

ANALISI D'OPERE

R. SCHLESINGER, *Marx ieri e oggi*, tr. di E. Fasano Guarini. Feltrinelli, Milano, 1961. Un volume di pp. 479.

La recente edizione italiana di *Marx, his Time and Ours* di Rudolf Schlesinger, ripropone alcune fondamentali domande. Lo Schlesinger, com'è noto, muove da una sostanziale adesione ai principi del marxismo, ma si tratta di un'adesione critica, forse per questo tanto più indicativa nel suo distacco e nella sua consonanza. Non vogliamo, ora, ritornare sul contributo sociologico di quest'opera. Si rileggano, in tal senso, le pagine dedicate all'esame della società borghese, del ciclo industriale e capitalistico, dei rapporti fra classe e stato, e di quelli fra individuo e collettività. Tutti questi capitoli costituiscono un apporto critico di riconosciuto valore. Forse, però, non si è riflettuto abbastanza sul loro presupposto teoretico, che del resto lo stesso Schlesinger sottolinea ripetutamente, quando richiama alla preminente importanza dell'influsso hegeliano su Marx.

L'economia ricardiana costituisce, com'è noto, un fondamentale presupposto per la dottrina sulla lotta di classe. E in tal senso si possono ricordare anche gli storici della Restaurazione, studiosi come Lorenz von Stein cui il concetto di classe fu peculiare. Ma su queste basi, nota lo Schlesinger, Marx non avrebbe potuto risalire oltre la storia del XIX secolo, nè avrebbe potuto guidare la rivoluzione al di fuori dei paesi non completamente industrializzati (pp. 47-51). Egli aveva bisogno di uno strumento più essenziale e meno circoscritto nel tempo: tale fu la dialettica hegeliana. Il contributo sociologico di Hegel — nota ancora Schlesinger — non fu nè molto originale, nè molto importante, il suo sistema sfociò in una dimensione politica conservatrice, ma per contro « Hegel analizzò il movimento delle ideologie, cioè di cose che mutano molto più rapidamente in periodi molto più brevi. Perciò un uomo come lui (per non parlare del suo contemporaneo Goethe, che sperimentò quattro o cinque successive correnti di pensiero, e si affermò come « leader » in almeno tre di esse) poteva senza difficoltà rendersi conto che le controversie ideologiche si svolgevano intorno a problemi soggetti a mutamenti sostanziali; Hegel, con un colpo di genio, scoprì in quel movimento delle ideologie quel moto dell'Idea assoluta, che egli ed i suoi compagni di fede idealisti stavano cercando. Benchè non ogni nuova scuola di intel-

lettuali sia rappresentativa di una nuova classe sociale, le battaglie sociali riflettono effettivamente gli antagonismi sociali; perciò era sufficiente un rovesciamento della dialettica di Hegel, perchè da questa avesse origine lo strumento metodologico della sociologia marxista. Io non riesco a immaginare da quale altra fonte potesse derivare il marxismo. Noi possiamo e dovremmo abbandonare la terminologia hegeliana; e dovremmo valutare la importanza storica della filosofia hegeliana in relazione alla parte che essa ebbe nell'evoluzione della nazione di Hegel, ed al ruolo che a quella nazione essa permise di ricoprire nella storia mondiale. Ma non si può costruire un marxismo che abbia un qualsiasi valore senza l'elemento hegeliano della dialettica » (p. 52).

L'attenzione a questo punto di vista comporta per lo Schlesinger una precisazione ed una purificazione della tradizione marxista, soprattutto una revisione della filosofia engelsiana. Prospettive queste, già altrove notate e che nel pensiero occidentale sono naturali dopo certe decisive discussioni sulla struttura delle scienze dello spirito, e penso soprattutto a Dilthey. Le analisi dello Schlesinger hanno, però, una particolare valenza sociologica e in tal senso permettono una prospettiva più circoscritta e più chiara. Proprio per questo, notiamolo subito, ne risulterà anche più evidente la contraddizione fondamentale del marxismo, quella di una funzione politico-economica che si esalta a fine e soluzione integrale.

Nella revisione, cui si richiama lo Schlesinger, la dialettica è legge di sviluppo umano, ma non naturale. Infatti, trasportata nel sistema di Marx, l'affermazione hegeliana « che all'interno di un dato fenomeno o istituzione sociale vi sono delle contraddizioni, significa che nel suo interno si stanno sviluppando delle forze sociali antagonistiche e che il suo progresso implica lo sviluppo di entrambe le forze antagonistiche che esercitano pressione l'una sull'altra fino a che i loro reciproci rapporti sfociano in aperto conflitto » (p. 27). Ma con questo, nota Schlesinger, si precisa anche la valenza puramente sociologica della dialettica. Concetti come quelli di « lotta » tradiscono una derivazione antropologica, presuppongono un rapporto di consapevolezza, un contrasto di intenzioni che è solo umano. « Engels osservò giustamente che c'è una differenza fondamentale tra la Natura e la So-

cietà, in quanto in quest'ultima le forze agenti sono consapevoli, anche se talvolta possono loro sfuggire i risultati effettivi delle loro azioni. Ma egli non ha saputo trarre tutte le conseguenze della sua osservazione rispetto alla concezione dialettica. Quali che fossero le intenzioni del piccolo artigiano che si opponeva al potente mercante prima e dopo essere stato ridotto a operaio salariato, solo l'esistenza di determinate intenzioni contrastanti con quelle dell'opposto termine del rapporto sociale, permette di definire la dialettica sociale come lotta. Ora, il presupposto umano della dialettica non ne permette l'estensione al mondo non umano. E, così, «impossibile annettere un significato scientifico al concetto di una "lotta" combattuta, per esempio, tra la fase di blastula, vista come passato, e quella di primate, vista come futuro dell'embrione umano. Impossibile interpretare concetti come "lotta tra gli opposti" o "negazione della negazione" altrimenti che come tentativi di applicare all'intera natura dei concetti che hanno la loro origine e la loro *raison d'être* nel campo specifico della sociologia; le tendenze recenti nell'ideologia sovietica ad attribuire alla dialettica il carattere di una nuova concezione del mondo connesse con l'accentuazione di ciò che viene definito il carattere di parte della filosofia si possono considerare piuttosto come elementi di una mitologia sociale, che come contributi alla scienza» (p. 30).

È difficile non convenire con questa posizione critica, soprattutto per chi abbia presente una più fondamentale distinzione fra natura e spirito. L'unità degli opposti è constatabile solo dal punto di vista dell'unità che quegli opposti abbia superati ed integrati, cioè da un punto di vista che in sé contenga e sintetizzi le proprie componenti: tale è la esperienza che l'uomo ha di sé stesso.

Ma torniamo allo Schlesinger. Nella arbitraria estensione di un metodo sociologico all'intera realtà, egli ravvisa un chiaro significato: «La ragione effettiva dell'interesse dei marxisti, ed anche degli hegeliani verso la dialettica in generale (distinta da una generalizzazione utile dello studio della trasformazione della società) stava nell'esigenza che essi sentivano di una "concezione del mondo"; cioè di un sostituto scientifico dei "miti religiosi"» (p. 26). La critica di Marx ed Engels alla filosofia di Hegel e alla religione non eludeva, cioè, l'onere di una risposta assoluta: la rivoluzione sociale, da sola, non sarebbe mai bastata alla domanda dell'uomo su sé, sull'essere e sul senso dell'esistenza. Per questo il punto di vista dialettico doveva essere un punto di vista assolutamente esplicativo, una ragione totale ed una non mitica speranza. Possiamo, ora, ridurlo nei suoi limiti naturali, ma dove condurrà questo giusto rigore e questa riduzione? Il marxismo dovrà avvertire la parzialità della propria funzione, ma con questo dovrà cedere il passo ad una più ampia riflessione metafisica: la sua demistificazione coincide, dunque, con il ritorno della

esigenza religiosa. Ecco una conclusione che sembra sfuggire allo Schlesinger.

Questi rilievi si approfondiscono in altro senso. Se, infatti, la dialettica non è sufficiente all'intelligenza della totalità, si pone l'esigenza di una razionalità più ampia che in sé comprenda la stessa dialettica come lotta di classe. Ma, se questa esigenza vale, viene rovesciato un altro cardine del marxismo, quello per cui l'ideologia è strettamente condizionata dal corso storico. Non vogliamo con questo dare una versione semplicistica del pensiero di Marx ed Engels. Essi hanno senza dubbio affermato il valore attivo del pensiero e, anche quando condizionavano lo sviluppo ideologico a quello economico, non pensavano certo ad un rigoroso rapporto deterministico. In questo senso si può accettare la precisazione di Schlesinger: «gli interessi materiali influenzano la storia soltanto in quanto essi danno origine a certe idee che ispirano od ostacolano l'azione umana o, più spesso, provocano una revisione di concetti correnti» (p. 54). Quando, però, si voglia precisare il concetto di autonomia ideologica, il marxismo manifesta di nuovo un suo limite fondamentale. E si può ritenere che, se i marxisti dovessero accettare le precisazioni dello Schlesinger, dovrebbero di nuovo riproporsi il problema metafisico. Si prenda il caso della Rivoluzione francese.

Una rivoluzione è sempre rivoluzione di una parte, ma l'ideologia di una rivoluzione deve tendere ad una generalizzazione che vada oltre la parte o la classe. La libertà cui si richiamano gli oppositori dell'*ancien régime* sarà una particolare libertà, quella della classe rivoluzionaria, quella della borghesia in ascesa e del suo potere di commercio. Ma la borghesia da sola non potrebbe vincere, per farlo deve predicare al popolo un ideale di libertà tanto più ampio e tanto più inattuabile. «Per abbattere l'*ancien régime* — scrive Schlesinger — è necessario l'appoggio di masse più vaste di quelle che potranno trarre un profitto immediato dalle riforme compatibili con le condizioni oggettive o imposte dagli interessi della classe che dirige una rivoluzione democratico-borghese. Dei fini di portata limitata vengono generalizzati in un'Utopia, che è irrealizzabile nel presente e comporterà nel futuro conseguenze opposte agli interessi del nuovo gruppo dominante» (p. 62). Ma in questa prospettiva si può ancora affermare che le ideologie sono sostanzialmente determinate dalle condizioni sociali oggettive? Che senso ha quella generalizzazione cui si accenna? È una generalizzazione o, al contrario, è il richiamarsi di una particolare situazione sociale ad una dimensione universale e non puramente storica? Da quale punto di vista una classe oppressa potrebbe riconoscere la propria oppressione, se già non avesse coscienza della propria identità essenziale con la classe che la opprime? Se lo schiavo non si sentisse uguale in diritto al padrone, non gli si potrebbe ribellare. Dunque, egli si appella ad un ordine che trascende individui e classi. Quando l'attuazione della

Rivoluzione francese si rivelerà inferiore ai propri proclami ideologici, una nuova rivoluzione sarà pronta. Ma anche in questo caso, l'elemento propulsore ha una dimensione che trascende la determinata situazione storica. Deve riconoscerlo lo stesso Schlesinger quando afferma che la nuova contraddizione degli ordini sociali « può essere provocata dall'esistenza di qualche fattore comune (sia pure soltanto formale) tra le forze motrici di tutte le trasformazioni sociali in discussione; può anche essere provocata da qualche elemento comune agli ordini sociali che vengono attaccati nelle successive trasformazioni » (p. 82). Le conclusioni vengono di conseguenza. Ciò che un tempo veniva confinato nell'astrazione utopistica acquista ben altro valore e questo significa che ogni idea trascende l'immediato presente, e « che alcune idee trascendono non soltanto lo stadio attuale della società, ma anche quello che lo segue, e che nasce grazie all'aiuto di quelle idee » (p. 86).

Bisogna, dunque, riconoscere una trascendenza dell'uomo alla storia, una sua dimensione essenziale che è piuttosto fondamento e non risultato della dialettica sociale. Anche qui, sviluppato nel senso migliore, il marxismo viene ridotto nella propria parzialità, nella sua dimensione eminentemente sociologica. Ma, così, l'uomo è riaperto alla sua più ampia problematica: l'esigenza di una ricerca ontologica più comprensiva, la richiesta del discorso religioso ritornano con purificata esigenza.

In questa direzione, però, non vanno sottovalutate altre difficoltà anche e, vorrei dire, soprattutto dove il rigore scientifico vien meno in favore del pregiudizio o del partito preso. Nella stessa opera di Schlesinger, per esempio, quando si parla di religione non è difficile avvertire un brusco cedimento nella serietà e nell'informazione. Citerò, a titolo indicativo, un sol caso: « il Cattolicesimo moderno (diversamente dal cattolicesimo feudale, che costrinse Galileo alla ritrattazione), ha ben poche obiezioni contro la fisica moderna. Siccome non può mutare la sua concezione della Rivelazione, che è la sua stessa ragion d'essere, esso si tira d'impaccio con il vecchio espediente della duplice verità, per cui l'aspetto più popolare della verità è ridotto a ciò che altri definirebbero un mito. Ma i cattolici romani non sono gli unici dell'evo moderno che ritengano che questo mondo non può essere mantenuto nell'ordine dovuto senza miti, debitamente imposti ed accettati » (p. 88). Quale « cattolico romano » potrebbe riconoscersi in questa prospettiva? Chi parla di doppia verità a proposito della fisica biblica e non piuttosto di un linguaggio adeguato all'epoca in cui apparve, per nulla cogente dal punto di vista della scienza naturale? Per esempio, già Sant' Agostino indicava nei sei giorni della creazione un valore puramente didascalico e non scientifico. E chi, in tal senso, avrebbe bisogno di assicurare l'ordine religioso e sociale con « miti debitamente imposti ed accettati »?

VIRGILIO MELCHIORRE

MAURICE DUPUY, *La philosophie de Max Scheler. Son évolution et son unité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1959. Due volumi di complessive pp. 756.

IDEM, *La philosophie de la Religion chez Max Scheler*, Paris, Presses Universitaires de France, 1959. Un volume di pp. 282.

Mentre presso l'editore Francke di Berna si stanno ripubblicando tutte le opere di Scheler, il Dupuy ci offre una ricostruzione globale del pensiero di questo autore, considerato nei suoi temi fondamentali e nella curva della sua evoluzione. L'intento è anzitutto espositivo ed interpretativo più che critico, per cui, senza perdersi in confronti con i molteplici autori a cui Scheler si ispirò, e senza attardarsi in osservazioni critiche che non siano utili all'analisi, il Dupuy ci mette a contatto con tutta la vasta opera di Scheler, che ampiamente viene sunteggiata e citata nei due lavori. L'ordine di esposizione, pur rispettando le tappe fondamentali dello sviluppo del pensiero di Scheler, è sistematico. Una completa schedatura degli scritti dell'autore permette al Dupuy di vedere in sinossi i vari luoghi in cui egli ritorna sugli stessi concetti e di ordinare così in vari capitoli i motivi principali di un pensiero che si espresse in modo poco sistematico e spesso confuso. Sono lasciati da parte solo alcuni elementi marginali, anche se non privi di interesse, come gli studi sul pentimento, sul pudore, la sofferenza, il tragico ecc., nonché la sociologia e gli scritti occasionati da avvenimenti politici immediati.

Due motivi interpretativi accompagnano l'esposizione. Il primo è l'intento di mettere in particolare evidenza la tendenza oggettivistica e realistica che, in contrapposizione all'idealismo husserliano delle *Ideen*, anima la fenomenologia di Scheler (pp. 210-215; 263-269; 414; 540-541; 574; 590 ecc.), fino a definire questa come « ontologismo delle essenze » e « ontologismo della realtà » (p. 264). Il secondo è l'attenzione con cui sono sottolineati gli stretti rapporti che intercorrono fra la concezione scheleriana dell'atteggiamento fenomenologico e la critica che egli svolge contro il mondo moderno (pp. 195-205; 293-294), per cui la conversione fenomenologica, predicata da Scheler sul piano gnoseologico, da un lato suppone un profondo rinnovamento morale, e, dall'altro, contribuisce potentemente a realizzarlo. Se il primo motivo interpretativo ci pare un po' troppo accentuato e forse criticabile per non aver tenuto presente la distinzione fra significato gnoseologico e portata ontologica dell'oggettivismo scheleriano, il secondo motivo riesce a ravvivare singolarmente l'esposizione del Dupuy, che ci sa presentare le indagini fenomenologiche di Scheler in tutta la loro viva attualità, con particolare attenzione a quei temi essenziali, a cui la filosofia contemporanea è particolarmente sensibile.

La prima parte (pp. 7-97) esamina particolarmente i primi scritti di Scheler,