

Nicolao Merker

Marxismo e storia delle idee

Editori Riuniti

Indice

- 7 *Prefazione*
- 13 Per una storiografia filosofica marxista
- 49 Paracelso tra Riforma e rivoluzione contadina
- 105 L'illuminismo etico-politico di Lessing
- 139 Il volto di classe dello « Stato di diritto » di Kant
- 181 Humboldt e il riformismo liberale
- 233 Dialettica hegeliana e miseria tedesca
- 271 Galvano della Volpe teorico del marxismo
- 301 *Indice dei nomi*

Prefazione

Gli scritti qui raccolti di storiografia filosofica o, meglio, di storia delle idee come ideologie (taluni, in precedenza apparsi altrove, si presentano ora compiutamente rivisti, nonché, dov'era il caso, aggiornati nei riferimenti bibliografici) sono legati da un filo unitario di cui il primo saggio, Per una storiografia filosofica marxista (1973), vuol dare alcune coordinate di metodo.

Si tratta di ricerche di storia della filosofia, intesa nel senso anzidetto, che in varia misura sono nate da iniziali spunti problematici contenuti nella indagine sulle filosofie come sovrastrutture ideologiche compiuta da Galvano della Volpe. Al lettore la cosa potrebbe non dire molto. Occorre perciò aggiungere — onde richiamare innanzi tutto uno dei più interessanti contributi di della Volpe al marxismo teorico — che quegli spunti sono collegati alla rivalutazione e generalizzazione della critica materialistica fatta da Marx ai processi d'ipostatizzazione su cui si regge la dialettica e logica idealistica di Hegel; e ne dà conto lo scritto Galvano della Volpe teorico del marxismo (1970). La critica marxiana delle ipostasi di Hegel, ora, non solo consente a livello di indicazioni di metodo un'estensione di essa al pensiero aprioristico idealistico in genere, ma rappresenta anche una premessa epistemica da non perdere di vista se si vuole giungere alla comprensione della dialettica materialistico-storica che in sede d'uso degli strumenti categoriali Marx delinea nell'Introduzione del 1857 a Per la critica dell'economia politica.

Nell'Introduzione il metodo d'indagine è dialettico, epperò materialistico poiché la materialità dell'esperienza pratica entra come componente fondamentale nella formazione del giudizio logico; ed è, parimenti, metodo storico poiché la struttura categoriale dell'astrazione determinata come « concreto di pensiero », di cui Marx si occupa, è una riproduzione concettuale di condizioni sto-

riche via via date e concretamente reali. All'interno di esse, vale a dire nel quadro di quella prassi storico-sociale che risulta dall'azione reciproca fra il via via attuale e presente agire umano e il patrimonio di categorie trasmesso dal passato, si compie nel lavoro mentale degli uomini l'appropriazione categoriale astratta del concreto. Una coscienza della rivoluzione, ossia una consapevole tensione verso la trasformazione in avanti delle condizioni esistenti, nasce dal punto di vista teorico sulla linea d'intersezione fra bisogni socialmente nuovi e strumenti categoriali ideologicamente legati alla tradizione e diventati anacronistici nella loro applicazione pratica; nasce, quindi, ogni qualvolta la forza del concreto, cioè dei rapporti economico-sociali via via nuovi, rompe il tessuto di invecchiate mediazioni concettuali ed esige procedimenti di astrazione categoriale operativamente orientati in nuove direzioni.

Il processo di genesi delle astrazioni concettuali elaborato da Marx nell'Introduzione del 1857, se da un lato toglie il terreno sotto i piedi ai travisamenti deterministico-volgari del materialismo storico, fa dall'altro, e appunto perciò, balzare in primo piano la questione di quale ruolo le rappresentazioni ideologiche in generale e i sistemi e metodi filosofici in particolare abbiano nella formazione di una coscienza della rivoluzione. È una questione d'altronde strettamente connessa con i problemi di una storiografia marxista della filosofia. Non basta infatti, di certo, accontentarsi puramente di definire indirizzi ideologici e tendenze filosofiche come fenomeni appartenenti genericamente alla sovrastruttura, e cercare, nella migliore delle ipotesi, corrispondenze meccaniche fra la base sociale (forze produttive e rapporti di produzione, classi, ecc.) e le sovrastrutturali ideologie. Voler mettere tutti i fenomeni della sovrastruttura, in maniera immediata e in blocco, sul loro piede economico significherebbe trascurare i filtri categoriali formali di mediazione attraverso cui il campo concreto reale della struttura giunge alla sua riproduzione ideologica nella coscienza.

Viene da questi nessi incrociati di ideologia e prassi storica l'interesse di indagare quelle epoche della moderna storia delle idee in cui, all'interno di moduli concettuali trasmessi dal passato, nuovi contenuti concreti della struttura sociale sono giunti a operare una più o meno riuscita rottura rivoluzionaria.

Sotto questo profilo gli scritti etico-politici di Paracelso (cui si riferisce la ricerca su Paracelso tra Riforma e rivoluzione conta-

dina, del 1970) documentano, ad esempio, come un insieme di fatti nuovi avvenuti nella sfera della struttura, nel caso in questione la rivolta dei contadini contro la cosiddetta seconda servitù della gleba, si sia introdotto, attraverso assai complessi filtri di mediazione concettuale, nel programma ideologico e nelle vedute filosofiche di un intellettuale del XVI secolo. Da un lato il concreto sociale reale, rappresentato qui dalla guerra dei contadini, fu per così dire il reattivo che mise crudamente in luce aporie e contraddizioni interne alle esistenti teorie sulla società; mentre però l'altro lato del problema racchiude il tentativo epistemico con cui un intellettuale coevo, sulla base del patrimonio concettuale di cui storicamente disponeva, si è sforzato di padroneggiare quei nuovi dati di fatto.

Altrettanto vale per l'età dell'illuminismo. Si tratta, per uno storico marxista delle idee, ovvero delle filosofie come ideologie, di lumeggiare l'azione reciproca fra le condizioni economico-sociali entro cui la borghesia o « terzo stato » esisteva nel XVIII secolo e il modo in cui — soprattutto nei campi attinenti alla filosofia della religione, alla filosofia della storia e alla scienza della società, visti qui di scorcio nello studio sull'Illuminismo etico-politico di Lessing (1973) — le impostazioni teoriche dei problemi e le soluzioni parziali raggiunte vennero adoperate dalla borghesia in ascesa come armi ideologiche contro l'ordinamento assolutistico-feudale. Un essenziale nodo da sciogliere sono, sotto questo profilo, le ripercussioni della rivoluzione francese su quella che Marx definirà poi l'« ideologia tedesca ». E ciò perché fu un fatto della prassi sociale, cioè appunto la mancata rivoluzione borghese nella Germania di allora, a diventare in fin dei conti il reattivo storico decisivo le cui conseguenze pesantissime sui successivi decenni determinarono in larga parte l'intero contraddittorio decorso della cosiddetta filosofia classica tedesca. Il processo di formazione della dialettica di Hegel e la dimidiata e precaria fungibilità dei suoi moduli categoriali ne sono un esempio macroscopico: come cerca di mostrare lo scritto *Dialettica hegeliana e miseria tedesca* (1974).

Anche la valutazione di teorie politiche specifiche elaborate in Germania fra il tardo settecento e i primi anni dell'ottocento — ad esempio la dottrina borghese kantiana dello Stato (Il volto di classe dello « Stato di diritto » di Kant, 1973) e il moderatismo antirivoluzionario di Humboldt (Humboldt e il riformismo liberale, 1974), oppure, per converso, gli sporadici tentativi dei

giacobini tedeschi di risolvere il problema dell'egemonia politica del « terzo stato » con strumenti ideologici democratici — pare doversi orientare su una bussola non equivoca: sono ricerche che hanno un senso epistemicamente utile a condizione che il loro oggetto venga vagliato in parallelo con la genesi della coscienza di classe della borghesia. Ma ciò implica che, riguardo al problema presente e attuale di quale funzione possa assolvere oggi una coscienza della rivoluzione, quelle ricerche hanno un'applicabilità pratica parimenti a una sola condizione: ossia che si esamini se, e in quale misura, istanze teoriche elaborate dalla borghesia in ascesa siano ancora congruenti con le istanze storicamente nuove che la classe lavoratrice pone alla società oggi, in una prospettiva socialista.

Chiedersi se, e in quale misura, la coscienza e la prassi rivoluzionaria del movimento operaio possa accogliere istanze di emancipazione politica nate storicamente sotto il segno della borghesia è però domanda che non consente alcuna risposta aprioristica.

Nel processo di transizione dal capitalismo al socialismo non bisogna mai perdere di vista che la nuova società, come già Marx rilevava nella Critica del programma di Gotha del 1875, « porta ancora sotto ogni rapporto, economico, morale, spirituale, le "macchie" della vecchia società dal cui seno essa è uscita ». La società socialista deve dunque fare i conti con un'eredità ricevuta dal passato. Ciò che di quest'eredità sia eventualmente da conservare, oppure da respingere perché storicamente esaurito, è questione su cui spetta di decidere soltanto alla prassi sociale concreta del periodo di transizione. Il patrimonio di mediazioni concettuali (ossia storico-razionali) elaborate da un'epoca del passato può avere un valore funzionale rispetto ai problemi e alle difficoltà che il presente ha da risolvere nella sua propria prassi sociale, e lo possiede anche di fatto: ma appunto solo nella misura in cui l'esperienza attuale della nuova prassi sociale è in grado di trascogliere dal patrimonio concettuale trasmessole quegli antecedenti tuttora utilizzabili che non siano in contraddizione con le istanze storico-materiali cui prassi e teoria del presente devono soddisfare, e non antitetici a tendenze e direzioni del progresso umano. L'aver puntualizzato queste implicanze, che sul piano dell'ideologia sono proprie delle epoche di transizione, ci sembra il risultato sostanziale dei contributi dati da della Volpe al marxismo teorico.

Il periodo di passaggio dal capitalismo al socialismo ha poi

da vagliare anche un'eredità dai connotati democratici specifici, la quale consiste nelle soluzioni parziali con cui in epoche di rivoluzione le generazioni passate hanno tentato di liberarsi dall'oppressione sociale e politica. Come siano da valutare queste soluzioni, se e come sia possibile collegarsi in circostanze completamente mutate a un'attività d'emancipazione pur ricorrente nella storia, cioè utilizzarne funzionalmente il patrimonio ideologico e rielaborarlo su premesse interamente cambiate, è questione che non ammette, nemmeno essa, ricette liberatorie universalmente valide. Ogni risposta astrattamente generica equivarrebbe a un mistificatorio inganno. Pure qui, infatti, la risposta spetta alla prassi sociale, giacché il processo di genesi di una coscienza della rivoluzione e di una teoria della rivoluzione è appurabile solo in contatto concreto con le contraddizioni reali: vale a dire in base allo svolgimento storicamente determinato di quella prassi, appunto, la quale si sviluppa però in condizioni di classe che sono diverse da paese a paese e da situazione a situazione. Che cosa in questa o quella situazione si debba fare, come qui o là si configuri il passaggio alla società socialista, su ciò possono dare lumi soltanto analisi rigorosamente calate nei fatti: con l'avvertenza, dunque, che se la prassi senza teoria è cieca, la teoria senza prassi è un fantasma intellettuale non già innocuo, ma sommamente pericoloso.

N. M.