da dubitare che per un Kautsky così poco filosofo i macigni della 'dialettica' e del 'materialismo dialettico' gettati contro Bernstein significassero veramente qualcosa.

Nel partito prevaleva l'idea che gli scontri sulla dialettica non portassero a nulla. Nel settembre del '99 Victor Adler ricevette una lettera dalla Germania. Vi si auspicava che Kautsky e Bernstein si elidessero a vicenda perché così – in un partito libero da ogni discendente ideale dei «due Padri della Chiesa» Marx ed Engels – finalmente «noi potremmo litigare soltanto sulla 'tattica'» [V. Adler 1954: 323]. Un mese dopo, al congresso di Hannover dell'SPD, l'autore della lettera ironizzò sul «metodo dialettico, o come si chiama tutta questa roba», dove il bianco è nero e il nero è bianco «e poi nella superiore unità si sviluppa un miscuglio grigio da far strabuzzare gli occhi» [P-Hannover 1899: 208]. La lettera e l'intervento al congresso non erano del primo venuto, ma di Ignaz Auer, segretario del partito dalla caduta del *Sozialistengesetz* fino alla morte, nel 1907.

D'altra parte però un problema della 'dialettica' esisteva davvero, al di là dello scolasticismo delle formule che facevano inorridire Auer e gli 'antidialettici'. Neanche a occuparsi soltanto del-

la 'tattica' (quella che solamente interessava Auer) bastano infatti criteri di pura e semplice 'esclusione': i quali cioè, come i bernsteiniani «sì-sì» e «no-no», fissino un dato di fatto o un momento di esso soltanto con il separarlo da altri dati, o da altri e diversi momenti di quel dato. Altrettanto essenziali sono i connotati di 'inclusione', esprimibili putacaso con un 'non più' e un 'non ancora' quando un fenomeno sta perdendo una determinata caratteristica ma non ne ha ancora compiutamente acquisito un'altra; o con un 'tanto-quanto' o con un 'sì, ma (per certi aspetti) anche no', quando dati che si escludono se presi ognuno per sé, sono tuttavia compresenti entrambi in un determinato fenomeno.

Alla correlazione tra il procedimento definitorio per esclusione e il procedimento definitorio per inclusione si poteva, volendo, anche dare il nome di dialettica. Ma proprio il nome, finché non era chiarita una questione di sostanza, suscitava perplessità. Labriola aveva ad esempio proposto, nella lettera a Engels del 13 giugno 1894, che di «metodo *dialettico*» non si parlasse più affatto, bensì, perché termine meno equivoco e più appropriato alla sostanza del pensiero marxiano, di «metodo *genetico*» [Labriola 1949: 147].

L'irrisolta difficoltà stava infatti nel quesito se, oltre alla terminologia, si potesse trasportare nella dottrina socialista anche l'intero funzionamento concettuale che la dialettica aveva avuto in Hegel, o insomma andare al di là di quell'occasionale civettare «con il modo di esprimersi» di Hegel che Marx [1867/1989: 44-45] ammise per sé medesimo nel poscritto del '73 al *Capitale*. Engels aveva dato lumi solo fino a un certo punto. C'era la sua protesta contro «lo sproposito di identificare la dialettica marxiana con la dialettica hegeliana» [Engels 1878/OME, XXV: 118]: e sembrava un monito a non adoperare la dialettica nella forma datale da Hegel. Ma allora in quale modo nuovo ('materialistico' evidentemente, non 'idealistico') avrebbero agito le tre leggi della dialettica che Engels aveva canonizzato?

Egli si era soffermato di più sulla terza di esse, la cosiddetta «negazione della negazione», implicando essa niente di meno che il socialismo. Infatti nel processo storico dell'«accumulazione originaria» descritto da Marx nel *Capitale*, la proprietà individuale fondata sul lavoro personale appariva 'negata' dalla proprietà privata capitalistica; questa a sua volta avrebbe poi fatalmente gene-

rato la propria negazione, ossia il possesso collettivo dei mezzi di produzione prodotti dal lavoro: sicché l'esito finale, cioè il socialismo, era stato chiamato da Marx «la *negazione della negazione*» [Marx 1867/1989: 826]. Grazie all'ineluttabilità naturale del processo che Marx sottolineava, pareva un esito paragonabile a quell'altra 'negazione della negazione', appartenente al campo dei fenomeni della natura, che nell'*Anti-Dühring* Engels [1878/OME, XXV: 130] esemplificò con il processo biologico del «chicco d'orzo»: dove la pianta d'orzo è la «negazione del chicco», cioè del seme, mentre la maturazione dei tanti nuovi chicchi nella spiga, con conseguente morte dello stelo, è una prodigiosamente arricchita «negazione della negazione».

Engels se la cavò spiegando che Marx, quando caratterizzò il cammino dal capitalismo al socialismo «come negazione della negazione», non intendeva affatto dimostrare «per questa via» che esso è «un processo storicamente necessario», o che «la negazione della negazione debba qui far da levatrice, estraendo l'avvenire dal grembo del passato, o che [...] ci si debba, sul credito accordato alla negazione della negazione, lasciar convincere della necessità della proprietà comune del suolo e del capitale» [ivi: 128].

Di qualunque processo formulabile in via «estremamente generale» come 'negazione della negazione', in realtà non si dice «assolutamente niente dicendo che è negazione della negazione», niente che ne riguardi il «particolare processo di sviluppo», perché altrimenti «affermerci solo l'assurdo che il processo biologico di una spiga d'orzo sia [...] anche, ahimè!, socialismo»: insomma formula talmente generica parrebbe la 'negazione della negazione' da non esser applicabile a nulla di concreto, visto che «ogni genere di cose ha una sua maniera peculiare di essere negata in modo che ne risulti uno sviluppo, e la stessa cosa si ha per ogni genere di idee e di concetti» [Engels 1878/OME, XXV: 136-37]. Neanche dall'*Anti-Dühring* risultava però che cosa, una volta dichiarato che non era hegeliana, fosse in concreto una dialettica 'materialistica' Veniva ripetuto di continuo ch'essa era indispensabile, ma quale ne fosse lo strumentario logico-cognitivo (da supporre dunque tanto 'dialettico' quanto 'materialistico') non emergeva mai.

Dire con Engels che la dialettica è la «scienza delle leggi generali del movimento e dello sviluppo della natura, della società umana e del pensiero» [1878/OME, XXV: 135], epperò non spiegare

poi con quali specifici strumenti logico-tecnici la versione materialistica della dialettica raccordi il lato formale generale ai contenuti particolari della materialità (e viceversa), portò in definitiva a un pessimo risultato. Contribuì a confermare gli antidialettici nella convinzione che, non differenziandosi la dialettica 'materialistica' da quella hegeliana se non a parole, in pratica qualunque 'dialettica' alla fin fine si identificava con Hegel, cioè con una fraseologia ch'essi già per conto loro respingevano come inefficace. Con una dialettica presentata come 'materialistica' ma vuota di attualità cognitive concrete, non c'era di che dirimere lo stallo che contrapponeva gli antidialettici ai dialettico-materialisti.

Il problema trasparirà nella raccolta di studi di Max Adler del 1913 su materialismo storico e dialettica. Tentando di ridefinire la 'dialettica' in quanto tale, egli vi ripubblicò anche il saggio del 1907 sull'«elemento psichico-formale». Premettendo (e l'avevano detto anche altri) che «il marxismo non è una concezione complessiva del mondo né la sua dialettica una particolare teoria della conoscenza» [M. Adler 1913/1974: 37], egli protestò soprattutto, con simpatie neokantiane, contro l'ontologizzazione della dialettica. Dire engel-sianamente «che il pensare è dialettico perché dialettico sarebbe l'essere delle cose, è un'affermazione palesemente non dialettica ma metafisica» [ivi: 79], equivarrebbe semplicemente a sostituire la metafisica idealistica di Hegel con una metafisica materialistica. Le cosiddette 'leggi della dialettica' – quali la 'negazione della negazione' o il rovesciarsi della quantità in qualità – nient'altro esprimono che «un'opposizione delle determinazioni nel *processo del pensiero*» [ivi: 34]. La dialettica è soltanto una faccenda del *pensiero*, utilissima a rettificare gli «errori connaturati al pensiero logico» (ovvero alla vecchia logica delle astrazioni rigide), ma non più di questo [ivi: 99-100]. Si capisce quante accuse di 'soggettivismo' gnoseologico queste posizioni si attirassero.

Nel campo dell'etica lo stallo era altrettale. Il pendolo oscillava tra il postulato esplicitamente kantiano di Woltmann [1900/1975: 154-55], ovvero che il «fondamento infinito della legge morale» è un'assoluta «libertà del volere», onde «la fondazione critica della morale non ha niente a che fare con la ricerca delle condizioni esterne della sua origine e del suo sviluppo», e il contrapposto assioma di Kautsky [1906/1975: 163] che escludeva «una moralità fuori del tempo e dello spazio, un metro indipendente dai mute-

voli rapporti sociali, in base al quale si possa misurare la morale di ogni società e classe». Contro la presunta atemporalità kantiana delle norme morali o, per converso, contro il presunto 'socialismo' di Kant, ebbe naturalmente buon gioco Mehring quando mostrò la contraddizione, in Kant, tra il postulato universalistico dell'«uomo come fine e mai puramente come un mezzo», e il classismo della sua etica statutale che a seconda della posizione socio-economica dei membri dello Stato li aveva discriminati in 'cittadini' (attivi) e in meri 'consociati' (passivi): onde con le formule della morale kantiana «è possibile combinare ogni genere di ozioso gioco intellettuale [...], ma è un manifesto nonsenso il volerne derivare storicamente o logicamente il socialismo» [Mehring 1900 a/1975: 126].

Più arduo appariva un altro quesito, al quale era però essenziale rispondere ove un'indagine sull'etica volesse fare passi in avanti: ovvero se, pur non perdendo di vista i condizionamenti del contesto storico-culturale in senso lato (compreso quindi il referente sociale), un imperativo morale universale potesse comunque esistere e avere validità vincolante. La risposta di Kautsky [1906/1975: 133] – che cioè la norma etica è sempre limitata ai membri di una determinata collettività, ovvero che «le virtù sociali, la solidarietà, lo spirito di sacrificio, l'amore per la verità, ecc., valgono soltanto per il compagno, non per i membri di un'altra organizzazione sociale» – si prestava a obiezioni.

Otto Bauer, recensendo la kautskiana *Etica e concezione materialistica della storia*, costruì un apologo: un lavoratore disoccupato da mesi, minacciato di sfratto e con moglie e figli ammalati, riceve l'offerta di fare il crumiro durante uno sciopero e chiede consigli a un amico socialista; a costui, che lo esorta alla solidarietà proletaria nella lotta di classe, dice di saper bene che tradire i compagni è immorale, ma che altrettanto immorale è far soffrire la propria famiglia; e dall'amico si congeda deluso, perché le prediche sul proletariato portatore di una morale superiore, o sull'ineluttabile necessità del socialismo di là da venire, non gli hanno risolto affatto il proprio dilemma personale [Bauer: 1906/OBW, VII: 870 sgg.]. Insomma: a fondare il 'dovere' come obbligazione – questo il senso dell'apologo – non basta quell'«istinto sociale» della solidarietà di classe che Kautsky aveva considerato una radice addirittura naturalistica dell'etica.

Ciò era sembrato palese già a chi, tra i socialisti neokantiani

propensi a un'integrazione di marxismo e kantismo, pensava che anche per una fondazione socialista dell'etica si dovesse sondare se a costituire il centro di riferimento dell'agire morale non fosse comunque una qualche sorta di soggettività 'trascendentale' o struttura coscienziale generale.

Fu la strada di Conrad Schmidt e di Franz Staudinger. Schmidt, collaboratore della «Neue Zeit» dal 1889 al 1907, pubblicò i suoi scritti di etica nei «Sozialistische Monatshefte», i «Quadern mensili socialisti» fondati nel 1897 e che divennero la rivista degli intellettuali 'revisionisti'. A essa passò anche Staudinger (o 'Sadi Gunter' come spesso firmava in anagramma), pure lui un ex collaboratore della «Neue Zeit». L'istanza kantiana centrale – ovvero la «coscienza della necessità» di un «ordine» che nelle azioni freni con la ragione la «famiglia ribelle dei desideri» [Gunter 1901/1975: 163] – gli parve attuale più che mai nei moderni assetti democratici dove gli uomini già per il «solo fatto di partecipare alla legislazione» e di avere «l'obbligo di collaborare alla formazione dell'ordinamento» [ibid.] sono costretti a cercare norme non particolaristiche ma generali. Proprio perciò lo spirito tuttora valido di Kant va sceverato dalla lettera. La ricaduta di Kant nella metafisica dipese dal fatto che il carattere necessariamente 'astratto' della «legge morale fondamentale» egli l'ha «reso autonomo, come un principio del volere sussistente *per sé* e in se stesso sufficiente», separando «violentemente l'ideale e la vita, la legge e la realtà effettuale», e così precludendosi la possibilità di incidere sulla realtà etica concreta [Gunter 1901/1975: 166-67].

Su quei limiti dell'etica kantiana, ma individuando modi per uscirne e tuttavia mantenere la cogenza dell'obbligazione, insisté Conrad Schmidt in due saggi del 1900, per penetrazione filosofica senz'altro i contributi migliori di quella discussione sull'etica. Il carattere di obbligatorietà dell'«agire conforme alla legge» è in Kant un'ipostasi formalistica, una «determinazione puramente logica», incapace dunque di costituire «un motivo determinante della coscienza» perché priva del necessario «rapporto con qualche bene positivo che debba esser appunto conseguito mediante questo agire conforme alla legge» [Schmidt 1900 a/1975: 158].

Il movente reale, quello che appunto consente all'uomo di universalizzare una massima di azione, sta invece nel fatto di esser egli un ente sociale e di avvertire quindi la «convenienza dell'azione

per la comunità sociale» [Schmidt 1900/1975: 143]. Parrebbe una conclusione analoga a quella kautskiana degli «istinti sociali», se non fosse per la differenza essenziale che in Kautsky l'universalità vincolante della norma è ristretta all'etica di un determinato gruppo o di una singola classe sociale, mentre in Schmidt tale universalità (pur sempre storico-relativa, nel senso di non esser metafisica ma, come egli la definiva, «terrena») concerne invece la sfera della società civile nel suo complesso, della socialità in generale. Vi era palese l'istanza che il socialismo dovesse farsi carico di un sistema dei doveri e diritti nel quale anche un non socialista potesse riconoscersi.

Alla strada segnalata da Schmidt – importante perché vi affiorava l'idea di un trascendentalismo etico come *apriori sociale in senso ampio*, che avrebbe forse potuto rimuovere la contrapposizione tra puri 'naturalisti' e puri 'trascendentalisti' – non arrise fortuna. Soprattutto la ostacolarono, da sinistra, le invettive di natura politica messe in campo da Plechanov contro il neokantismo già nel 1898-99. Vigeva in esse il dogma del carattere direttamente classista di ogni e qualsiasi filosofia. Avendo «la borghesia un preciso interesse nel promuovere la filosofia kantiana poiché spera di trovarvi una sorta di oppio per addormentare il proletariato» [Plechanov 1899: 613], proprio perciò chiunque riconoscesse una qualsiasi legittimità ai quesiti kantiani era automaticamente un nemico del proletariato. Così anche in etica, come nel campo della dialettica, l'indagine filosofica restò bloccata dalle reciproche accuse politiche. Tuttavia le ricerche, pur interrotte, ebbero un risultato di non poco conto. Fecero circolare uno spirito di resistenza ai dettami dogmatici, stimolarono sia il riesame critico di posizioni della cultura filosofica accademica, sia dibattiti tra i socialdemocratici 'filosofi'.

L'impronta di discussione critica prevaleva nella maggior parte degli oltre duecento scritti filosofici – tra saggi, schede e recensioni – che apparvero sulla «Neue Zeit» del 1883-1912. Copriva un arco tematico amplissimo che andava da discussioni sulla filosofia greca in ottica materialistico-storica [Stillich 1898, Kautsky 1898] a ricerche su Hobbes politico [Tönnies 1897, Cunow 1897 a]; da studi di Mehring su Locke [1904 b], sul socialismo di Fichte [1905], su Feuerbach [1904 a] e sul Nietzsche antisocialista [1897 b], a saggi di Beer su Spencer [1904] e sui fondamenti eti-

co-giusnaturalistici del socialismo [1911]. Orientamenti critici provenivano anche dalle sistematiche notizie e rassegne che dal 1903 la rivista pubblicava sui classici della filosofia che via via uscivano nella 'Biblioteca filosofica' dell'editore Meiner e sulle novità librarie della letteratura filosofica in genere.

Ne vennero in definitiva informazioni molto pluralistiche, grazie alle quali gli scritti dei custodi dell'ortodossia sortirono spesso l'effetto di suscitare, nel lettore, simpatie proprio per l'avversario contro cui polemizzavano. Dal proprio punto di vista ortodosso aveva perciò ragione l'allarmato Plechanov a scrivere a Kautsky il 24 dicembre 1898 che i lettori della «Neue Zeit» «non si interessano di filosofia» (e intendeva una filosofia con l'etichetta 'marxista'), e che dunque «bisogna *costringerli* a interessarsene» [in Zarnardo 1974 a: 116]; o Lenin a lamentare (in una lettera a Gorkij del 13 febbraio 1908) che la rivista «non è mai stata un'accesa seguace del materialismo filosofico» ed «ha verso la filosofia un atteggiamento di indifferenza» [in Knoch 1985: 84].

Il marxismo come sistema filosofico onnirisolutivo costituiva insomma, tra gli intellettuali della «Neue Zeit», soltanto una delle varianti possibili del marxismo, non condivisa neppure da tutti gli 'ortodossi' (da Kautsky solo in parte, da Lafargue e Mehring per nulla). Accanto a essa altre strade, di marxismo critico-aperto e per così dire sperimentale, sembravano praticabili. Non era affatto scontato, in questa seconda prospettiva, che il marxismo (ma quale poi, tra quelli possibili?) fosse l'ultima e definitiva parola del socialismo.

3.3. Socialismo e marxismo

Non risale a Marx e a Engels la paternità di un 'marxismo' inteso come una dottrina a cui nel nome di Marx il movimento socialista dovesse conformarsi. Dirsi 'marxisti' significava per molti legarsi a un nome, considerarsi seguaci di una setta e prendere per dogma l'intera opera del capo della setta. Di fronte a questi atteggiamenti, diffusi soprattutto nel partito francese, Marx – come Engels ricordò in una lettera del 27 agosto 1890 a Lafargue – soleva dire: «tutto quello che so, è che non sono marxista, io» [OME, XLVIII: 478].

Quel che i due autori proponevano al movimento socialista si configurava sin dall'inizio come una sorta di constatazione oggettiva del processo delle cose, non legata al nome di nessun 'fondatore' Marx amava ricordare che già l'entrata sua e di Engels «nella società segreta dei comunisti era avvenuta all'esplicita condizione che dagli statuti fosse espunta ogni cosa che incentivasse il fetichismo dell'autorità» (lettera al giornalista socialdemocratico Wilhelm Blos, 10 novembre 1877 [MEW, XXXIV: 308]), ovvero il richiamo a personali idee di qualcuno da accogliere come dogmi. Né la cosa sorprende da parte di chi in una coeva lettera al sociologo e pubblicitista russo Michajlovskij precisava di non aver mai diffuso «una teoria di filosofia della storia che riguardasse un processo evolutivo universale prescritto come necessità di destino a tutti i popoli, indipendentemente dalle circostanze storiche in cui essi si trovano» [MEW, XIX. 111].

Da parte di Engels, e proprio per quei motivi culturali antiautoritari, i termini «marxismo» e «marxisti» venivano adoperati tra ironiche virgolette nella sua polemica contro i «dühringhiani» e la «Dühringmania». Nel giro di un decennio persero le virgolette sia in Kautsky che nella «Neue Zeit». Adesso «scuola marxista», «forze marxiste», «terreno del marxismo» diventarono locuzioni del tutto positive nelle lettere di Kautsky del 1883-85 al lassalliano Frankel, a Bebel e a Engels e negli articoli della rivista. Il marxismo venne peraltro equiparato non tanto a una 'filosofia' (un versante dove, si è visto, le resistenze erano molte e giustificate), quanto invece, essenzialmente, alla concezione materialistica della storia e alla teoria marxiana del valore.

Furono questi due punti di riferimento ad agire nella prima lunga campagna teorica dei marxisti della «Neue Zeit», quella del 1884-91 contro i cosiddetti 'socialisti della cattedra' (come li chiamavano spregiativamente i liberali e i conservatori): ovvero il socialista giuridico austriaco Anton Menger, gli economisti Brentano e Schäffle, e il loro progenitore, l'economista Rodbertus. Nei confronti di costoro, intellettuali non pregiudizialmente antisocialisti, l'accento sul marxismo come endiadi di materialismo storico e di analisi del capitalismo servì a sfozzire, almeno, le caotiche definizioni del socialismo che circolavano, quelle per cui

è diventato di moda chiamare socialismo le tendenze più disparate, purché ostili al 'manchesterismo': dunque non soltanto la tendenza socialde-

mocratica, ma anche l'indirizzo agrario, protezionistico, burocratico-monopolistico, e, persino, quello militaristico. [Kautsky 1884: 389]

Contro tali confusioni Kautsky intendeva rimettere la 'questione sociale' su un terreno marxiano, e arrivò qui a formulazioni che divennero un filo conduttore per il marxismo secondinternazionalista:

Ciò che noi chiamiamo questione sociale non nasce dalla circostanza che il salario non cresce nella stessa misura del profitto e della rendita, bensì nasce dalla trasformazione dei rapporti di produzione la quale si compie con necessità naturale. I fattori di questa trasformazione sono da un lato lo sviluppo tecnico e la concentrazione dei capitali, per cui il modo di produzione si configura sempre di più come sociale; e dall'altro lato l'accresciuta concentrazione dei lavoratori salariati. [Kautsky 1885: 102-3]

Per chi considerava la teoria socialista una scienza d'esperienza ne discendeva – come Kautsky ricordò a Schaffle che accusava la socialdemocrazia di «mancanza di prospettive» – che le prospettive sarebbero venute da sé non appena si fosse conosciuto il terreno dei fatti: onde l'unica vera «premessa indispensabile per capire il socialismo» è l'«approfondita conoscenza dell'esistente modo di produzione» [Kautsky 1885 a: 195], perché dove questa conoscenza manca, un movimento socialista «cade nell'utopismo dottrinario oppure in un opportunismo che raccatta le proprie idee momentanee e la loro fondazione 'scientifica' dove le trova e dove sono più a buon mercato» [Kautsky 1886 a: 165].

Il vero punto da tener fermo, e dove si giuoca tutta la partita, è insomma l'analisi del modo di produzione capitalistico così come esso esiste in concreto: e dunque un'analisi ovviamente da integrare, rispetto a Marx, con i dati che scaturiscono dai nuovi fenomeni dello sviluppo capitalistico. Sarebbe stato un marxismo duttile, purché lo si fosse fatto funzionare al meglio sui due terreni caratterizzanti, la concezione della storia e l'economia. Quanto la riduzione del marxismo a questi due cardini fosse condivisa anche da chi non apparteneva ai dottrinari 'ortodossi', emerge dal caso di Bernstein e Hilferding.

A proposito di quali mai temi Bernstein diceva di voler sondare (lettera a Bebel, 20 ottobre 1898 [in V. Adler 1954: 260]) «do-

ve Marx ha ragione e dove no?» Nei *Presupposti* erano essenzialmente – una volta espunto il marxismo come filosofia ovvero 'dialettica' – il tema del materialismo storico (da recepire nella sua più matura forma tardoengelsiana) e quello dello sviluppo economico della società moderna. A proposito di quest'ultimo, certo, per Bernstein si doveva andare oltre le analisi di Marx. La pur geniale «chiave logica» marxiana del valore-lavoro – che aveva consentito «una scoperta e descrizione del congegno dell'economia capitalistica di cui finora nessuno ha uguagliato la profondità, la coerenza e la lucidità» – oggi non basta più perché «a partire da un certo punto essa ha fatto difetto» [Bernstein 1899/1974: 83]. Non per colpa di Marx, però. Ma sostanzialmente a causa dell'inedito dato di fatto, nuovo rispetto ai tempi di Marx, che la struttura della società, invece di «essersi semplificata [...], si è in larga misura graduata e differenziata, sia per quanto concerne il livello dei redditi, sia per quanto concerne le attività professionali» [ivi: 91-92]. L'analisi dell'esistente modo di produzione restò dunque pure per Bernstein un presupposto-cardine di ogni socialismo.

Anche per lo Hilferding della prefazione al *Capitale finanziario*, pubblicato nei «Marx-Studien» del 1910, il marxismo non è connotato da nessuna 'filosofia' perché è «solo una teoria delle leggi del divenire della società»; e dunque – essendo il marxismo solo una teoria accanto ad altre ed avendo il socialismo un ovvio lato pratico oltre che teorico – è «concezione errata, anche se diffusa *intra et extra muros*, identificare senz'altro marxismo e socialismo» [Hilferding 1910/1961. 6]. Per Hilferding significò che, se il marxismo è una teoria generale applicata alla concreta epoca storica dei produttori di merci e ai rapporti sociali che vi vigono, la bontà della teoria dipende dalla misura in cui, lavorando con i parametri ch'essa indica, trovino spiegazione le novità che riguardo sia alla produzione che ai rapporti sociali si manifestano via via nello sviluppo del capitalismo. Il cardine di tutto è dunque un'altra volta l'analisi socio-economica, per la quale, come in quella prefazione Hilferding sottolineava, è comunque attrezzato meglio chi ha assimilato le leggi dinamiche della società formulate dal marxismo. Ed era da qui, dal punto fermo dell'analisi economica, ovvero da quel che suggerivano i dati del capitalismo sviluppato, che discendeva anche per Hilferding la possibilità per il movimento socialista di agire sul sistema del capitalismo dall'interno, con pro-

grammi gradualistici sorretti dallo strumento delle organizzazioni di classe e del parlamentarismo a suffragio universale.

Negli anni della Terza Internazionale circolò la tesi, da parte tanto di comunisti come Korsch [1923] quanto poi dei 'marxisti-leninisti', che nella Seconda Internazionale la 'degenerazione' del marxismo e il conseguente 'tradimento' del socialismo sarebbero dipesi, essenzialmente, dal misconoscimento del nucleo filosofico del marxismo, ovvero della dialettica materialistica, fondamento pienamente autosufficiente di esso e non bisognoso di nessuna 'integrazione'. In realtà, se risultati positivi sortirono dalle analisi socialdemocratiche sul capitalismo avanzato, questi si ebbero nell'esatta misura in cui le cose vennero indagate prescindendo dal marxismo come filosofia: ciò vale sia per l'individuazione dei caratteri nuovi del capitalismo (finanziario e imperialistico) che per la questione agraria, sia per lo studio delle modificazioni avvenute nella composizione delle classi sociali (ad es. il ruolo dei nuovi ceti medi) che per la questione nazionale. Inoltre l'aver concentrato i capisaldi del marxismo nella teoria del valore e nella concezione materialistica della storia consentì ai teorici tedeschi un atteggiamento di notevole elasticità nei confronti delle forme e dei contenuti che la teoria marxista assunse nei vari paesi.

Kautsky, recensendo uno scritto del socialista francese Paul Louis sulle «tappe del socialismo», dichiarò che, fermi restando quei due capisaldi, poi però «il marxismo assume in ciascun paese caratteristiche particolari», sicché «quello russo, inglese, francese non sono in nessun caso la semplice copia del marxismo tedesco», ma, a buon diritto, «differenti correnti spirituali» [Kautsky 1905 b: 599]. Qui c'è l'idea che siano legittimi più marxismi, che insomma il 'marxismo' non possa essere una dottrina unica che bastasse puramente applicare; ed è da ritenere che Kautsky lo pensasse già da tempo, perché non sembra casuale che Labriola proprio a lui partecipasse in una lettera del 23 marzo 1896 la convinzione che il marxismo dovesse venir sempre assimilato «secondo l'angolo visuale del cervello nazionale» [Labriola 1960: 294]. Suona infine da conferma quel che Kautsky dirà molto dopo, con un'apertura pluralistica adesso del tutto esplicita, all'inizio del ponderoso trattato *La concezione materialistica della storia*: «Tutti noi abbiamo imparato da Marx, ci appoggiamo sulla sua ricerca e sulle sue idee. Ma queste idee, come anche la realtà, ognuno le vede con i suoi propri

peculiari occhi», sicché vi sono, tutti ben legittimi, «diversi modi di interpretare il marxismo» [Kautsky 1927, I. 16].

A parole questi reiterati accenti sul marxismo come 'scienza d'esperienza' erano ottimi. Nella sostanza valevano poco perché scarsissima, se non assente, era la ricaduta dei dati d'analisi su un marxismo di cui pur così spesso si sottolineava il fondamento d'esperienza. La carenza di sperimentalismo epistemico già menzionata (vedi 2.3) – caratterizzata dalla mancanza tanto di una riflessione sui principi di una scienza sperimentale della società, quanto di una utilizzazione dei dati per controllare la funzionalità delle astrazioni, e dunque dal conseguente impoverimento del criterio della prassi – restrinse il campo a un'alternativa tra due opzioni antitetice ugualmente sterili.

L'una esprimeva, con il Bernstein del 1901 (vedi 2.3), la diffidenza verso qualunque teoria che desse lumi al socialismo perché del futuro non può esservi 'scienza' e il marxismo, se scienza è, lo era stato di un assetto socio-economico troppo diverso da quello presente. Nell'altra, con Kautsky, l'antidogmatico avvertimento che il marxismo ha come suo connotato essenziale di «non fornire nessuna soluzione definitiva» [Kautsky 1899: 32], coesisteva tranquillamente con un criterio della prassi molto spurio, secondo il quale la prassi confermerebbe il marxismo totalmente e in blocco. Era l'assioma – espresso ad es. da Kautsky [1899 c: VIII] nella prefazione alla *Questione agraria*, dunque oltre tutto a proposito di un campo infinitamente controverso – per cui «nella dottrina marxista si possono rilevare errori riguardo a risultati singoli», mentre invece l'edificio complessivo è «incrollabile». Se nel caso di Bernstein il rischio era che semplicemente si abbandonasse il versante della teoria, nell'altro il pericolo era più sofisticato, endogeno, perché la contraddizione tra l'avvertimento antidogmatico e l'assioma della totalizzante 'incrollabilità' minava la teoria nelle fondamenta.

3.4. *Il partito e la politica*

Il conflitto tra l'accezione 'ristretta' o rigidamente 'ortodossa' del marxismo e quella 'ampliata' o 'integrata' con altre chiavi di lettura dei fenomeni sociali si espresse in opposte scelte politiche

sin dagli anni della *Bernsteindebatte*, la battaglia condotta nel partito contro il revisionismo bernsteiniano; e accompagnerà via via la decisiva questione della 'via al potere', ovvero della teoria e prassi della rivoluzione. Intanto però, prima ancora di quelle opzioni, era l'idea stessa di partito e di impegno politico a costituire un fortissimo modello culturale specifico che influiva direttamente sul modo in cui venivano fruite le altre idee-modello della 'seconda cultura'

La vita organizzativa dell'SPD dipendeva dalle leggi del *Reich* sull'associazionismo. Alle organizzazioni periferiche erano vietati per legge i rapporti diretti con la direzione del partito, sicché questi venivano mantenuti tramite fiduciari eletti localmente, che però non potevano né avere contatti tra di loro né convocare essi le riunioni locali; e quest'ultime dovevano comunque esser pubbliche. Alle organizzazioni di base ne venne una notevole autonomia. Il pluralismo di voci era poi accresciuto dal fatto che accanto alle sezioni del partito agivano quasi ovunque i comitati elettorali socialdemocratici, e ciò perché per legge la campagna per le elezioni veniva svolta non dai partiti, ma da appositi comitati elettorali: il che fu tra l'altro uno dei motivi del ruolo preponderante che sino al 1918 ebbero nell'SPD i membri del gruppo parlamentare.

Soprattutto i comitati elettorali, come testimonia il pastore protestante Göhre, diventarono una vivacissima capillare scuola di politica, con discussioni che

dalle otto di sera fino, di solito, quasi a mezzanotte si prolungavano tra gente già stanca delle fatiche della giornata [...]. In esse l'operaio che simpatizza con la socialdemocrazia viene costantemente e impercettibilmente indottrinato finché il suo animo e la sua mente non sbocciano nel pensiero socialista di partito. [Göhre 1891; cfr. Kuczynski 1983: 285-86]

In realtà, sappiamo, questo 'pensiero socialista di partito' non fu né univoco né monolitico. Che le idee avessero, tutte, un'ampia possibilità di esprimersi non dispiaceva neanche al mentore Engels. All'amico socialista Sorge, emigrato negli Stati Uniti ai tempi della Prima Internazionale, dichiarò in una lettera del 9 agosto 1890 che «il più grande partito del *Reich* non può tirare avanti senza che tutte le sfumature al suo interno si esprimano pienamente» [OME, XLVIII: 469].

Ognuna delle correnti interne del partito, che fosse 'ortodossa'

o 'revisionista' o una combinazione di entrambe, disegnava visioni d'insieme che investivano l'intera società. Nel programma approvato al congresso di Erfurt le differenziate prospettive potevano riconoscersi un po' tutte, e appunto perciò fu un congresso del consenso. Sullo sviluppo della società la carta di Erfurt aveva fissato sì una meta, «la trasformazione della produzione di merci in produzione socialista, compiuta da e per la società», e come condizione per quest'obiettivo aveva indicato alla classe operaia il «possesso del potere politico». Ma su come prendere il potere non faceva parola. I dieci punti politici generali per l'azione nel *Reich* (e i successivi cinque a specifica «difesa della classe operaia») elencati come rivendicazioni immediate – e che andavano dal suffragio universale in tutti i tipi di elezione fino a un sistema fiscale basato sui redditi, e dalla giornata di otto ore fino alla regolamentazione delle condizioni di lavoro – erano semplicemente di buon riformismo. Proprio perciò su quel programma i revisionisti nulla ebbero da ridire. Nel decennale del congresso Bernstein dichiarerà: «Circa il programma sono complessivamente d'accordo sulla sua parte pratica, e non mi importa se in quella teorica c'è magari una qualche affermazione che non combacia più con la mia concezione dello sviluppo» [Bernstein 1901a/1904: 20].

Con i quindici punti di Erfurt il partito creò il terreno d'incontro con i sindacati. Si erano ricostituiti con oltre 200.000 aderenti all'indomani della caduta del *Sozialistengesetz* che aveva colpito pure loro, e dal novembre 1890 erano unificati nella *Generalkommission der Gewerkschaften Deutschlands* (GGD), la 'Commissione generale dei sindacati della Germania' presieduta da Carl Legien. Un appello di essa del '91 precisava che mentre il partito «mira a una modificazione dell'attuale assetto sociale», i sindacati, «poiché le leggi ci pongono qui dei limiti, stanno nelle loro aspirazioni sul terreno dell'odierna società borghese» [in Grebing 1970: 100-01]. Su quel terreno si muovevano però sostanzialmente anche i quindici punti del programma di Erfurt, sicché le tattiche insomma coincidevano.

La coincidenza non dispiacque né ai lavoratori sindacalizzati (che furono 680.000 nel 1900 e oltre due milioni e mezzo nel 1913), né alla maggioranza operaia dei 384.000 iscritti al partito del 1906 e del milione del 1914. La loro aspirazione prevalente – come risulta dalle testimonianze raccolte nel 1912 da Levenstein –

era una «rivoluzione sociale per via evoluzionistica» sulla quale qualche intervistato, come ad es. un trentatreenne minatore slesiano, affermava di avere non una vaga speranza ma un «sapere certo», [Levenstein 1912; in Grebing 1970: 98]. E già Göhre, una generazione prima, si era sentito dire durante la sua esperienza in fabbrica che «noi lavoratori siamo troppo istruiti per volere una rivoluzione, vogliamo raggiungere il nostro scopo per via pacifica, già oggi per quanto è possibile e il resto per i nostri discendenti» [Göhre 1891, in Grebing 1970: 99].

Intorno all'SPD del 1890-1914 circola uno stereotipo: ovvero che il solido funzionamento dell'organizzazione, fiore all'occhiello dei socialdemocratici tedeschi e mito per gli altri partiti dell'Internazionale, sarebbe stato il surrogato della rivoluzione che non si faceva, lo strumento sempre più affinato che però non si adoperava mai per lo scopo a cui era destinato. Coltivare l'organizzazione come un fine a se stesso sarebbe stato anzi – secondo un'accusa di parte leninista e terzinternazionalista – un disegno scientemente perseguito per occultare il fatto che la 'rivoluzione' non si voleva affatto.

Ora: se il marxismo secondinternazionalista, incluso quello 'ortodosso' kautskiano, aveva chiara una cosa, era che una rivoluzione non si può mai 'fare' nel senso di inventarla, o di prescriverla al movimento operaio come una meta di cui si preveda magari anche l'anno e il giorno. Nel 1909, a conclusione del suo saggio più organico di teoria politica, *La via al potere*, Kautsky scriveva: «Mai è stato più difficile di oggi predire le forme e il ritmo dello sviluppo futuro, dato che tutti i fattori da considerare sono, ad eccezione del proletariato, indeterminati e non calcolabili» [Kautsky 1909/1974: 172]. Ne veniva che «fino a quando la grande lotta decisiva tra proletariato e reazione non si è conclusa» (e non potendosi né sapere quando e in quali forme ciò avverrà, né fare le rivoluzioni a piacere), «l'attività pratica del nostro partito resta incentrata sul *rischiamento* e sull'*organizzazione* del proletariato» [Kautsky 1898 a: 299].

L'accento posto sull'organizzazione esprimeva dunque anzitutto un rifiuto della concezione avveniristico-profetica della rivoluzione. Ma non solo di questo si trattava. C'è un altro aspetto, che va collocato in primo piano perché atteneva a quotidiane espe-

rienze esistenziali dei militanti. Dimenticarlo falserebbe qualunque visuale e ricostruzione storica di quel periodo.

L'«organizzazione» fu davvero un surrogato, ma non della 'rivoluzione' (la quale, si è visto, poteva anche concepirsi, e quella concezione prevaleva, come un processo di trasformazione graduale). Era nell'immediato della loro vita di tutti i giorni che i lavoratori vedevano nel partito e nel sindacato quel grande soggetto collettivo il quale surrogava alla discriminazione che nella società guglielmina essi subivano come individui singoli. Le organizzazioni operaie prefiguravano il socialismo futuro soprattutto perché in esse i lavoratori trovavano quotidianamente riconosciute l'uguaglianza e la solidarietà e la dignità umana che altrove venivano loro negate. In questa funzione assoluta *hic et nunc* dal partito stava la fonte del patriottismo d'organizzazione descritto da Kautsky:

Il proletario vede la propria felicità non nella grandezza e potenza della sua personalità individuale, bensì nella grandezza e potenza dell'organizzazione a cui appartiene [...]. Ma 'organizzazione' non significa altro che subordinazione del singolo a un insieme, limitazione della sua libertà personale. [Kautsky 1905 a: 345]

Erano le considerazioni di un teorico. Dai militanti l'«organizzazione» non era vissuta affatto come una limitazione dello sviluppo individuale e della 'libertà personale', perché era al contrario proprio l'«organizzazione» che rendeva loro possibile il soddisfacimento di bisogni vitali.

Il partito era il luogo dove nasceva una coscienza sociale collettiva proiettata verso il futuro (nel senso che «noi lavoratori, che apparteniamo alla socialdemocrazia, siamo i pionieri di un'epoca nuova», come dicevano molte delle testimonianze raccolte da Göhre e Levenstein). Questa coscienza consentiva di superare la rassegnazione e mancanza di speranza, rendeva più tollerabile l'abisso oggettivo tra lavoratori e membri delle altre classi, sprigionava energie individuali (di cui i dibattiti raccontati da Göhre sono solo uno tra innumerevoli esempi) per le quali non vi sarebbe altrimenti stato nessun luogo d'esplicazione. Le idee di Kautsky sull'*ethos* di classe (vedi 3.2) non erano costruite a tavolino. Avevano il loro retroterra concreto nella somma di tutti questi aspetti etico-culturali che sostanziano il partito e che, traducendosi in

comportamenti morali quotidiani, esercitavano un'ovvia influenza determinante anche sulla ricezione degli altri modelli della 'seconda cultura'

Nota bibliografica

3.1. Sul 'socialismo etico' e il rapporto tra marxismo e neokantismo: Vorländer [1900; 1906], Zanardo [1974 a], Steinberg [1967/1979: 130-46].

Sul revisionismo: Rikli [1936], H. Frei [1979], Dorpalen [1988: 263-71, un panorama della storiografia dell'ex DDR sull'SPD di fine Ottocento]. Su Bernstein: Gay [1954], Angel [1961], Steinberg [1967/1979: 118-30], Holzheuer [1972: 53-63], Colletti [1974], Zanardo [1974 a: 117-29, il Bernstein filosofo], H. Hirsch [1977], Heimann-Meyer [1978], Fetscher [1979], Carsten [1993].

3.2. Su Kautsky filosofo: Vorländer [1924]. Su Auer e il revisionismo 'antidialettico': Steinberg [1967/1979: 152-70].

3.3. Su diffusione e significati del marxismo e socialismo tra fine Ottocento e inizio Novecento: Zanardo [1974 a: 73-89], G.Haupt [1978], Andreucci [1979].

Su Hilferding: Gottschalch [1962]. Sull'antirevisionismo di Korsch: Zanardo [1974 b: 242-60].

3.4. Sulla politicizzazione dei lavoratori: Grebing [1970: 94-120], Kuczynski [1983: 260-312].