



### Comitato scientifico

Giuseppe Battelli - Università degli Studi di Trieste, Stefano Amadio - Università degli Studi di Trieste, Giliberto Capano - Università degli Studi di Bologna, Fabio Cossutta - Università degli Studi di Trieste, Marco Cossutta - Università degli Studi di Trieste, Giuseppe Longo - Università degli Studi di Trieste, Maurizio Manzin - Università degli Studi di Trento, Paolo Moro - Università degli Studi di Padova, Gisella Paoletti - Università degli Studi di Trieste, Marina Sbisà - Università degli Studi di Trieste, Roberto Scarciglia - Università degli Studi di Trieste, Valter Sergio - Università degli Studi di Trieste, Giacomo Todeschini - Università degli Studi di Trieste, Miriam Totis - Presidente dell'Ordine degli Assistenti Sociali del Friuli - Venezia Giulia

### Presentazione della collana *in/Tigor*

Nell'immaginario collettivo l'Università viene percepita, in prevalenza, come una istituzione e tutt'al più un luogo fisico. Andando oltre questa pur legittima e diffusa percezione, la chiave di volta per cogliere il senso della collana *in/Tigor* va piuttosto cercata nel significato originario del termine *università*: a lungo attivo nella lingua italiana per designare le corporazioni e, quindi, più modernamente declinabile come comunità indivisa di coloro che, pur con funzioni e competenze diverse, condividono l'arte (intesa quale attività/lavoro) dello studio.

Se la finalità operativa della collana è individuabile nella diffusione dei risultati di valide analisi scientifiche e dei frutti del migliore insegnamento e della più proficua collaborazione con le aree professionali dialoganti con la stessa *università*, il fondamento profondo della stessa sta nel voler proporsi come segno di una data concezione e conseguente sperimentazione di *università*. Quale?

La collana, lo suggerisce lo stesso nome, trova la propria simbolica collocazione nell'edificio di via Tigor. Ma ciò non va affatto inteso come riferimento esclusivo e negativamente identitario, bensì come 'luogo' che, se non nega le proprie concrete radici storiche, si apre e si offre in quanto *agorà virtuale* nella quale incontrare sia ciascuna delle specifiche comunità di studio e di lavoro che costituiscono l'insieme complessivo dell'Ateneo di Trieste e di altri Atenei, sia ciascuna delle aree professionali che operanti nella società civile dialogano con lo stesso mondo universitario.

In tal senso, e in un momento di drammatica messa in discussione dello stesso significato fondativo dell'*università*, e di insidiosa deriva verso deformanti declinazioni aziendaliste o tecnoburocratiche, questa *agorà* intende proporsi come spazio che - rivolgendosi a coloro che ancora credono al decisivo ruolo dell'università pubblica in quanto veicolo di scienza e conoscenza, crescita della formazione critica, educazione a una cittadinanza consapevole - invera l'inscindibile unità di studio, insegnamento, legame con la società civile, ribadendo con forza come né l'uno, né gli altri potrebbero esprimere integralmente la propria intrinseca potenzialità qualora, invece di realizzare un'armoniosa fusione, perseguissero l'obiettivo di uno sviluppo separato.

Ecco allora che la collana *in/Tigor* si concepisce come una *universitas* di persone liberamente accomunate dall'amore per la conoscenza e liberamente operanti, a prescindere e nel superamento di ogni predefinita cristallizzazione di ruoli, secondo i principi sopra delineati.



eISBN 978-88-8303-466-4

EUT - Edizioni Università di Trieste  
Via E. Weiss, 21 – 34128 Trieste  
<http://eut.units.it>

**LA FILOSOFIA DI MAX ADLER:  
DALLA DISPUTA SULLE SCIENZE  
ALLA FEDE NELLA REDENZIONE**

**GIORGIO RIDOLFI**



**Edizioni  
Università  
di Trieste**

# SOMMARIO

## 9 PREFERENZA

### CAPITOLO PRIMO

## 13 SULLA VITA, LE OPERE E LA FORTUNA DI MAX ADLER

### CAPITOLO SECONDO

## 41 IL RAPPORTO TRA CAUSALITÀ E TELEOLOGIA DA *KAUSALITÄT UND TELEOLOGIE IM STREITE UM DIE WISSENSCHAFT* (1904) A *DAS RÄTSEL DER GESELLSCHAFT* (1936)

§ 1. Delineazione dei compiti di una filosofia marxista nell'*Einleitung* a *Kausalität und Teleologie im Streite um die Wissenschaft* p. 41; § 2. La presa di posizione nei confronti della determinazione teleologica della scienza p. 46; § 3. Il primato dell'esperienza p. 57; § 4. La "coscienza in generale" e la sua vitalità p. 70; § 5. Critica della concezione teleologica di Rudolf Stammler. Il congiungimento teoretico di causalità e teleologia p. 88; § 6. Il compimento della distinzione tra scienze naturali e scienze sociali p. 104; § 7. Critica dello storicismo sombartiano p. 113.

### CAPITOLO TERZO

## 121 GLI STUDI ADLERIANI SULLA NASCITA DELLA DOTTRINA MARXIANA DALLA FILOSOFIA CLASSICA TEDESCA

§ 1. L'interpretazione "antimaterialistica" delle dottrine marxiane p. 123; § 2. Kant e Fichte "apripista" del marxismo p. 130; § 3. Il significato socialista dell'Unico stirneriano p. 147; § 4. La rielaborazione dell'eredità hegeliana nel congiungimento tra concezione materialistica e concezione dialettica della storia p. 159; § 5. Confronto critico con il materialismo dialettico di Plechanov p. 170; § 6. Il valore e i limiti dell'empiriocriticismo di Ernst Mach in relazione al marxismo p. 178.

CAPITOLO QUARTO

193 L'INTERPRETAZIONE ADLERIANA DELLA  
CONCEZIONE MATERIALISTICA DELLA STORIA  
E I SUOI ESITI RELIGIOSI

§ 1. Individuale e sociale nella concezione materialistica della storia p. 193;  
§ 2. Compimento della critica alla filosofia stammleriana p. 210; § 3. Il problema dell'etica. Confronto con le posizioni di Karl Kautsky p. 218; § 4. Confronto con le dottrine etiche e religiose di Kant. La fede come vertice della filosofia adleriana p. 225.

251 RIFLESSIONI CONCLUSIVE

277 BIBLIOGRAFIA





## PREFAZIONE

*L'argomento scelto per questo lavoro, il pensiero del marxista austriaco Max Adler, viene trattato nella pagine che seguono da un punto di vista particolare, poiché tali pagine non si occupano, almeno in prima istanza, di filosofia politica. Il fatto che una problematica politica emerga a ogni pie' sospinto dalla nostra discussione – e parlando di un pensatore marxista sarebbe difficile pensare il contrario –, non deve infatti portare a distogliere lo sguardo da ciò che in primo luogo attira il nostro interesse nei riguardi della speculazione adleriana: il suo privilegiare cioè l'emergenza di una dimensione antropologica nella storia, in ragione della quale la concezione materialistica rappresenterebbe soprattutto un'irrinunciabile acquisizione metodologica, volta alla chiarificazione di quella che, per usare le parole di Max Scheler, è la posizione dell'uomo nel cosmo. Ciò che Adler cerca di ritrovare nei suoi scritti di valore più speculativo è così la possibilità della conciliazione e della valorizzazione dei due fondamentali versanti della dottrina marxiana e dell'interpretazione che di essa è stata fornita: la ricerca della puntualità del dato scientifico, tanto naturale quanto sociale, che conceda il più attendibile valore prognostico alle speranze e alle azioni del proletariato e dei suoi capi, e il riconoscimento imprescindibile di come tale dato scientifico non significhi nulla se lo si considera al di là del suo concreto passare nelle menti degli uomini (meglio: degli individui) e del suo cosciente incarnarsi nelle loro azioni. Le domande che un tale plesso di significati porta alla luce non riguardano pertanto, come si cercherà di spiegare, solamente le problematiche più proprie del marxismo, sistema che, all'epoca di Adler, cominciava a mostrare le sue incongruenze teoriche e pratiche, bensì in*

*qualche modo anche quelle contraddizioni di fondo che, a cavallo tra il XIX e il XX secolo, alcuni autori, in primo luogo Dilthey e Simmel, avevano rinvenuto all'interno dello stesso discorso filosofico.*

*La parte fondamentale della nostra discussione verterà quindi sul problema della scelta tra lo stringente determinismo economico e la libertà dei singoli, o, in alternativa, su quello della loro conciliazione, problemi che vengono percepiti da Adler come gli ostacoli fondamentali che avevano impedito fino al suo tempo al marxismo, strutturato dal suo fondatore prevalentemente come semplice dottrina economica e non come Weltanschauung, di costituirsi anche come un coerente sistema filosofico. Alla luce di tali esigenze, l'ipotesi interpretativa che in questo scritto sarà accreditata come la più rispondente alle intenzioni del filosofo austriaco, e come quella che permette di individuare un miglior filo conduttore nella lettura delle sue opere maggiormente speculative, consiste nel ritenere nei fatti il pensiero adleriano un sistema monistico che coordina un'apparente svalutazione degli uomini a meri "strumenti" della natura e dell'economia, con una reale esaltazione di essi in qualità di esseri viventi e senzienti, che si riconoscono parte di un Tutto significativo. Attraversando così un percorso che è di filosofia prima teoretica e poi morale, si vedrà come la speculazione adleriana approderà, se non alla fondazione di una vera e propria filosofia della religione, quantomeno alla messa in questione del problema metafisico in relazione all'esistenza degli uomini sulla terra.*

*Essenziale per arrivare a tale conclusione – e questo è un altro punto fondamentale della ricerca – è poi la delineazione della posizione che Adler fa assumere al marxismo all'interno della storia della filosofia, scoprendo le sue inconsapevoli similitudini con il formalismo trascendentale kantiano, fino al punto da far completamente riassorbire nella sfera spirituale tutti i contenuti materiali della scienza marxista.*

*Di conseguenza, il capitolo che apre il lavoro, incentrato sulla vita, l'opera e la fortuna di Max Adler, funge da introduzione per i successivi tre capitoli, che rappresentano il cuore della ricerca e in cui vengono discusse le peculiarità del pensiero adleriano. Questi capitoli hanno un andamento prevalentemente descrittivo, poiché abbiamo ritenuto che le sezioni in cui, per una questione di ordine espositivo, la filosofia adleriana deve essere divisa, non posseggano un'autonomia tale da poter essere discusse senza considerare allo stesso tempo l'unità teoretica alla quale rimandano. Ci sarà quindi un capitolo finale in cui, accanto alla delineazione dell'eredità adleriana e dell'influenza che essa ha esercitato, o*

*avrebbe potuto esercitare, sulla filosofia marxista posteriore, si discuterà su quali siano gli indiscutibili meriti che debbono essere ascritti ad Adler e alla sua dottrina, spesso ingiustamente sottovalutata o ignorata. Non si taceranno tuttavia al contempo i limiti contro i quali essa si trova costantemente a incorrere, siano essi relativi alla ristrettezza dell'orizzonte speculativo del filosofo austriaco, alla limitatezza di una dottrina, come quella marxiana, sviluppatasi più come scienza che come sistema filosofico, oppure infine, più generalmente, alla limitatezza intrinseca a qualunque filosofia che, riprendendo una distinzione kantiana, aspiri a una sistematicità costitutiva, anziché semplicemente regolativa.*



CAPITOLO PRIMO  
SULLA VITA, LE OPERE E LA FORTUNA  
DI MAX ADLER

L'attività filosofica e politica di Max Adler si è svolta, fino al termine del primo conflitto mondiale, nell'ampia compagine plurinazionale dello stato asburgico e successivamente, dopo il crollo di essa, in maniera prevalente nel più ristretto ambiente della Repubblica dell'Austria tedesca. Questo sia detto ovviamente senza dimenticare come al centro tanto del grande impero quanto della piccola repubblica rimanesse la città di Vienna, la metropoli degli innumerevoli fermenti culturali e degli innovativi esperimenti sociali, in cui Adler nacque il 15 gennaio 1873 e in cui visse fino alla morte, avvenuta il 28 giugno 1937. Tentare di descrivere cosa abbiano rappresentato, non solo per Adler, ma per l'intera cultura moderna la Vienna imperiale del cambio di secolo e la Vienna socialista degli anni venti, la cosiddetta "Vienna rossa", sarebbe impresa difficile e richiederebbe senz'altro più di un volume; a noi basti citare brevemente la particolare *Stimmung* che si esprime nelle grandi creazioni artistiche, letterarie e architettoniche del periodo, e al contempo il grande filone scientifico ed epistemologico che, parallelamente all'apparire di questa *Stimmung*, si sviluppò, senza segnare necessariamente con essa un insanabile contrasto, come starebbe a dimostrare la figura che è stata eletta a simbolo di questa stagione, ossia quella di Ludwig Wittgenstein. A partire da questi brevi rimandi non sarà poi difficile comprendere come entrambi questi

fattori concorrano a far sorgere l'esigenza adleriana di far convergere le dottrine di Kant e di Marx verso una concezione economico-scientifica che non rinunci tuttavia, da un punto di vista filosofico, a comprendersi come un radicale umanesimo.

L'apparente stagnazione sociale e politica nel lunghissimo regno di Francesco Giuseppe I, che si estende dal 1848 fino alla sua morte nel 1916, non rappresenta, a ragion veduta, nient'altro che la maschera dietro la quale l'immenso apparato burocratico dell'impero cercava di nascondere e, dove possibile, di sublimare gli squilibri che si facevano sempre più pericolosi tra i privilegi della nobiltà e dell'aristocrazia terriera e la situazione della grande e piccola borghesia e del proletariato, sostenuto dalla forza di una socialdemocrazia in continua ascesa, alla quale solo la mancanza del suffragio universale aveva impedito per lungo tempo la definitiva consacrazione; e ciò nell'ambito dei conflitti tra le varie nazionalità che componevano l'Impero, e in una situazione di politica estera in cui il secolare predominio asburgico nell'Europa centrale aveva perso qualunque significato di fronte all'emergere della Germania bismarckiana e guglielmina. Ed è in ragione di ciò che si può spiegare il passaggio, dal punto di vista artistico, da forme classiche a creazioni che inequivocabilmente tradiscono l'esistenza di una crisi latente nel tessuto societario della monarchia danubiana. Il movimento della Secessione che, con Gustav Klimt, rappresenta nell'arte figurativa un atto di rottura con gli stilemi del classicismo di Hans Makart e, con Otto Wagner, va oltre la tradizione architettonica viennese, la lotta di Adolf Loos contro l'ornamento architettonico, che rappresenta una rottura tanto con la tradizione quanto con la Secessione, il trapasso in ambito musicale, sulla scorta delle innovazioni di Gustav Mahler, dalla composizione classica a quella atonale di Schönberg, Berg e Webern; tutti questi sono fenomeni che devono essere necessariamente ricondotti a un medesimo disagio espressivo. Ma è soprattutto in letteratura che tale crisi si manifesta quando si compie il passaggio definitivo dalla staticità della poetica del mondo *Biedermeier* alla comprensione della complessità e della frammentarietà dell'esistente, in ragione delle quali l'uomo, un insieme di frammenti anch'esso, non trova più le parole in grado di esprimere alcunché. Gli esempi più classici di tale nuova consapevolezza poetica, in cui, come scrive Massimo Cacciari, «nulla si "rivela" se non la "insalva-

bilità” dell’io»<sup>1</sup>, sono il celebre *Brief* di Hugo von Hofmannsthal, in cui l’autore, famoso fin da giovanissimo per la limpidezza della sua poesia, sembra voler annunciare la rinuncia ad ogni attività letteraria, salvo poi intendere un’effettiva conversione ai temi delle opere più “problematiche” della maturità, e il capolavoro di Robert Musil *L’uomo senza qualità*, il cui senso si esprime già a partire dal titolo<sup>2</sup>. Vedremo come questa instabilità dell’Io individuale, tema eminentemente kantiano, acquisti un’enorme risonanza nell’ambito della speculazione adleriana.

Proprio Musil può indicare il punto di passaggio dalla letteratura all’elaborazione filosofico-scientifica e l’intima connessione che, nell’ambiente che si sta descrivendo, sussisteva tra di esse, in quanto egli fu negli anni universitari uno studioso delle teorie di Ernst Mach, ossia di colui che in quegli anni rappresentava la massima autorità viennese nella scienza e nell’epistemologia, e si trovò a lungo indeciso su quale delle due carriere, letteraria o scientifica, volesse intraprendere, trovandosi poi

---

1 M. Cacciari, *Dallo Steinhof. Prospettive viennesi del primo Novecento*, seconda edizione, Adelphi, Milano 2005, p. 11. Cfr. anche, sull’ambiente culturale viennese a cavallo tra i due secoli e sui suoi legami con la situazione politica e sociale, C. E. Schorske, *Fin de siècle Vienna: politics and culture*, Weidenfeld and Nicolson, London 1979 (trad. it. di R. Mainardi, *Vienna fin de siècle: politica e cultura*, Bompiani, Milano 1981).

2 Il significato del titolo tedesco del romanzo di Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, vuole indicare come il protagonista Ulrich non senta nulla che gli sia proprio (*eigen*) e come quindi, in definitiva, non possa dire “una parola chiara su sé stesso”. Il titolo usato per la traduzione italiana non solo nasconde le intenzioni dell’autore, per chiarire le quali sarebbe stato più utile usare il termine “proprietà”, ma rischia di essere fuorviante, conferendo al titolo una certa sfumatura negativa. Oltre alle opere di Musil e a quelle di Hofmannsthal presentano una medesima visione poetica anche quelle di altri autori di ambiente asburgico o viennese quali ad esempio Rainer Maria Rilke, Arthur Schnitzler, Hermann Broch e Joseph Roth; da non dimenticare è poi l’opera di polemist e di scrittore dell’autore viennese *par excellence* Karl Kraus, per quanto egli non fosse nato a Vienna. Un discorso a parte meriterebbe poi forse l’opera poetica del salisburghese Georg Trakl, a cui Martin Heidegger ha dedicato una famoso saggio (*Georg Trakl. Eine Erörterung seines Gedichtes*, in „Merkur”. 1953, pp. 226-58 [trad. it. di A. Caracciolo e M. C. Perotti, *Il linguaggio della poesia. Il luogo del poema di Georg Trakl*, in M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1973, pp. 45-81]). Cfr., sulla letteratura austriaca, C. Magris, *Il mito asburgico nella letteratura austriaca moderna*, Einaudi, Torino 1963 e L. Mittner, *Storia della letteratura tedesca*, parte III: *Dal realismo alla sperimentazione: (1820-1970)*, volume 2: *Dal fine secolo alla sperimentazione: (1890-1970)*, Einaudi, Torino 1971.

in definitiva a interpretare l'una per mezzo dell'altra<sup>3</sup>. Mach, che ebbe molto successo in ambienti marxisti, ma che basti pensare al Lenin di *Materialismo ed empiriocriticismo* (1908)- si attirò dagli stessi critiche altrettanto feroci, riteneva in sostanza di poter dissolvere tutte le ipostatizzazioni metafisiche che dalla filosofia erano passate alla scienza, come ad esempio l'Io e la Cosa, e di poterle ridurre ai loro più semplici elementi costitutivi, che nella sua dottrina dell'esperienza pura non erano altro che le sensazioni. A partire da esigenze simili l'empirismo logico dei rappresentanti del circolo di Vienna tenterà una riduzione fiscalista di tutto l'esistente, che prenderà con Otto Neurath, ministro nel 1919 della Repubblica sovietica bavarese, una curvatura socialista di stampo materialista-plechanoviano; tale riduzione tuttavia sarà infirmata dall'accento implicitamente etico che, sulla scorta dei medesimi principi, Ludwig Wittgenstein volle conferire all'analisi del linguaggio messa in atto nel suo *Tractatus logico-philosophicus*<sup>4</sup>.

Un discorso a parte merita infine la psicoanalisi, la dottrina che rappresenta in maniera più emblematica sia il senso di crisi immanente al periodo storico che si sta trattando, sia l'intrecciarsi in esso di significati spirituali e materiali. Anche se essa nasce come scienza "borghese" per eccellenza, e soprattutto come scienza rivolta a un ambiente sessuofobico come quello della borghesia viennese di inizio secolo<sup>5</sup>, non può sfuggire, anche al di là dell'utilizzazione che del freudismo è stata fatta da tanti marxisti successori di Max Adler, né la profonda vicinanza che

---

3 Si prenda in considerazione la dissertazione scritta da Musil al termine dei suoi studi di filosofia e discussa all'università di Berlino il 14 marzo del 1908, *Beitrag zur Beurteilung der Lehren Machs* (trad. it. di M. Montinari, *Sulle teorie di Mach*, Adelphi, Milano 1973); essa, pur riconoscendo i meriti di Mach, è fortemente critica nei confronti delle sue conclusioni epistemologiche.

4 Non possiamo chiaramente addentrarci in questo luogo nella problematica del significato dell'opera wittgensteiniana, sui suoi rapporti con la cultura del tempo e sulla sua enorme influenza. Rimandiamo pertanto all'ormai classico A. Janik- S. Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*, Simon and Schuster, New York 1973 (trad. it. di U. Giacobini, *La grande Vienna*, Garzanti, Milano 1975), opera d'altra parte fondamentale per l'estensione di queste note iniziali.

5 Cfr. sul tema della repressione sessuale nella società asburgica, e in generale sull'ambiente sociale e intellettuale di tale società, i primi capitoli della celebre autobiografia di S. Zweig, *Die Welt von Gestern. Erinnerungen eines Europäers*, Bermann-Fischer, Stockholm 1942 (trad. it. di G. Picconi, *Il mondo di ieri. Ricordi di un europeo*, De Carlo, Roma 1945). Da non dimenticare è poi come in ambiente viennese sia sorta una delle opere più famose sulla teoria sessuale, ossia *Sesso e carattere* (1903) di Otto Weininger.



Freud stesso sentiva tra le sue dottrine e la concezione materialistica della storia, né il fatto che quello dell'igiene psicologica e sessuale fosse avvertito come un problema proprio anche della classe proletaria. Dopotutto, fino alla disillusione dovuta al comportamento dei suoi capi nei frangenti della prima guerra mondiale, Alfred Adler, uno dei primi e più celebri allievi della scuola freudiana, fu un convinto militante della socialdemocrazia austriaca<sup>6</sup>.

Il partito socialdemocratico austriaco, che espresse per la prima volta con chiarezza i propri ideali e gli obiettivi del proletariato nel manifesto di Hainfeld del 1889, era un'organizzazione sorta in corrispondenza di quella affine tedesca, che tuttavia presentava rispetto ad essa, accanto a forti analogie, anche ben distinte peculiarità. La prima e fondamentale di esse riguardava la strutturazione del partito che, inserendosi all'interno di una compagine statale plurinazionale, non era teoricamente in grado di esprimersi sempre in maniera univoca: teoricamente, perché nei fatti la struttura del partito si coagulò intorno alla figura del suo fondatore Viktor Adler (1852-1918), una specie di padre-padrone amato e rispettato da tutti, assumendo caratteristiche manifestamente germanocentriche che, col passare del tempo, finirono per irritare gli appartenenti agli altri gruppi etnici dell'Impero, in primo luogo i cechi. Come nel partito tedesco, quindi, l'unità veniva posta continuamente al di sopra dei contrasti, con la differenza che, mentre in Germania si trovavano a convivere pacificamente l'ortodossia politica di August Bebel e Wilhelm Liebknecht e quella teorica di Karl Kautsky con tutte le opinioni a esse contrarie, in primo luogo quelle di Bernstein, in Austria era la portata stessa di questi conflitti, che, nel caso di Max Adler, acquisitarono sempre maggiore rilevanza, a essere costantemente ridimensionata e ricondotta surrettiziamente a una comune, benché problematica, osservanza marxista. In entrambi i partiti comunque rendeva possibile il perpetuarsi di tale unità, almeno fino alla prima guerra mondiale, l'intima commistione che si era prodotta in essi tra un radicalismo rivoluzionario di facciata e, nell'azione politica, un più o meno nascosto attendismo riformista, un chiaro simbolo di una strutturale impreparazione alle reali dinamiche societarie, e che portava tra le altre cose spesso con sé una vasta gamma di sentimenti certamente estranei al socialismo,

---

6 Cfr. M. D'Abbiero, *Per una teoria del soggetto: marxismo e psicoanalisi. Dibattiti fra marxisti mitteleuropei sul "fattore soggettivo" e sulla psicoanalisi. 1900-1933*, Guida editori, Napoli 1984, pp. 157-222. Cfr. anche la nota 9.

come ad esempio, per quanto riguarda gli austriaci, un certo nazionalismo filo-asburgico, quando non direttamente pangermanista. Sarà così che entrambi i partiti si troveranno in maggioranza, con ragioni più o meno plausibili, ad appoggiare la guerra (i tedeschi lo fecero addirittura formalmente in parlamento), a diffidare della deriva bolscevica in Russia, a trovarsi in difficoltà all'interno delle istituzioni delle neonate repubbliche (in maggior modo gli austriaci), a non comprendere, e forse a sottovalutare, la violenza dell'ondata fascista e nazionalsocialista e ad esserne infine sommersi<sup>7</sup>.

A parte Viktor Adler, che fu solo un grande organizzatore ma mai un teorico, la socialdemocrazia austriaca si fregiò di figure di tutto rilievo. Da un punto di vista politico non possono essere dimenticati gli artefici, in primo luogo i borgomastri Jakob Reumann (1853-1925) e soprattutto Karl Seitz (1859-1950), di quel "miracolo" di riformismo sociale, per quanto in larga parte effimero, che fu la già citata "Vienna rossa", con i suoi avanzatissimi programmi di edilizia popolare e di tassazione redistributiva. Da un punto di vista teorico, oltre quella di Max Adler, basta citare le figure di Karl Renner (1870-1950), di Otto Bauer (1881-1938), di Rudolf Hilferding (1877-1941) e di Friedrich Adler (1879-1960), figlio di Viktor. Se però Hilferding, fondamentale nella storia del marxismo per l'attualizzazione delle sue dottrine economiche messa in atto nell'opera *Il capitale finanziario*, appartiene sostanzialmente più alla storia della socialdemocrazia tedesca, e Friedrich Adler, ricordato soprattutto per uno studio sui rapporti tra il marxismo e il pensiero di Ernst Mach e per alcuni suoi clamorosi gesti politici, appare una figura teoreticamente di secondo piano, sono Renner, Bauer e Max Adler a rappresentare il cuore di quella scuola marxista viennese che va comunemente sotto il nome, ideato dal pubblicista socialista americano Louis Boudhor, di "austromarxismo".

In una schematizzazione sintetica, ma non priva di valore, che si è spesso ripetuta, Renner è stato indicato come il rappresentante della destra dell'austromarxismo, nella misura in cui Bauer rappresenterebbe, secondo la sua stessa definizione, il tradizionale "centro marxista" e

---

<sup>7</sup> Cfr., sulla storia del movimento socialdemocratico tedesco e austriaco, G. D. H. Cole, *A history of socialist thought*, Macmillan, London 1953-1958 (trad. it. di L. Bernardi, M. Lucioni Diemoz, L. Biocca Marghieri, P. Basevi, L. Trevisani e G. Veneziani, *Storia del pensiero socialista*, 8 voll., Laterza, Bari 1967-8). Cfr. anche, sul cripto-revisionismo della socialdemocrazia tedesca, E. Matthias, *Kautsky und der Kautskyanismus*, in I. Fetcher (hrsg.), *Marxismusstudien*, Zweite Folge, J. C. B. Mohr, Tübingen 1957, pp. 151-97 (trad. it. di E. Tota, *Kautsky e il kautskismo*, De Donato, Bari 1971).

Adler, il più eclettico, nonché il più idealista, dei tre, incarnerebbe una sinistra più o meno rivoluzionaria. Certamente la definizione di “marxista di destra” si attaglia bene a un uomo di stato quale fu Karl Renner, primo cancelliere della repubblica austriaca e, dopo la seconda guerra mondiale, primo presidente di essa; egli, messi ben presto da parte, salvo alcune “romantiche” reviviscenze, gli orpelli del rivoluzionarismo marxista, sostenne posizioni sempre più apertamente riformiste, a partire dal tentativo di salvare lo stato asburgico mediante una sua ristrutturazione federalista, e, pur non avendo cura di prendere le distanze dalla banalità del meccanicismo economico, si avvicinò gradualmente alle posizioni del positivismo giuridico di Hans Kelsen. Anche Bauer, che, dopo la morte nel 1918 di Viktor Adler, assunse il comando del partito, fu d’altra parte per un certo periodo un sostenitore della riformabilità dell’impero, e anzi, al di là del suo proclamato internazionalismo, difese l’ingresso nella prima guerra mondiale anche con toni che, più che nazionalisti, potrebbero essere definiti chauvinisti; tra l’altro, appellandosi a motivazioni di ordine economico, sostenne dopo il conflitto la necessità dell’*Anschluss* dell’Austria tedesca con la Germania<sup>8</sup>. Questo, secondo l’autorevole parere di Norbert Leser, fu il risultato della forte carica idealista che Bauer sentiva agire dentro di sé e che solo a fatica gli consentì, una volta assunte posizioni di responsabilità, di riaffermare l’algido realismo proprio dello scienziato marxista contro la sua giovanile accettazione di un socialismo mediato dalle categorie etiche kantiane. L’attività politica di Bauer negli anni venti fu quindi volta alla costante riaffermazione della stabilità, ma anche della staticità, dell’ortodossia del “centro marxista”, sia contro le deviazioni revisionistiche, sia contro il precipitoso attivismo della sinistra del partito, sia infine contro l’“ottusità” dell’“eresia” bolscevica<sup>9</sup>.

---

8 Cfr., per quanto riguarda la trattazione da parte di Renner e di Bauer della questione nazionale e dei suoi possibili significati per il movimento socialista, A. Agnelli, *Questione nazionale e socialismo*, Il Mulino, Bologna 1969.

9 Cfr., in generale sulle figure di Renner e di Bauer, N. Leser, *Zwischen Reformismus und Bolschewismus. Der Austromarxismus als Theorie und Praxis*, Europa Verlag, Wien-Frankfurt-Zürich, 1968 (trad. it. parziale di G. Bonacchi e C. Buttazzi, *Teoria e prassi dell’austromarxismo*, Mondo operaio-Edizioni Avanti!, Roma 1979); sulle interpretazioni del kantismo e del marxismo all’interno della socialdemocrazia austriaca, A. Pfabigan, *Die Rezeption der Marxschen Methode im austromarxismus*, in „Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft“, 6 (1977), pp. 39-53; sulla storia politica e ideologica dell’austromarxismo, G. Marramao, *Austromarxismo e socialismo di sinistra*

Max Adler, a differenza di Renner e di Bauer, fu in primo luogo e sostanzialmente un filosofo, e, si noti bene, non un filosofo politico, come sarebbe lecito aspettarsi da un marxista, bensì in definitiva un filosofo morale che aveva come principale preoccupazione quella di comprendere quale potesse essere il significato dell'uomo e della sua esistenza nell'ambito di quel determinismo economicistico marxista, a cui egli non smise d'altra parte mai di richiamarsi. Questo particolare modo di rapportarsi ai problemi del proletariato, insieme all'acuirsi del suo radicalismo politico, contribuì a far sì che molti militanti percepissero Adler come una specie di corpo estraneo all'interno del partito, e fu alla base della sua progressiva emarginazione. I resoconti biografici sulla figura di Max Adler sono piuttosto unanimi nel descrivere la tranquillità di un'esistenza svoltasi interamente a Vienna e divisa tra l'attività politica, lo studio e l'insegnamento, senza essere segnata da particolari avvenimenti; il fatto che egli abbia attraversato alcuni periodi fondamentali della storia austriaca e mondiale, come la guerra del '14-'18, il crollo della duplice monarchia, la fondazione della prima Repubblica, il governo Seipel e la progressiva deriva clericofascista (il cosiddetto

---

*tra le due guerre*, La Pietra, Milano 1977, e il saggio *La Vienna di Wittgenstein e la Vienna di Bauer*, contenuto in *Dopo il Leviatano. Individuo e comunità*, Bollati Boringhieri, Torino 2000 e N. Leser, *È morto l'austro-marxismo? Bilancio di una concezione politica*, in "Dialoghi del XX", anno I, vol. 2, Il Saggiatore, Milano 1967, pp. 152-90. Interessante e originale è anche l'interpretazione della storia dell'austromarxismo alla luce della teoria psicanalitica svolta in M. E. Blum, *The Austro-Marxists. 1890-1918. A Psychobiographical Study*, The University Press of Kentucky, Lexington 1985. Blum cerca di interpretare il riformismo implicito nell'azione politica di Renner come il risultato di un trauma vissuto durante l'infanzia quando, a seguito di un rovescio finanziario del padre, la sua famiglia dovette abbandonare la casa d'abitazione: il Partito e lo Stato si sarebbero configurati quindi per Renner come una seconda casa, il cui possesso non doveva essere messo in dubbio da atti rivoluzionari. Egli poi analizza i continui cambiamenti di opinione politica di Otto Bauer, interpretandoli come un chiaro sintomo di una personalità isterica, anche alla luce dell'informazione, oggi disponibile, secondo la quale la paziente di Sigmund Freud conosciuta con il nome fittizio di Dora e rappresentante il prototipo della personalità isterica, non era altri che la sorella di Bauer, Ida. Infine Blum ha agio nell'interpretare una personalità nevrotica come quella di Friedrich Adler sulla base del complesso edipico, vedendo nel suo atto più clamoroso, quello dell'uccisione nel 1916 del primo ministro conte Stürgkh in segno di protesta contro la guerra sostenuta dal suo stesso partito (quindi, in primo luogo, dal padre), una chiara rivolta contro l'autorità dell'ingombrante genitore e una rivendicazione di autonomia all'interno del movimento operaio.

austrofascismo)<sup>10</sup>, sembra non aver mai toccato l'ordinato svolgersi della sua esistenza, se si fa eccezione per un breve periodo di carcere che egli, già vecchio e malato, e quindi impossibilitato a partecipare a qualsiasi manifestazione di dissenso, fu costretto a scontare, in quanto notorio sovversivo, dopo il colpo di stato di Dollfuss nel 1934. Nato nel secondo distretto viennese da una famiglia della piccola borghesia ebraica come secondo di tre figli, si avvicinò progressivamente al socialismo, dapprima per motivazioni sentimentali, poi con un atteggiamento sempre più scientifico di derivazione kautskiana, cominciando a rivolgersi appunto a Kautsky, con poco successo, per pubblicare i suoi primi contributi sulla "Neue Zeit"; studiò giurisprudenza all'Università di Vienna<sup>11</sup>, poiché tale facoltà, insieme a quella di medicina, era l'unica che permettesse un futuro lavorativo agli ebrei, ancora praticamente, se non più legalmente, esclusi dall'accesso a molte professioni<sup>12</sup>, e si avvicinò ai circoli socialisti universitari dove conobbe Karl Renner, con cui fu legato da una lunga amicizia, che si ruppe negli anni venti a causa di divergenze politiche; dopo la laurea si associò a un altro avvocato e aprì uno studio legale nel quartiere popolare di Floridsdorf, ma svolse senza passione la sua professione che rimase sempre per lui solo un mezzo di sostentamento, a maggior ragione dopo che riuscì a ottenere, grazie anche all'aiuto dell'amico Hans Kelsen, una libera docenza all'Università di Vienna, che mantenne fino alla morte. Per quanto riguarda la vita privata, Adler ebbe una moglie, Jenny Herzmark, un medico originario di Riga, anch'ella coinvolta nel movimento socialista, e due figli, Lore, emigrata dopo l'*Anschluss* in Inghilterra, e Robert, emigrato negli Stati Uniti e divenuto eminente fisico, la cui opera risulta ora ben più conosciuta di quella del padre, essendo egli stato salutato, al momento della sua morte nel febbraio 2007, come l'inventore del telecomando. La famiglia, nella

---

10 Cfr., sulla storia austriaca, S. Vajda, *Felix Austria*, Verlag Carl Ueberreuter, Wien-Heidelberg 1980 (trad. it di L. Magliano e S. Vigezzi, *Storia dell'Austria*, Bompiani, Milano 1986).

11 Cfr., sull'ambiente universitario viennese frequentato da Adler e sui suoi rapporti con il kantismo, C. Möckel, *Sozial-Apriori: der Schlüssel zum Rätsel der Gesellschaft. Leben, Werk und Wirkung Max Adlers*, Peter Lang Verlag, Frankfurt a. M.-Berlin-Bern-New York-Paris-Wien 1993, pp. 3-8.

12 Cfr., sulle difficoltà incontrate da Adler in ambiente universitario per questioni razziali, M. Siegert, *Warum Max Adler nicht Ordinarius wurde*, in „Neues Forum. Zeitschrift für den Dialog“, Novembre/Dezember 1971, p. 30.

quale, secondo le parole della figlia raccolte in un'intervista da Alfred Pfabigan, pare regnasse più la reciproca stima che l'affetto, visse, fin quando fu possibile, nella casa di Josefstädterstrasse 43 nell'ottavo distretto viennese, dove ebbe tra l'altro come vicino il celebre matematico Kurt Gödel, e mantenne, cosa quantomeno singolare per la famiglia di un marxista, sempre i contatti con la comunità ebraica di appartenenza, tanto che Max Adler fu sepolto nell'*Israelitische Abteilung* del cimitero centrale di Vienna, dove tuttora riposa, dopo una regolare cerimonia religiosa. Molto di più sulla vita privata di Adler non si conosce, e anzi, come lamenta il suo biografo Pfabigan, anche i pochi resoconti che ci sono giunti sulla sua personalità e sul suo carattere risultano spesso essere contraddittori<sup>13</sup>.

La vita di Max Adler si sostanzia così in definitiva negli scritti di carattere sia filosofico che politico, i quali rappresentano due campi ben distinti della sua opera e non sono sempre facilmente armonizzabili, poiché, come si mostrerà, inconciliabili si rivelano a tratti il rigido determinismo professato nella teoria filosofica e il volontarismo, non scevro di possenti venature etiche, dell'azione politica. Inoltre, a differenza degli

---

13 Cfr. A. Pfabigan, *Max Adler. Eine politische Biographie*, Campus Verlag, Frankfurt-New York, 1982, pp. 44-5. Molto si è discusso sulla presunta religiosità di Max Adler, ma è stato fatto notare allo stesso tempo da più parti come l'episodio del funerale religioso sia da ascrivere più che a un mantenimento delle fede ebraica, a un atto di solidarietà nei confronti dei correligionari che già vedevano avanzare anche in Austria il pericolo hitleriano. È difficile tuttavia dissentire nella sostanza, quando Norbert Leser mette in evidenza i significati metafisici insiti nel pensiero adleriano e individua uno dei segni della sensibilità adleriana per la religione nella datazione dell'opera *Das Rätsel der Gesellschaft* che recita "Pasqua 1936". Ed è difficile soprattutto ignorare quanto scrive Otto Bauer nel necrologio dedicato all'amico: «Max Adler ha lottato per tutta la vita con il problema della morte. Per lui era insopportabile il pensiero che uno spirito ricco e creativo potesse essere annullato attraverso il cieco caso che distrugge l'organismo. Questa era certamente la radice personale del suo abbandonarsi alla filosofia di Kant: se spazio e tempo non sono altro che nostre rappresentazioni, alle quali non può corrispondere nulla nel regno per noi sconosciuto della cosa in sé, non ci possiamo di conseguenza rappresentare, per colmare un'esigenza del nostro animo, al di là della nostra esperienza, un regno della vita senza spazio e senza tempo, cioè eterno, dello spirito? Io, [che sono stato] in giovinezza suo allievo nella filosofia, sono diventato per la prima volta diffidente nei confronti del suo kantismo e di Kant in generale, quando scoprii in un colloquio amichevole che la critica della conoscenza doveva assicurargli lo spazio per la soddisfazione di un bisogno metafisico, di un bisogno religioso, in corrispondenza del rifiuto di tutti i sistemi religiosi tramandati» (O. Bauer, *Max Adler. Ein Beitrag zur Geschichte des "Austromarxismus"*, „Der Kampf“, Prager Auslegung, IV. Jg. [1937], p. 302).

scritti politici, che evidenziano un continuo lavoro di ripensamento critico, gli scritti sulla problematiche neokantiane, sulla concezione materialistica della storia e quelli di filosofia morale presentano una notevole costanza dottrinale che giunge dalla prima opera del 1904 *Kausalität und Teleologie im Streite um die Wissenschaft* fino all'ultimo scritto *Das Rätsel der Gesellschaft* del 1936, che, a distanza di più di trent'anni, svolge sostanzialmente una semplice, per quanto fondamentale, opera di integrazione concettuale<sup>14</sup>. Tra questi due scritti si inserisce una vasta attività pubblicistica svolta sulle due più importanti tribune della socialdemocrazia austriaca, la rivista "Der Kampf" e il quotidiano "Arbeiter-Zeitung", e una serie di opere di argomento filosofico che saranno nominate e analizzate nel prosieguo del discorso. Per il momento, oltre le due già ricordate, basti citare le opere principali: la raccolta di scritti sui significati e le possibili applicazioni della concezione materialistica della storia *Marxistische Probleme* (1913), la rassegna di ritratti dei più importanti precursori del marxismo *Wegweiser* (1915), il fondamentale

---

14 Un tentativo di spiegare la differenza tra gli scritti filosofici e politici è messo in atto da Mark E. Blum su base psicanalitica, seguendo in primo luogo il ricordo di Otto Bauer, citato nella nota precedente. Alla luce dell'irrazionale pretesa di aver raggiunto in qualche modo l'immortalità tramite l'abbandonarsi alle forme trascendentali, si spiega, a giudizio di Blum, il fatto che Adler si sia fermato ai prolegomeni della sua dottrina, rimandando all'infinito l'opera che avrebbe reso chiaro come le forme della coscienza dovessero concretamente incarnarsi nella *Praxis* del proletariato. Adler può essere pertanto individuato secondo il tipo del *puer aeternus*, usando una terminologia propria della dottrina di Carl Gustav Jung; quest'ultimo riteneva infatti che «una persona è sana se, messa a confronto con la forza di un'idea che possiede validità collettiva, integra l'idea nelle forme esistenti della cultura che le corrisponde e non si identifica troppo strettamente con le origini dell'idea o con la sua importanza. Una nevrosi si sviluppa quando l'individuo usa l'energia dell'idea come una difesa contro lo sviluppo degli altri aspetti della sua vita psicobiologica. La strategia di difesa usa gli stessi processi psicodinamici di pensiero e di comportamento che si presentano nella comprensione da parte di Freud della psiconevrosi, cioè un abuso metaforico dell'idea, un iperintellettualismo e una tendenza a proiettare l'idea all'interno dell'ambiente come un simbolo degli aspetti non realizzati e dei conflitti nella vita di una persona. Il pensiero soffre e l'idea non è mai propriamente sviluppata» (*op. cit.*, 228-9. Si confronti più generalmente l'intera parte dedicata a Adler alle pp. 109-39). Il tipo del *puer aeternus*, dice Blum, può poi esprimersi sia mediante un'espansione ipertrofica della propria personalità, e questo è avvenuto in Friedrich Nietzsche che è andato sempre più identificandosi col suo modello ideale Zarathustra, sia, come vedremo accadere nel pensiero di Adler, mediante un'umiliazione del proprio Sé e lo scioglimento di qualsiasi velleità dell'Io singolo nell'impersonale corrente dell'appercezione trascendentale (coscienza in generale).

*Das Soziologische in Kants Erkenntnikritik* (1924) e l'opera sistematica *Lehrbuch der materialistischen Geschichtsauffassung* (1930 in due volumi, più un terzo, indicato come seconda parte del secondo volume, uscito postumo nel 1964). Lo scritto del 1924, che tuttavia, come racconta lo stesso Adler, era già stato in larga parte stampato prima della guerra, è un confronto con la dottrina kantiana del giudizio e un'analisi dei suoi rapporti con la problematica religiosa che, come vedremo, rappresenta la vera e propria chiave di volta dell'intero sistema adleriano.

Se quindi la discussione delle problematiche filosofiche viene rimandata ai prossimi capitoli, per concludere il presente non ci si può invece esimere dall'analizzare le più importanti opere adleriane di carattere strettamente politico e sociologico, e questo sia per avere un quadro più esaustivo della personalità adleriana, sia per poter fare maggiore chiarezza sugli eventuali rapporti tra la sua attività politica e quella filosofica<sup>15</sup>. Bisogna tuttavia innanzitutto considerare come, al contrario di

---

15 Esiste una bibliografia completa delle opere di e su Max Adler, curata da Hans Schroth in collaborazione con Herbert Exenberger, dal titolo *Max Adler: eine Bibliographie. 1873-1937* (Europa Verlag, Wien 1973), che è utile anche per comprendere la scarsa consistenza della letteratura secondaria sul pensatore austriaco, in special modo per quanto riguarda le problematiche più strettamente filosofiche. Alcune imprecisioni e dimenticanze di tale rassegna sono emendate dalla bibliografia posta in appendice all'opera di Alfred Pfabigan citata nella nota precedente, che presenta inoltre uno sguardo sugli inediti adleriani rinvenuti nel suo *Nachlass*. Di seguito vengono quindi riportati unicamente i riferimenti bibliografici delle opere di filosofia politica prese in considerazione nel presente capitolo: *Zur Revision des Parteiprogramms. I. Über den Wert eines sozialdemokratischen Parteiprogramms, II. Zum Kapitel: Verelendungstheorie*, in „Arbeiter-Zeitung”, 22. Oktober 1901, pp. 7-8; *Der Sozialismus und die Intellektuellen*, Wiener Volksbuchhandlung Ignaz Brand & Co., Wien 1910 (trad. it. di L. Melani, *Il socialismo e gli intellettuali*, De Donato, Bari 1974); *Demokratie und Rätssystem*, Wiener Volksbuchhandlung Ignaz Brand & Co., Wien 1919 (trad. it. di A. Chitarin, *Democrazia e consigli operai*, De Donato, Bari 1970); *Die Staatsauffassung des Marxismus. Ein Beitrag zur Unterscheidung von soziologischer und juristischer Methode*, in „Marx-Studien”, vol. IV./2, Wien 1922 (trad. it. di R. Racinaro e A. Di Cieri, *La concezione dello stato nel marxismo*, De Donato, Bari 1979); *Neue Menschen. Gedanken über sozialistische Erziehung*, E. Laub'sche Verlagsbuchhandlung, Berlin 1924 (trad. it. parziale di L. Melani, in *Il socialismo e gli intellettuali*, cit.); *Politische oder soziale Demokratie. Ein Beitrag zur sozialistischen Erziehung*, E. Laub'sche Verlagsbuchhandlung, Berlin 1926 (trad. it., *Democrazia politica e democrazia sociale*, Astrolabio, Roma 1945); *Unsere Stellung zu Sowjetrußland*, in AA. VV., *Unsere Stellung zu Sowjet-Russland*, Verlag der Marxistischen Verlagsgesellschaft, Berlin-Tempelhof 1932, pp. 157-89; *Links-Sozialismus. Notwendige Betrachtungen über Reformismus und revolutionären Sozialismus*, Druck- und Verlag „Graphia”, Karlsbad 1933 (trad. it. parziale di G. Bonacchi, in G. Marramao, *Austromarxismo*, cit., pp. 258-86).



Renner e di Bauer, nonché di Hilferding nella Repubblica di Weimar, Adler non abbia mai avuto grandi incarichi di responsabilità politica e non sia stato spesso altro che un delegato della minoranza di sinistra ai congressi del partito (finché, negli ultimi anni, non fu escluso anche da essi), che sosteneva i principi dell'ortodossia marxista e rivoluzionaria e che, al di là degli argomenti professati, veniva molte volte irriso per la sua oratoria eccessivamente pomposa<sup>16</sup>. La sua autorità all'interno del partito, quando veniva riconosciuta, si limitava sostanzialmente alle questioni teoriche o filosofiche, nell'ambito delle quali effettivamente aveva una competenza che non temeva confronti, e si può di conseguenza sostenere che uno dei suoi contributi più apprezzati sia stata la fondazione della rivista "Marx-Studien", nella quale apparvero, accanto al suo scritto sulla causalità e la teleologia, anche *Il capitale finanziario* di Hilferding, cofondatore e condirettore della rivista, e altri importanti scritti della scuola austromarxista.

L'esordio di Max Adler all'interno del partito fu tuttavia positivo e richiamò le lodi nientemeno che di un'autorità indiscussa della socialdemocrazia come Karl Kautsky, che vide, negli articoli che nel 1901 Adler scrisse contro la revisione del programma di Hainfeld, una puntuale eco delle critiche che egli aveva mosso a Bernstein. Adler, che, da un punto di vista teorico, si rifaceva senza dubbio all'inevitabilità scientifica della vittoria finale del proletariato, senza tuttavia indulgere negli accenti evolucionistico-darwiniani propri di Kautsky, contestò innanzitutto la prospettiva stessa della revisione, dichiarando che la precisione del programma difficilmente poteva essere migliorata, evitando allo stesso tempo di rendere quest'ultimo nient'altro che un commento alle modalità secondo le quali la situazione del proletariato si era evoluta negli ultimi dieci anni; circostanza questa che, secondo quanto una volta ebbe a scrivere Friedrich Engels, esprimeva nei fatti una sottovalutazione delle capacità analitiche del proletariato stesso, a cui il programma esclusivamente era rivolto. Ciò nondimeno il punto focale di tali articoli rimaneva la questione se fosse opportuno o meno che il programma fosse rivisto per poter meglio difendersi contro le sostanziali obiezioni mosse dal revisionismo alla dottrina marxista classica, tanto più per un partito,

---

16 Si pensi anche allo stile con il quale Adler scrive soprattutto nei primi decenni del novecento e che Tommaso La Rocca descrive nel modo seguente: «generalmente colorato di sovrabbondante aggettivazione, dal periodare ampio, architettonico, di solito prolisso e ridondante di particelle, avverbi, proposizioni incidentali» (T. La Rocca, *Prefazione a M. Adler, Religione e società*, Cadmo, Roma 1991, p. 6).

come quello austriaco, in cui tale revisionismo non aveva avuto molto successo. I principali problemi sollevati da Bernstein riguardavano la circostanza in virtù della quale la storia stessa si era incaricata di smentire la previsione marxiana di un progressivo impoverimento del proletariato (la cosiddetta “teoria dell’impoverimento”, *Verelendungstheorie*), poiché si poteva nei fatti dimostrare che il tenore di vita del proletariato si era negli ultimi anni notevolmente accresciuto, e il fatto che Marx e il marxismo si erano sempre troppo disinteressati del valore della volontà umana nel socialismo. Se la posizione adleriana su quest’ultimo problema, che già in questo primo scritto viene in questione, verrà discussa nel prossimo capitolo, in quanto rappresenta una parte centrale del nostro discorso, importante è discutere adesso la problematica dell’impoverimento. Certamente, dice Adler, i dati di fatto che propone Bernstein sono indiscutibili ma, al di là della questione se egli abbia ben interpretato le intenzioni del testo marx-engelsiano, che sembra in realtà parlare unicamente di un impoverimento solo relativo che si manifesterebbe come aumento dell’insicurezza sociale del proletariato, non sembra prendere in considerazione il fatto che neanche per il marxismo il proletariato è una massa inerte sulla quale il complesso economico agisce senza contrasti, bensì è un insieme di volontà, per quanto di volontà economicamente e causalmente guidate, che rispondono in maniera determinata a stimoli sociali altrettanto determinati: il miglioramento delle condizioni del proletariato non è conseguentemente altro che una prova del fatto che esso sta gradualmente vincendo la sua battaglia per il potere. Bernstein, che non comprende tutto questo, non può che interpretare, e rigettare, il marxismo come dottrina tendente verso una “teoria del crollo” (*Zusammenbruchstheorie*), ossia verso una teoria della speranza in un improvviso eclissarsi delle strutture della società capitalista, e rinchiudersi in una prassi politica attendista e opportunista che, limitandosi alle piccole problematiche della quotidianità del proletariato, toglie a quest’ultimo la consapevolezza del suo grande destino storico. Questa, di significato tattico, è la prima motivazione per rigettare qualunque accomodamento dell’ortodossia marxista del programma del 1889; l’altra, di significato teorico, riguarda la considerazione che, se, in ossequio all’ortodossia engelsiana, un programma deve essere una dichiarazione di principi e andare conseguentemente distinto da qualunque commento sulla situazione storica a cui si rivolge, la teoria marxiana dell’impoverimento, qualunque significato, assoluto o relativo, le si voglia attribuire, continua a presentare un grado di astratta applicabilità tale da non aver

bisogno di alcuna revisione. Con queste argomentazioni Max Adler riuscì in sostanza a convincere il congresso e soprattutto Viktor Adler, il quale d'altra parte, interessato com'era solo ai risvolti pratici della questione, aveva sempre sollecitato, per dare un colpo al cerchio (Kautsky) e uno alla botte (Bernstein), solo alcune modificazioni di carattere "estetico"; della revisione del programma non si parlerà più fino al congresso di Linz del 1926, occasione in cui anche Max Adler si inserirà tra i "revisionisti".

La discussione sulla revisione del programma rappresenta sicuramente il momento di massima influenza che Adler abbia avuto nel partito prima della guerra mondiale, e forse in generale. D'altra parte già lo scoppio del conflitto, al quale Adler non partecipò a causa dei suoi gravi problemi alla vista, vide la sinistra del partito in minoranza di fronte al fiorire di un più o meno dissimulato nazionalismo tra i ranghi della socialdemocrazia austriaca, alla quale, a differenza di quella tedesca, solo la già decretata chiusura del parlamento risparmiò l'onta della ratifica dei crediti di guerra. Adler, al quale tuttavia, secondo Pfabigan, non erano del tutto estranei sentimenti nazionalisti, si limitò durante questo periodo a una intensa attività pubblicistica, che sarà poi ricompresa in alcuni libri, e alla professione di un certo pacifismo democratico che tuttavia non dimenticava di richiamare anche i militanti socialdemocratici al dovere della difesa della patria<sup>17</sup>. La più grande prova ideologica alla quale la socialdemocrazia fu sottoposta fu però quella riguardante la posizione da prendere nei confronti della Rivoluzione russa del 1917 e della pretesa del partito bolscevico dell'Unione Sovietica, tramite la fondazione della Terza Internazionale, di ergersi a guida del proletariato mondiale. I socialdemocratici austriaci, soprattutto nella figura di Friedrich Adler, ebbero cura di non prendere posizione per nessuna delle due Internazionali, e anzi promossero la convocazione a Vienna di un organismo che le raggruppasse e tentasse una mediazione tra i loro programmi d'azione, che tuttavia fallì rapidamente, venendo tra l'altro

---

17 Cfr. G. Maccaroni, *Il pensiero politico di Max Adler*, Bibliotheca, Gaeta 1993, pp. 53-75, e R. Racinaro, *Introduzione a M. Adler, La concezione dello stato*, cit., pp. XII-XXX. Le raccolte degli articoli che Adler scrisse contro la guerra sono: *Prinzip oder Romantik! Sozialistische Betrachtungen zum Weltkriege*, Fränkische Verlagsanstalt, Nürnberg 1915; *Zwei Jahre...! Weltkriegsbetrachtungen eines Sozialisten*, Fränkische Verlagsanstalt, Nürnberg 1916; *Politik und Moral*, Verlag Naturwissenschaften, Leipzig 1918 (trad. it. di G. Maccaroni, *Politica e morale*, Bibliotheca, Gaeta 1996); *Klassenkampf gegen Völkerkampf! Marxistische Betrachtungen zum Weltkriege*, Musarion Verlag, München 1919.

bollata da Karl Radek col nomignolo canzonatorio di “Internazionale due e mezzo”. Ma è in ogni modo chiaro come questa posizione di neutralità, che fu sempre rivendicata dagli austromarxisti, nascondesse in realtà, anche dietro la dura scorza rivoluzionaria delle parole, la scelta abbastanza consapevole di un gradualismo riformista.

Esempio classico di questa mentalità è l’opuscolo adleriano del 1919 *Demokratie und Räteystem*. In esso il bolscevismo vittorioso è visto come una deviazione volontaristica dalla stretta trama economico-scientifica del marxismo, che, al di là della purezza di intenti, ha dimostrato, nella sua fretta di raggiungere il potere, di aver dovuto trasformare la dittatura del proletariato, da governo provvisorio della maggioranza sulla minoranza, nel governo difficilmente eliminabile di un’aristocrazia intellettuale che agisce, o crede di agire, per il bene dei lavoratori. Fin qui, espresso in una fraseologia di dottrinarismo rivoluzionario, il contrasto con il bolscevismo, che tuttavia potrebbe essere mitigato dalla valorizzazione del sistema dei consigli che, nato in una situazione di debolezza del sindacato e del partito come quella russa, aveva avuto viceversa, secondo Adler, il merito di democratizzare e semplificare l’effettiva espressione della volontà da parte del popolo, sorpassando anche il problema della divisione tra riformisti, ortodossi e bolscevichi. Lenin però aveva ritenuto che la soluzione del problema stesse nella semplice sovietizzazione di tutte le possibili categorie dei lavoratori, senza distinzione ad esempio tra proletariato industriale e proletariato agricolo, non accorgendosi come quest’ultimo, dominante in Russia, fosse stato sempre portatore di istanze esplicitamente controrivoluzionarie. L’esempio russo doveva servire, anche in paesi più avanzati come l’Austria e la Germania, a evitare simili controproducenti accelerazioni, il cui fallimento si era sperimentato in Baviera e in Ungheria, e a inserire gradualmente il sistema dei consigli nell’ambito delle strutture della democrazia borghese, fino alla sua futura soppressione: in definitiva Adler suggeriva che in un primo momento si creasse, accanto all’Assemblea Nazionale, che rimaneva a tutelare le esigenze della borghesia, un Consiglio Generale, derivazione di tutti i consigli particolari, che avesse competenza esclusiva sull’economia, sui trasporti e sulle finanze. In questo modo egli credeva di giungere a una vera e propria democrazia “dal basso”, che si tutelava con l’illusione di poter controllare in qualche modo l’autenticità della dichiarazione di lealtà socialista dei membri dei consigli. Appare chiara quindi la commistione che Adler effettua tra riformismo e ortodossia, che lo portava, già prima di entrare nel cuore del proble-

ma, a esprimersi con queste parole: «Quando la dittatura del proletariato sarà diventata la rivendicazione di tutto il popolo lavoratore, solo allora la violenza diverrà realmente, *se ce ne sarà ancora bisogno*, la levatrice di una nuova epoca giunta al termine della sua gestazione»<sup>18</sup>. La necessità di difendere queste tesi spinse Adler, con la pubblicazione nel 1922 dello scritto *Die Staatsauffassung des Marxismus*, a rispondere, senza inutili asprezze polemiche e riconoscendo il valore intellettuale dell'avversario, alle opinioni espresse dal suo amico Hans Kelsen in *Sozialismus und Staat*, cogliendo anche l'occasione per una difesa più generale dell'intero pensiero marxista sullo stato. Kelsen non sfuggiva, secondo Adler, a quella sacralizzazione dello Stato che tanta filosofia, e quindi non solo Hegel, aveva opposto, come sua verità, alla materialità frammentaria della società; egli infatti, ragionando unicamente come un giurista e non come uno sociologo, si limitava all'astrazione formale di un concetto unitario di Stato, nel suo caso intendendolo immancabilmente come organizzazione coercitiva, disinteressandosi tuttavia del reale significato che questa forma acquisisce a contatto con le varie modalità in cui la società viene a esprimersi, ossia con i rapporti economici da cui essa prende corpo. Lo stato, secondo Adler, non costituisce quindi nient'altro che il modo in cui si sono espressi i rapporti socio-economici nell'epoca del capitalismo, di conseguenza esso va interpretato come una forma provvisoria che sarà superata dallo sviluppo dei meccanismi della società socialista. Al di là della lunghezza della polemica, che spazia per tutti i campi della teoria marxista, il cuore di essa si snoda proprio a partire dal presupposto appena descritto: Kelsen, pur non aderendo al marxismo, pretende infatti di svolgere una critica *dall'interno* di esso, ossia a partire dalla sua particolare *Weltanschauung*, e non si accorge invece che, in ragione della sua astratta *forma mentis* da giurista borghese, è costretto a cadere in sempre più ingenui fraintendimenti, il più importante dei quali è quello della presunta natura anarchica del marxismo. Se il marxismo infatti, ragiona Kelsen, mira all'estinzione dello stato, automaticamente esso non potrà distinguersi né dall'anarchismo "ecumenico" di un Bakunin, né parimenti da quello individualista di uno Stirner. Questo, ribatte Adler, è senza dubbio vero ma nel senso opposto in cui lo intende Kelsen: anarchismo e socialdemocrazia si distinguono solo per una questione di tempi e di tattica rivoluzionaria, come ad esempio la socialdemocrazia e il bolscevismo, ma mirano entrambi

---

18 Max Adler, *Democrazia e consigli*, cit., p. 38 (corsivo nostro).

allo stesso fine, cioè a una rottura della macchina oppressiva dello stato borghese, tale da provocare non già una situazione di santificazione dell'illimitato arbitrio personale, bensì, mediante i più opportuni mezzi della scienza marxiana, una situazione di progressiva pacificazione sociale in cui l'Unico stirneriano potrà trovare la sua piena realizzazione anche in una comunità bakuniniana, e in cui dello stato non ci sarà più semplicemente bisogno. Questo può essere l'unico significato dell'estinzione dello stato pretesa dai marxisti, cosa che gli studiosi borghesi non sono riusciti a comprendere, anche a partire dalla loro mancata capacità di rilevare un'essenziale differenza tra una concezione semplicemente politica della democrazia e una concezione sociale di essa.

La problematica della differenza tra democrazia politica e democrazia sociale, già trattata nello scritto appena citato e in quello sui consigli operai, è affrontata da Adler in maniera sistematica in uno scritto del 1926, intitolato appunto *Politische oder soziale Demokratie*. Il discorso adleriano si riduce in sostanza a questo: la democrazia politica, con il suo culto della maggioranza e dell'astratta uguaglianza dei diritti di tutti i cittadini, non è altro che la maschera dietro la quale la borghesia nasconde il significato dittatoriale del suo regime, poiché ogni compagine statale che preveda un più o meno aspro predominio di una parte dei cittadini su un'altra, ivi incluso quindi il futuro (temporaneo) stato retto dal proletariato, non può rappresentare nient'altro che una dittatura. Conseguentemente ciò che deve distinguere la democrazia sociale è un radicale cambiamento della prospettiva mentale di tutti i cittadini, che devono essere educati ad accettare l'Idema, veicolata dal socialismo, della loro radicale eguaglianza, fino al punto da giudicare i contrasti di opinione, che immancabilmente tra di loro si presentano, degli episodi atti a far nascere in maniera più completa una decisione che si caratterizzi rousseauianamente come una vera e propria *volonté générale*; pertanto «nella vera democrazia, non è assolutamente necessario che le decisioni siano prese all'unanimità, [...] ma [...] bisogna che *tutti i suoi membri siano sullo stesso piedistallo dal punto di vista dell'esistenza e che tutti siano partecipi dell'interesse comune*»<sup>19</sup>. Al di là del fatto che una rivoluzione avvenga o meno, anche secondo questo punto di vista lo stato si estingue perché è diventato inutile. Questa concezione, che ancora una volta si dirige esplicitamente contro l'aristocraticismo rivoluzionario dei bolscevichi, mantiene tuttavia un sostrato chiaramente utopistico,

---

19 M. Adler, *Democrazia politica*, cit., p. 51.

sebbene Adler tenti di metterlo a tacere, come al solito, ricorrendo alla scientificità del marxismo, e rivendica con forza un ricorso alla necessità etica del socialismo che, se oppone il radicalismo rivoluzionario del “tutto o niente” alla comoda gradualità di un riformismo che mortifica l’anelito alla libertà individuale, presenta in definitiva una visione troppo irenica, e quindi poco credibile, dello sviluppo futuro e dei fini per cui la socialdemocrazia deve combattere.

Adler nel 1926 si fece portatore di queste idee al congresso di Linz, in cui si discuteva la necessità di rivedere il programma del partito che, a distanza di trentasette anni e con tutti i cambiamenti intervenuti, sembrava manifestamente invecchiato. Egli, che questa volta non si opponeva al cambiamento, fu messo in minoranza e attaccato da tutta la dirigenza del partito per la sua doppia equiparazione di democrazia e dittatura, e di socialdemocrazia e comunismo. Si viveva infatti, all’interno del partito, un periodo di grande fiducia e si guardava alla prossima alleanza con i partiti borghesi; conseguentemente il capo del partito Otto Bauer, a partire tra l’altro dalla sua convinzione più volte ripetuta che in Austria si stesse vivendo un periodo di equilibrio delle forze di classe, adottò un comportamento non dissimile da quel del suo predecessore Viktor Adler e propose una soluzione di compromesso che, mediando tra l’estremismo della sinistra adleriana e le ormai spregiudicate concezioni riformiste della destra renneriana, dimostrasse all’esterno e all’interno del partito che esso costituiva ancora una formazione monolitica.

Ma già l’anno seguente, al congresso di Vienna, la situazione era radicalmente mutata, soprattutto in seguito agli avvenimenti del 15 luglio. Il giorno prima un tribunale viennese aveva assolto due militanti di destra colpevoli di aver aperto il fuoco sui partecipanti a una dimostrazione socialdemocratica nel Burgenland e di aver ucciso un bambino e un invalido. Nonostante la chiara provocazione, simbolo di un clima politico che si andava arroventando, la dirigenza del partito predicò la calma tra i suoi militanti, molti dei quali tuttavia scesero spontaneamente in strada e diedero alle fiamme il palazzo di giustizia, provocando la dura reazione delle forze dell’ordine che portò all’uccisione di 85 manifestanti. In sede congressuale il partito mostrò comprensione per la protesta ma, giudicandola irrazionale, espresse un esplicito rimprovero per i funzionari di partito che l’avevano sostenuta; Adler, che pure condivideva il giudizio d’irrazionalità, accusò il partito, da una posizione di totale isolamento, di aver lasciato soli i suoi militanti a difendere l’onore della socialdemocrazia, provocando così l’ultimo e più grave

scandalo della sua carriera politica. Dopo questo episodio infatti egli, insieme a sua moglie, fu gradualmente emarginato dal partito e, tramite un normale *iter* amministrativo, fu privato anche della delega che lo autorizzava a partecipare ai congressi. In Austria politicamente egli era un uomo finito; tentò pertanto di partecipare con alterne fortune alla vita politica della sinistra socialdemocratica tedesca, in cui fu accolto con un misto di diffidenza e di ammirazione, finché l'avvento al potere del nazionalsocialismo, insieme alla situazione politica creatasi in Austria, non lo obbligarono, ormai vecchio e malato, a limitarsi alla sola attività di docente universitario. In occasione dei festeggiamenti per il suo sessantesimo compleanno Adler si riconciliò con il partito, ormai ricompattatosi in considerazione della vittoria dell'austrofascismo e del concretizzarsi della minaccia nazionalsocialista, e il suo funerale nel 1937 viene ricordato come una delle ultime manifestazioni dell'orgoglio socialdemocratico prima dell'*Anschluss*.

Nel periodo "tedesco" Adler si allineò a posizioni intransigentemente pacifiste e internazionaliste e riconsiderò alcuni punti del suo pensiero politico, soprattutto per quanto riguardava le sue considerazioni sulla politica dell'Unione Sovietica e sulla democrazia. Nello scritto del 1932 *Unsere Stellung zu Sowietrußland* egli infatti, pur rimanendo fermo nella sua condanna della tattica leninista e dei metodi dello stalinismo, mostra un'implicita apertura di credito nei confronti del bolscevismo, apertura che si connette con la teoria secondo la quale la rivoluzione in Russia deve essere osservata come una rivoluzione ancora *in fieri* che, per quanto mostri delle sostanziali differenze rispetto ai canoni marxiani d'interpretazione, non è detto che non possa raggiungere un felice esito e deve essere per questo sostenuta e difesa. Nello scritto del 1933 *Linkssozialismus* Adler parla invece di un «*mutamento di funzione della democrazia politica*»<sup>20</sup> avvenuto in seguito sia alla proletarianizzazione della maggioranza della popolazione occidentale, sia alla conseguente scelta di chi fa ancora parte della borghesia di convertirsi, dalla classica difesa della democrazia politica, alla volontà di abbatterla definitivamente. Di conseguenza la democrazia politica, il dominio di una parte della popolazione su un'altra, deve diventare a buon diritto la rivendicazione del proletariato di instaurare una democrazia proletaria, cioè, secondo quanto si è detto prima, la dittatura del proletariato, che rappresenti il primo passo verso l'estinzione dello stato e strappi i lavoratori dalle

---

20 M. Adler, *Linkssozialismus*, in G. Marramao, *Austromarxismo*, cit., p. 281.



seduzioni dell'ideologia fascista. Il fascismo infatti, secondo Adler, stava vincendo fra le masse, e soprattutto fra i piccolo-borghesi appena proletarizzati, perché prometteva loro quella distruzione dello stato borghese che la socialdemocrazia non era più in grado seriamente di promettere; conseguentemente si doveva agire su questi strati della popolazione non, come voleva Bauer, parlando di diritti e di libertà, bensì con il più radicale vocabolario dell'agitazione politica. Queste sono le ultime conclusioni dell'Adler filosofo politico che si caratterizzò, rispetto agli altri austromarxisti, per una maggiore consapevolezza del pericolo fascista e dei cambiamenti che avevano contribuito al suo successo nei ranghi del proletariato; tuttavia anche Adler, che d'altra parte non intervenne mai approfonditamente sui problemi del fascismo, non sfuggì alla nefasta convinzione che l'avvento di esso fosse l'ultimo segno del prossimo crollo del capitalismo e della definitiva vittoria del comunismo.

Questo in breve può essere individuato come il percorso politico di Max Adler. Strettamente inerente ad esso deve essere tuttavia interpretata la sua attività di pedagogista, che ha trovato la sua massima espressione nello scritto del 1924 *Neue Menschen*, in cui l'autore ha tentato di individuare, alla luce del particolare valore scientifico della teoria socialista, quali ripercussioni dovessero derivarne per l'educazione del proletariato di tutte le età. Adler, che, secondo dichiarazioni più volte ripetute, non aveva altra aspirazione al di là di quella, in realtà un po' paternalistica, di essere un educatore del popolo, si poneva come primo obiettivo di strappare i fanciulli dalla morsa educativa in cui li stringeva l'alleanza tra la retorica asburgica e il tradizionalismo della Chiesa cattolica, la quale ultima rimarrà sempre uno degli obiettivi privilegiati dei suoi strali polemici; d'altra parte egli aveva la consapevolezza che la puntualità delle prognosi economico-sociali che la dottrina marxiana a suo avviso prometteva, permettesse al partito di essere qualcosa di sostanzialmente diverso dagli altri organismi rappresentati in parlamento e di poter appoggiare conseguentemente l'istituzione di un sistema educativo che non fosse in alcun modo neutrale, come in malafede pretendevano i rappresentanti dei partiti borghesi, ma che in aggiunta non rinunciassero neanche a un minimo della sua dignità epistemologica.

Certamente c'è alla base di questo discorso- e Adler non fa nulla per nascondere- una presa di posizione etica tipica dei suoi scritti politici: è giusto, a prescindere da qualunque considerazione di altra natura, che a tutti gli uomini, siano essi borghesi o proletari, venga offerta concretamente la possibilità di sviluppare il proprio animo nella sua integrità;

il fatto che ci sia una scienza sociale che offra le coordinate per fare ciò e che conceda razionalmente di sperare in un successo, sembra essere poco più che un caso fortunato, che tuttavia spinge a combattere per l'insegnamento di tale scienza nelle scuole. Vedremo come, da una prospettiva filosofica, tale discorso, che si rifà a Auguste Comte e al suo ideale di una politica scientifica (*savoir pour prévoir*, secondo la sua definizione più volte ripetuta da Adler), non possa essere così pacifico. Collegate a esso tuttavia sono le argomentazioni che Adler aveva espresso nel 1910 nel fortunato scritto *Der Sozialismus und die Intellektuellen*. È certamente vero, vi si affermava, che la condizione del maggior numero degli intellettuali si va trasformando in quella di operai costretti dalle condizioni economiche in cui vivono a vendere la loro particolare manodopera, e va quindi proletarizzandosi, ma non è altrettanto vero, come si tende a sottolineare, che questa sia una condizione necessaria affinché al lavoro degli intellettuali possa essere attribuito un significato intrinsecamente socialista. A questo scopo sono infatti sufficienti il valore etico del socialismo, la sua vincolatività scientifica e il significato specifico che ogni intellettuale attribuisce alla produzione culturale: da una parte, quindi, il fatto che l'intellettuale non è colui che si accontenta unicamente della propria elevazione culturale, bensì colui che, per amore della cultura in generale, si rallegra del fatto che tale elevazione avvenga per il maggior numero degli uomini; dall'altra il fatto che, una volta concepita l'inevitabilità scientifica della vittoria del proletariato, sarebbe sconveniente, nonché irrazionale, per ogni studioso degno di tale nome spingersi fino alla negazione dei dati di fatto. Ma soprattutto «il [...] più importante significato del socialismo per gli intellettuali consiste nel fatto che esso supera questa *frustrazione del lavoro intellettuale*, trasformandola in un atteggiamento gioiosamente rivolto al futuro, e fa intravedere la possibilità di un pieno sviluppo del pensiero scientifico e dell'immaginazione artistica, non essendo pensabile che nel nuovo ordinamento sociale nascano quegli elementi egoistici che sono ora presenti»<sup>21</sup>. Alla luce di ciò non ci vuole molto per comprendere come tali considerazioni, oltre a essere smentite dal fatto che la strada degli intellettuali, almeno fino al tempo in cui Adler scriveva, aveva prevalentemente incontrato quella delle classi dominanti, presentino un ricorso alla spiegazione tramite fattori spirituali, quando non unicamente sentimentali, che non consente

---

21 M. Adler, *Gli intellettuali*, cit., p. 215.

più loro di rappresentare un'analisi di stretto ambito marxista<sup>22</sup>. Prima di concludere, alcune note sulla fortuna degli scritti di Max Adler. Non è un caso che Norbert Leser, in *Zwischen Reformismus und Bolschewismus*, abbia indicato, nel titolo del primo paragrafo della parte dedicata al pensiero adleriano, quest'ultimo come "un'eredità dilapidata", riferendosi al fatto che in Austria, neanche all'interno della socialdemocrazia, ci si fosse dimostrati molto interessati a mantenere la memoria delle opere dell'Adler politico, e soprattutto dell'Adler filosofo. La filosofia "morale" adleriana non aveva infatti trovato, prima delle puntuali notazioni di Leser, un degno interprete e solo dopo l'intervento di quest'ultimo ha potuto sperimentare alcune timide e occasionali reviviscenze<sup>23</sup>; anche tra i suoi contemporanei Adler aveva d'altra parte

---

22 Cfr. P. Merhav, *Marxismo e neokantismo in Max Adler*, in *Storia del marxismo contemporaneo*, vol. II, Feltrinelli, Milano 1977, pp. 128-151. Merhav, che è stato ammiratore e allievo di Adler alla *Marxistische Studiengemeinschaft*, pur non condividendone mai gli esiti teorici, ritiene che l'importanza filosofica adleriana, al di là del suo problematico neokantismo, risieda nel suo pensiero politico e, in special modo, nell'accento «posto senza compromessi [...] sull'aspetto attivo del marxismo, sulla libertà di giudizio e sull'obbligatorietà della decisione e della responsabilità individuale del socialista militante e particolarmente dei giovani socialisti» (*ivi*, p. 151). Questo modo di vedere, dice Merhav, rinvia alle categorie di pensiero dell'ambiente intellettuale tedesco di prima della guerra ed è pertanto difficile individuare Adler come il filosofo dell'austromarxismo, appartenendo quest'ultima corrente al periodo fra le due guerre mondiali. Anzi, aggiunge Merhav, «il rilievo estremo e conseguente dato all'aspetto attivo del marxismo inteso come rivoluzione individuale avrebbe portato inevitabilmente ad un contrasto assoluto con l'attendismo e il fatalismo disfattista che caratterizzava l'austromarxismo nei suoi anni decisivi» (*ibidem*).

23 Questa affermazione acquista maggiore chiarezza se si considera il numero e il contenuto delle dissertazioni universitarie che negli ambienti di lingua tedesca hanno avuto per argomento la filosofia adleriana. La prima di esse, tenuta da Max Nußbaum all'università di Würzburg nel 1934, quando cioè il filosofo austriaco era ancora vivente, ha per titolo *Kantianismus und Marxismus in der Sozialphilosophie Max Adlers* ed è di contenuto prevalentemente descrittivo. La seconda dissertazione, tenuta all'università di Vienna il 27 giugno 1960, è quella, altrettanto descrittiva, di Friedrich Weigend, *Max Adlers transzendente Grundlegung des Sozialismus. Als Beitrag zur Methodenfrage des Marxismus verstanden*, alla quale tuttavia lo stesso Leser riconosce un'apprezzabile puntualità analitica ed espositiva, lamentando come paradossale il fatto che tale puntualità possa essere rinvenuta per la prima volta in un autore di sentimenti dichiaratamente conservatori. Immediatamente successiva all'opera di Leser è la dissertazione di Harald Kerber, *Max Adlers transzendental verstandener Marxismus*, tenuta presso la *Freie Universität* di Berlino nel 1968, che possiede un taglio espressamente più critico rispetto alle dissertazioni precedenti ma che, nonostante la non tra-

fatto notizia solo negli ambienti del socialismo, il più delle volte in qualità di studioso astratto, propagatore di “banalità” filosofiche, oppure di vero e proprio “eversore” idealista delle salde verità scientifiche del marxismo, e il problema del significato delle sue teorie, che d’altra parte pochi all’interno del movimento avevano una preparazione sufficiente per comprendere, era rimasto decisamente in secondo piano<sup>24</sup>. I filosofi “borghesi” invece non avevano prestato alcuna attenzione ai suoi scritti, forse per un inveterato pregiudizio verso chi si proclamava apertamente

---

scurabile mole, ha come quasi unico interesse l’indagine del significato politico della concezione adleriana dell’esperienza e della materia. Una medesima prospettiva critica presenta la dissertazione di Gerald Mozetič, *Erkenntnistheorie und Soziologie. Untersuchungen zum Werk des Austromarxisten Max Adler*, tenuta all’università di Graz il 23 ottobre 1978, la quale contiene tuttavia anche dei precisi intenti speculativi che l’autore sviluppa prendendo le dottrine adleriane come semplice punto d’avvio. Pochi spunti critici si hanno invece nella comunque interessante dissertazione tenuta nel 1990 da Christian Möckel presso la *Humboldt-Universität* di Berlino con il titolo *Max Adler. Engagiertes Leben, theoretisches Werk und geistige Wirkung eines österreichischen Sozialisten* (poi pubblicata in volume come *Sozial-Apriori: der Schlüssel zum Rätsel der Gesellschaft. Leben, Werk und Wirkung Max Adlers*, cit.); più che per la descrizione della filosofia adleriana tale opera è importante in primo luogo per comprendere quale fosse l’ambiente intellettuale e sociale in cui tale filosofia è nata e le reazioni che essa ha prodotto nell’animo dei suoi contemporanei. Accanto a tali dissertazioni infine non può essere dimenticato l’ampio scritto di Peter Heintel, *System und Ideologie. Der Austromarxismus im Spiegel der Philosophie Max Adlers* (Verlag R. Oldenbourg, Wien-München 1967) che, rinunciando a ogni intenzione critica, si occupa solamente, per quanto in maniera sistematica, della ricapitolazione di tutti i temi della filosofia adleriana. La riscoperta di Adler da parte di Leser si è invece sostanziata, oltre che in vari studi critici, nella cura della ripubblicazione dell’opera del 1914 *Wegweiser* (Verlag der Wiener Volksbuchhandlung, Wien 1965) e delle ristampe anastatiche degli scritti *Kant und der Marxismus, Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik, Das Rätsel der Gesellschaft* (Scientia Verlag, Aalen 1975).

24 Degno di essere citato, in qualità di esempio più sistematico e filosoficamente consapevole delle più ricorrenti obiezioni che negli ambienti marxisti di inizio secolo venivano sollevate nei confronti della dottrina adleriana, è forse unicamente lo scritto di Oskar Blum *Max Adlers Neugestaltung des Marxismus*, che appare in „Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung”, 8. Jg. (1919). Un’accurata descrizione dei motivi del marxismo teorico viennese di inizio secolo e delle critiche sviluppate all’interno di esso nei confronti del pensiero di Max Adler, che ne rappresentava l’indiscutibile vertice, si trova in M. D’Abbiero, *Per una teoria del soggetto*, cit., pp. 36-95, che pone l’accento soprattutto sulla posizione critica di Siegfried Marck (tra le cui opere si può ricordare *Zu Max Adlers Sozialphilosophie*, in „Die Gesellschaft”, II. Jg. [1925], 2. Bd., pp. 440-4). Per una bibliografia della letteratura secondaria su Max Adler si rimanda a quanto detto nella nota 13.

marxista, cosa della quale ebbe a rammaricarsi lo stesso Adler pensando a come Husserl, con il quale egli si proclamava in grande accordo teorico, lo avesse sempre ignorato; ma ancora più significativo è il fatto che, tranne alcuni accenni, gli stessi filosofi del cosiddetto “marxismo occidentale” non abbiano mai parlato della sua opera, anche quando essa presentava, come nel caso di Ernst Bloch, delle chiare affinità speculative con la loro. Analoga indifferenza, con l’eccezione di un saggio aspramente critico del giovane Marcuse<sup>25</sup>, ha poi mostrato la Scuola di Francoforte, anche nelle figure di Habermas e Apel le cui dottrine, come si vedrà soprattutto per quest’ultimo, sembrano inequivocabilmente essere state anticipate dal concetto adleriano di “coscienza in generale”. Tutta questa indifferenza risulta poi inspiegabile se si considera come sostanzialmente Adler possa essere individuato, forse dopo Labriola e Plechanov, ma sicuramente a un più alto livello di puntualità e consapevolezza speculativa, come il primo vero filosofo marxista.

Per quanto riguarda l’Adler politico, nel secondo dopoguerra austriaco, ha contribuito a nuove scoperte anche la messa in ordine del suo *Nachlass*, seguita all’inizio degli anni ottanta dalla pubblicazione di alcuni inediti, ad opera di Norbert Leser e di Alfred Pfabigan<sup>26</sup>. Da questo lavoro e da precedenti studi Pfabigan ha tratto nel 1982 la fondamentale opera *Max Adler. Eine politische Biographie*, in cui viene puntualmente ricostruito tutto l’evolversi del pensiero politico adleriano, mettendone spietatamente a nudo tutto il velleitarismo e la mancanza di chiarezza che, secondo l’autore, l’ha caratterizzato fin dagli inizi.

In Italia la ricezione di Adler si è focalizzata principalmente sul suo versante pratico-politico, come si evince facilmente dalle opere del filosofo austriaco che sono state tradotte: la prima fu *Politische oder soziale Demokratie* nel 1945, seguirono poi, negli anni settanta, *Kausalität und*

---

25 H. Marcuse, *Transzendentaler Marxismus?*, in „Die Gesellschaft”, VII. Jg. (1930), pp. 304-26 (trad. it. di A. Solmi, *Marxismo trascendentale*, in H. Marcuse, *Marxismo e rivoluzione: studi 1929-1932*, Einaudi, Torino 1975).

26 Cfr. M. Adler, *Ausgewählte Schriften*, Österreichischer Bundesverlag, Wien 1981. Riguardo al *Nachlass* adleriano abbiamo dovuto constatare con sorpresa, durante un nostro soggiorno viennese, come nessuno, ivi inclusi il professor Pfabigan e il professor Leser, abbia saputo indicarci dove esso sia attualmente custodito. Tuttavia, in una conversazione avuta con il professor Leser nell’ottobre 2007 presso l’*Institut für Philosophie* dell’Università di Vienna, quest’ultimo ci ha spiegato che, al di là di ciò che è stato pubblicato, non resta nel lascito adleriano nient’altro che appunti per le lezioni, di scarso interesse e di scarsa decifrabilità.

*Teleologie im Streite um die Wissenschaft, Der Sozialismus und die Intellektuellen* (insieme a brani di *Neue Menschen*), *Demokratie und Räte-system* e *Die Staatsauffassung des Marxismus*; agli anni novanta risale poi la traduzione di *Politik und Moral*. Come si nota l'unica opera di carattere teorico che sia stata tradotta è quella sul rapporto tra causalità e teleologia, ma anch'essa è preceduta da una lunga introduzione di Roberto Racinaro che, toccando solo velocemente il problema filosofico, la immette nell'ottica del conflitto tra ortodossia e revisionismo. Racinaro ha poi curato anche l'introduzione dell'opera sulla concezione marxista dello stato, mentre per *Der Sozialismus und die Intellektuellen*, opera che tratta una problematica vicina a quella gramsciana, la cura e l'introduzione sono state affidate a Leonardo Paggi<sup>27</sup>; l'introduzione infine di *Politik und Moral* si deve al curatore Giuseppe Maccaroni. Degli anni ottanta sono lo studio di Marcella D'Abbiero, *Per una teoria del soggetto: marxismo e psicanalisi*, che contiene un interessante e puntuale paragrafo sulla filosofia adleriana, e il saggio della medesima autrice *Volontà sociale e soggettività: alcune riflessioni sul pensiero di Max Adler*<sup>28</sup>. In anni più recenti si possono ricordare il prezioso studio del 1993 di Giuseppe Maccaroni, *Il pensiero politico di Max Adler*, e, da un punto di vista più filosofico, gli studi sul fenomeno religioso nell'austromarxismo di Tommaso La Rocca<sup>29</sup>. Sull'antropologia morale adleriana, e sull'uma-

---

27 Cfr., sulla relazione tra Adler e Gramsci, T. La Rocca, *Religione e società*, cit., p. 44 e *La critica marxista della religione*, seconda edizione, Corso Editore, Ferrara 1996, p. 157.

28 In "Contributi di storia della filosofia", vol. I, 1985, pp. 179-207.

29 Oltre al già citato *Religione e società*, in cui sono presentati per la prima volta due scritti adleriani (*Sklaverei und Christentum* e *Religion Privatsache*) sulla religione estratti dal *Nachlass* (pubblicati solo successivamente nell'originale tedesco con il titolo "*Religion Privatsache*". *Ein Beitrag zur Religionsphilosophie. Veröffentlichte und unveröffentlichte Schriften. Zu Max Adlers 60. Todestag (1873-1937)*, Geyer, Wien-Salzburg 1997) e che presenta un'interessante introduzione, La Rocca ha anche curato una puntuale raccolta di tutti gli scritti pubblicati da Adler sul problema religioso nelle sue varie sfaccettature, che ha per titolo *Filosofia della religione* (Cadmò, Firenze 1992), e un breve volume dal titolo *Il destino del cristianesimo secondo Max Adler* (in "Annali dell'Università di Ferrara", 1996) che è la traduzione di un ciclostilato curato da un allievo di Max Adler e intitolato *Geschichte der sozialen Kämpfe. Sozialistische Ideen-Geschichte. „Ein Auszug aus der Vorträgen des Gen. Prof. Max Adler in der Arbeiter-Hochschule"*, il quale riporta appunto alcune lezioni tenute dal filosofo austriaco presso una scuola di partito viennese. Altri contributi di La Rocca si trovano in *La critica marxista della religione*, cit., pp. 101-59, in T. La Rocca - F. S. Festa (a cura di), *Scritti marxisti sulla religione*, Queriniana, Brescia 1988, pp. 223-64 (con traduzione

nesimo marxista da essa veicolato, in ragione della parzialità degli scritti appena citati, le pagine che seguiranno hanno conseguentemente la speranza di rappresentare una prima visione d'assieme in lingua italiana.

---

di un testo adleriano), negli articoli *Il cristianesimo da religione a chiesa in Max Adler* (in "Hermeneutica. Annuario di filosofia e teologia", Morcelliana, Brescia 1999, pp. 123-49) e *La religione: affare pubblico o "affare privato"? Il contributo di Max Adler e Otto Bauer* (in AA. VV., *L'eredità dell'illuminismo e la critica della religione: atti del 3. convegno annuale dell'Associazione italiana di filosofia della religione*, Aracne, Roma, 2004, pp. 75-99), e nella monografia *Max Adler e Otto Bauer: il fenomeno della religione nell'austromarxismo* (Milella, Lecce 2001). Nei suoi contributi sulla filosofia della religione di Max Adler, La Rocca articola e discute il discorso portato avanti dal filosofo austriaco su tre livelli: teorico-filosofico, storico-sociale e pratico-politico. Per ciò che concerne l'interesse precipuo della nostra trattazione ci concentreremo esclusivamente sul primo di essi. Altre monografie che si concentrano su tale problema sono *Max Adler precursore di Ernst Bloch* (in "Annali dell'Università di Ferrara", 2006) di Nicola Alessandrini e *La scienza: causalità e teleologia. L'austromarxismo di Max Adler* (Edizioni dal Sud, Modugno 1997) di Piermario Pedone, opera quest'ultima che non mantiene tuttavia completamente le promesse espresse nel titolo, perdendosi in discorsi collaterali all'argomento trattato e rinunciando a una precisa presa di posizione critica su di esso. Dal punto di vista della ricezione dell'Adler politico si segnala poi, per dovere di completezza, la critica da parte leniniana approntata in G. Lavanco-A. Zanini, *La mediazione nel conflitto della ragionevole ideologia: Max Adler e Otto Bauer*, Ila Palma, Palermo 1982. Si segnalano per concludere gli articoli di Francesco Saverio Festa *Austromarxismo e terza via* (in "Rocca", 15 luglio 1982, pp. 36-40) e *Austromarxismo e religione. La riscoperta critica di Max Adler* (in "Religione e scuola", anno XVI, nr. 7 [marzo 1988], pp. 321-4) e la voce *Max Adler* nella monumentale opera di Alfredo Luciani *Cristianesimo e movimento socialista in Europa* (vol. II, tomo I, Marsilio, Venezia 1985, pp. 221-34).





CAPITOLO SECONDO  
IL RAPPORTO TRA CAUSALITÀ E TELEOLOGIA  
DA *KAUSALITÄT UND TELEOLOGIE IM STREITE  
UM DIE WISSENSCHAFT* (1904) A *DAS RÄTSEL  
DER GESELLSCHAFT* (1936)

1. *DELINEAZIONE DEI COMPITI DI UNA FILOSOFIA MARXISTA  
NELL'EINLEITUNG A KAUSALITÄT UND TELEOLOGIE IM  
STREITE UM DIE WISSENSCHAFT*

Nel breve capitolo introduttivo a *Kausalität und Teleologie im Streite um die Wissenschaft*, che può essere visto come un capitolo introduttivo all'intera sua opera, Max Adler si sente in primo luogo in dovere di spiegare perché, in un libro che appare in una collana che porta il nome di "Marx-Studien" e che ha come uno dei suoi principali compiti quello di liberare il campo socialista dagli slanci revisionisti di molti interpreti del pensiero marxiano, i temi propri degli scritti di Karl Marx siano trattati solamente in maniera superficiale, mentre la fonte principale della ricerca è rappresentata da scritti che hanno per argomento la critica della conoscenza e la metodologia filosofica e scientifica. Ciò si deve al carattere di mera introduzione che l'intero scritto riveste e che perciò rimanda a opere successive per essere globalmente e marxisticamente compiuto. Pertanto la militanza nei ranghi marxisti, secondo quanto l'autore stesso rivendica, può rappresentare per il momento, soltanto il pregiudizio positivo che spinge alla fatica della ricerca e che, pur nell'asetticità e puntualità (e, si potrebbe dire, in analogia con Max Weber, nell'avalutatività) che deve essere impiegata in ogni discorso scientifico o epistemologico, rende il lavoro dello scienziato appassionato molto più fruttifero di quello di colui che vuole completamente astrarre dalla sua personalità concreta. Così nel lavoro scientifico è necessaria tanto la forza vitale della nostra personalità e dei nostri pregiudizi quanto il loro

disciplinamento, di modo che risulta opportuno che in esso convivano «il contenimento di ogni dogmatico desiderio di potenza, di sovranità assoluta nei modi di pensare già affermati, e al contrario la prontezza dell'inclinazione a far risuonare armonicamente la propria interiorità con ogni nuovo suono»<sup>1</sup>. E, se le dottrine marxiane contribuiscono al sicuro disciplinamento scientifico dei pregiudizi, l'interiorità individuale trova modo di armonizzarsi con esse ispirandosi all'intramontabile valore della filosofia trascendentale di Immanuel Kant. Questa descrizione del lavoro del filosofo, espressa con un tono immaginifico non raro negli scritti adleriani, vuole in definitiva rendere chiaro come, dopo la nascita di una concezione materialistica della storia, come quella marxiana, che consente di sussumere il dato storico-sociale delle scienze dello spirito sotto leggi che hanno la stessa regolarità di quelle della scienza naturale, la critica della conoscenza, espressa soprattutto nella prima delle critiche kantiane, sia ormai un elemento irrinunciabile di ogni sapere che miri alla puntualità scientifica. E una ricognizione dei passi in cui, come si potrebbe dire, appare l'inconscio kantiano del Marx metodologo della scienza, può essere utile anche a comprendere la specificità marxiana nei confronti del pensiero dialettico hegeliano, oltre che, appunto, le poco indagate analogie con quello critico-gnoseologico di Kant<sup>2</sup>. L'intrecciarsi concreto di tutte le scienze, che il progresso di esse ha provocato, e la situazione a esso connessa in ragione della quale non è più possibile, ad esempio, separare la pura fisiologia dalle sue ripercussioni in campo psicologico, rendono necessario distinguere il compito storico della ricerca, che descrive come i campi delle scienze concretamente si siano intrecciati e continuino ad intrecciarsi, da quello noetico-logico,

---

1 M. Adler, *Kausalität und Teleologie im Streite um die Wissenschaft*, in „Marx-Studien“, I. Bd. (1904), e successivamente, Wiener Volksbuchhandlung Ignaz Brand, Wien 1904 (trad. it. di R. Racinaro, *Causalità e teleologia nella disputa sulla scienza*, De Donato, Bari 1976, p. 4).

2 Scrive Roberto Racinaro: «Si può dire [...] che è questo [quello in cui si presenta il rapporto tra teoria e empiria, ossia tra categorie e storia] il terreno su cui si situa il fondamento dell'interesse di Adler per Kant e il neokantismo. Il dibattito sulla *formazione dei concetti*, infatti, finisce con il fornire un terreno unificante, in cui sembra davvero che non sia necessario avvicinare Marx a Kant, poiché è lo stesso Kant che sembra muoversi verso Marx. Certo, vi è qui un elemento di ambiguità, nei limiti in cui la problematica neokantiana segna non un ritorno semplice e lineare a Kant, ma designa quella forma di “ritorno”, che è possibile *dopo* la mediazione hegeliana» (R. Racinaro, *Max Adler e il revisionismo. Il problema della ricomposizione fra teoria e politica. Introduzione a M. Adler, Causalità*, cit., pp. XVI-XVII).

che consente di vedere ogni singola scienza nella sua purezza. Ma la divisione scientifica del lavoro, scrive Adler, rimandando implicitamente alla vicinanza tra marxismo e kantismo, non può essere diversa da quella del processo produttivo in cui, esattamente come nell'ambito della conoscenza umana, ogni momento singolo va visto in relazione con l'intero. Così si deve comprendere come l'ottusa pretesa di colui che vuole dare alla scienza uno statuto meramente pratico, staccandola da tutte le considerazioni di valore teoretico, si debba scontrare con la chiara consapevolezza in virtù della quale solo una precisa ricerca della cornice teoretica, che costituisce la parte essenziale del discorso sulla scienza, possa fornire dei validi orientamenti per quella prassi che, in un'ottica fieramente marxista, rimane il punto centrale della discussione. La dottrina marxiana, che è riuscita a conferire scientificità alla prassi sociale, è riuscita anche, mediante il congiungimento del lato teoretico-metodologico e di quello pratico, a realizzare il sogno platonico di una politica scientifica che non soffochi il libero slancio vitale della società, limitandosi semplicemente a orientarla secondo ragione.

Tornando così alla polemica nei confronti del revisionismo, Adler può affermare che la difficoltà di comprendere l'armonizzarsi delle pretese scientifiche e di quelle pratiche ha condotto Eduard Bernstein a quelle critiche presenti, in special modo, nel testo di una sua conferenza dal titolo *Wie ist wissenschaftlicher Sozialismus möglich?* (1901), così profondamente ispirato da quella visione etica e idealistica del socialismo che al tempo risuonava soprattutto negli scritti di Hermann Cohen. La *Bernstein-Debatte*, che al tempo in cui Adler scriveva sembrava essersi sopita, è stata, secondo l'autore di *Kausalität und Teleologie*, solamente un inutile fattore di disturbo all'interno del cammino della socialdemocrazia europea poiché si è risolta nella discussione di molti inessenziali singoli problemi, tralasciando invece i concetti intorno alla cui definizione da sempre si era accesa la polemica nei confronti del marxismo: «scienza e prassi, legalità in generale e legalità naturale in particolare, leggi storiche e leggi sociali, necessità, libertà e caso, valore ecc.»<sup>3</sup>. Ciò che Adler contesta, in primo luogo, alla visione bernsteiniana, è di avere bisogno dell'aggiunta di un fattore idealistico per conferire un valore pratico-morale alle regolarità dei dati storico-sociali che la scienza marxista porta in luce, e di giungere in questo modo a un'inutile e irresolubile duplicazione dei piani di indagine. Poiché però tutta questa argomenta-

---

3 M. Adler, *Causalität*, cit., p. 12.

zione non viene espressa con chiarezza, può risultare difficile, all'inizio della ricerca, comprendere come, ad esempio, il problema dell'introduzione di un fattore idealistico nella scienza non possa essere visto come un problema fondamentale del marxismo e non possa essere considerato come strettamente inerente alle problematiche, da Adler considerate fondamentali, della necessità, della libertà e del caso. L'autore dà pochi cenni sulla sua posizione critica nei confronti di Bernstein, rimandando anche, come farà più avanti nel testo, ai già citati articoli sulla revisione del programma, i quali, bisogna tuttavia notare, non espongono certamente una visione sistematica, e implicitamente ai concetti che spiegherà in seguito. D'altra parte è un procedimento che Adler utilizza spesso nelle pagine di *Kausalität und Teleologie*, quello di dare per scontati concetti spiegati altrove oppure di introdurre *en passant* concetti che, per essere correttamente compresi, richiedono la conoscenza dell'intera opera; e questa circostanza rende la lettura non sempre facilissima.

Adler si libera così della critica bernsteiniana, conferendole come unico merito quello di aver fatto nascere, in parte in maniera non volontaria, l'esigenza di una più puntuale chiarificazione concettuale per una concezione scientifica, come quella del marxismo, che intendesse giungere a una maggiore padronanza del proprio campo d'indagine. Ma viceversa l'avvicinamento all'idealismo etico coheniano gli appare essenziale, oltre che per porre ulteriormente l'accento sul criticabile dualismo al quale si rifà una tale concezione, anche per spiegare uno dei maggiori significati di quella crisi del marxismo, della quale la *Bernstein-Debatte* ha rappresentato la parte principale. Fondamentale appare la constatazione secondo la quale, anche in ambito marxista, i risultati delle ricerche critico-metodologiche che impegnavano molti autori contemporanei, per la maggior parte di ispirazione kantiana, non potevano rimanere assolutamente senza effetto; e non può essere appunto un caso, dice Adler, che l'opera di Rudolf Stammler, *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung* (prima edizione, 1896) preceda di poco l'infiammarsi della svolta revisionistica bernsteiniana<sup>4</sup>. La crisi del marxismo può risolversi quindi nella constatazione che esso non ha colto per lungo tempo la propria esigenza di coniugare il suo fondamento dialettico con uno critico-gnoseologico e che, una

---

4 Come Adler si premura di indicare in nota, l'opera stammleriana apparve nell'inverno 1895-96, mentre i primi articoli in cui si esprime la svolta revisionistica di Bernstein risalgono all'autunno 1896.

volta che questa critica, seppure già compiuta all'esterno, è stata recepita all'interno del marxismo, esso si è risvegliato dal suo torpore più forte di prima. A Bernstein va quindi senz'altro riconosciuto il merito di aver posto per primo, all'interno del marxismo, il problema della mediazione tra i due tipi di fondamento, ma allo stesso tempo non va neanche dimenticato che il percorso di questa crisi rende maggiore gloria alla concezione dialettica, che Bernstein esplicitamente ha rifiutato, il cui movimento e la cui forza pungolatrice possono invece essere paradigmaticamente rinvenuti nel processo dell'infiammarsi della polemica revisionista, in un momento in cui il marxismo necessitava della risoluzione di alcuni suoi problemi fondamentali, e nella svegliatezza intellettuale con la quale essa è progredita una volta che il marxismo aveva trovato modo di rafforzarsi senza perdere i suoi tratti peculiari. E, a partire da ciò, si può riconoscere quanto questa crisi sia stata salutare, soprattutto se si considera che i risultati che essa ha permesso di raggiungere sono stati in definitiva: «*chiarificazione e autoriflessione all'interno; penetrante estensione della sua influenza, crescente stima teorica, anche se ostilità, all'esterno*»<sup>5</sup>.

---

5 *Ivi*, p. 16. Il fatto che Adler rigetti la teoria di Bernstein rappresenta senza dubbio un'avversione nei confronti della poca attenzione che quest'ultimo manifesta per il valore scientifico (e quindi prognostico) del marxismo, da una parte, e della necessità di un'unità anche dottrinarica dei suoi aderenti, dall'altra. Questa unità dottrinarica ha però un significato in primo luogo tattico-politico e non vuole significare affatto una presa di posizione in favore dell'ortodossia marxista, come Adler esprime chiaramente nella nota introduttiva al primo numero delle "Marx-Studien", scritta a quattro mani con Rudolf Hilferding, nel quale viene pubblicato per la prima volta *Kausalität und Teleologie im Streite um die Wissenschaft*; in questa nota, all'accusa di ortodossia che viene loro rivolta, i due autori non possono che rispondere con le parole di Marx: «Io non sono favorevole al fatto di piantare una bandiera dogmatica, al contrario...Noi (quindi) non andiamo incontro al mondo in maniera dottrinarica con un nuovo principio. Ecco la verità, inchinatevi qui!» (lettera di Karl Marx a Arnold Ruge del settembre 1843 citata in M. Adler- R. Hilferding, *Vorwort zu „Marx-Studien“*, I. Bd. [1904], p. VI). Dichiararsi marxisti ortodossi, come hanno fatto i più puntuali interpreti del pensiero marxiano, può pertanto significare, in opposizione a una vuota professione di libertà intellettuale, che spesso nasconde solo l'insicurezza dei propri principi, tenersi saldi alla forza evocativa di un nome nella consapevolezza che esso non è un mero *status vocis*, bensì qualcosa che porta con sé un carattere spirituale e un'efficacia che ne determinano la validità come programma e come specifica *Praxis* politica. In questo modo, affermano Adler e Hilferding, il marxismo diventa una forza spirituale e, invece di essere fossilizzato nelle parole di Marx ed Engels, viene risolto in un flusso vitale che da queste parole sgorga, pur rimanendo esso, in un'accezione dichiaratamente antirevisionista, il saldo terreno sul quale la lotta di liberazione del proletariato deve

La concezione materialistica della storia e il procedimento dialettico che essa illustra si mostrano così, fin da principio, come gli elementi fondamentali del discorso filosofico adleriano, che necessitano tuttavia di una maggiore chiarificazione preliminare; la messa in luce del valore che per essi hanno i principi della filosofia trascendentale e la conseguente fondamentale ricerca sullo statuto delle scienze sociali rappresentano così il compito fondamentale di un saggio che Max Adler, ben consapevole della sua superficialità e lacunosità, ritenne principalmente un ineludibile lavoro introduttivo.

## 2. LA PRESA DI POSIZIONE NEI CONFRONTI DELLA DETERMINAZIONE TELEOLOGICA DELLA SCIENZA

Il problema di quelle che Adler, per non prendere subito una posizione netta, chiama “cosiddette scienze dello spirito”, si connette strettamente con la pretesa, che a partire da Marx era stata espressa, di poter conferire alle leggi che regolano gli avvenimenti storico-sociali la stessa ferrea necessità di quelle che regolano la scienza naturale, fino al punto di rivendicare l’esistenza di una scienza che desse ordine al corso storico stesso. Quello che però Marx intendeva come un grande progresso, dice Adler, gli è stato contestato come un semplice appiattimento della causalità sociale su quella naturale, che non faceva altro che mescolare le due cose da un punto di vista asfitticamente positivista e materialista, a tutto vantaggio della seconda. Secondo questi critici di Marx, l’unità delle scienze sarebbe un dogma acritico poiché le scienze dello spirito, ossia quelle che hanno a che fare con lati particolari dell’esperienza umana, come potrebbero essere quello etico, quello estetico o quello religioso, dovrebbero distinguersi dalle scienze naturali, non solamente per l’oggetto, ma anche per la loro intera interpretazione e per la loro logica, in quanto la causalità stessa sarebbe bandita da esse in favore di una visione teleologico-normativa, ossia di una conformità a valori.

Una semplice regola metodologica, risalente alla legge concettuale di identità, costringe però lo studioso, afferma Adler, ad indicare con lo

---

esercitarsi. «In questo senso- scrivono i due curatori- noi abbiamo piantato la nostra “bandiera dogmatica”: non come un segno del confine della ricerca spirituale, bensì come un segnale che mostri al ricercatore, che nell’ampio mare del pensiero ancora lotta con le onde che si muovono su e giù e che si intrecciano tra di loro, dove la salda terra è stata già trovata, non certamente affinché egli vi si riposi ma perché possa radunare nuove forze per inoltrarsi in essa ancora più profondamente» (*ivi*, p. VIII).

stesso nome sempre il medesimo concetto, ed è pertanto necessario che con il termine “scienza” si indichi sempre una disciplina il cui compito «appare quello di *spiegare* i processi del mondo che ci circonda, cioè quello di comprenderli sotto relazioni generali (leggi) sempre più larghe, che determinino ogni cosa singola attribuendole un valore senza eccezioni, per cui ogni cosa particolare, nelle sue relazioni concrete, possa essere fatta derivare- ovvero possa essere predeterminata- come semplice caso speciale di quelle leggi generali nella loro applicazione a ciò che è originariamente dato»<sup>6</sup>. Questo ovviamente non vuole significare che l’obbedienza a leggi causali presente anche nelle scienze dello spirito (o scienze sociali, se si utilizza il nome che, alla fine del suo ragionamento, Adler dichiarerà di ritenere più adeguato) neghi lo spessore umano-teleologico di qualunque tipo d’esperienza, finanche, come si vedrà, dell’esperienza logica, bensì solamente che questo spessore si manifesta unicamente in quell’ambito pratico dell’esperienza, il cui statuto deve necessariamente essere derivato dalla scoperta dei limiti della predeterminabilità causale di ogni singolo atto umano. Al contrario, dice Adler, i nomi e le filosofie di Dilthey, Windelband, Rickert, Stammler e Münsterberg<sup>7</sup> richiamano un modo di intendere le scienze dello spirito contro il quale bisogna prendere posizione. Per quanto infatti Stammler si occupi soprattutto della scienza sociale in generale, Dilthey, Windelband e Rickert di storia, e Münsterberg dei rapporti tra le scienze dello spirito e la psicologia, le differenze nelle loro dottrine, per quanto importanti, non possono nascondere un modo di vedere comune che sta alla loro base e che Adler si incarica di rendere chiaro.

Come fanno notare i pensatori ora enumerati, il pensiero scientifico-naturale è quello che intende l’oggetto (*Gegenstand*) esclusivamente come *Objekt*, ossia come realtà totalmente scissa ed estranea dal soggetto conoscente, il quale, da parte sua, cerca di spiegarlo ricorrendo ad una generalizzazione che possa sintetizzare le sue caratteristiche, nonché le

---

6 M. Adler, *Causalità*, cit., p. 21.

7 Gli scritti che Adler prende in considerazione sono, per quanto riguarda Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883), per quanto riguarda Windelband, *Präliminarien* (in special modo la dissertazione inaugurale strasburghese del 1894, *Geschichte und Naturwissenschaft*), per quanto riguarda Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* (1902) e *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* (1899), per quanto riguarda Stammler, *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung* (1896), per quanto infine riguarda Münsterberg, *Grundzüge der Psychologie* (1900).

condizioni e le forme in cui esso potrà ripresentarsi in futuro. Questa generalità predeterminata concederebbe un senso al particolare sensibile solamente «nella *astrazione del concetto*, che prepara la *legge*»<sup>8</sup>, la quale legge, secondo le parole di Windelband, sarebbe «la forma immutabile del mutevole»<sup>9</sup>. Questa forza della scienza naturale, si fa tuttavia notare, si trasforma in una debolezza quando le si oppone la constatazione che essa non sarebbe assolutamente in grado di determinare, come pretendeva ad esempio Laplace, una legge generale di sviluppo che riunisca scientificamente le leggi generali e i fatti singoli; questo avviene perché essa manca tanto della possibilità di comprendere i fatti singoli quanto di quella di poterli cogliere ed enumerare tutti, e inoltre perché, come si è già detto, le scienze naturali hanno a che fare sempre con il generale e mai con il particolare concretamente compreso nelle sue relazioni spaziali e temporali. Questa divisione originaria della materia nello spazio e nel tempo è, a causa della sua irrazionalità, uno dei limiti logici con i quali la spiegazione naturalistica si trova a collidere.

Ma, sempre secondo tali pensatori, l'altro e più importante limite contro il quale va a urtare questo tipo di spiegazione- e che porta tuttavia a sollevare un'obiezione che Adler non può più condividere- è la constatazione in virtù della quale ogni uomo coglie immediatamente sé stesso non come soggetto conoscente, ossia come *intellettualità*, bensì, nella corrente dei pensieri, dei sentimenti e degli atti di volontà, come soggetto che prende posizione, cioè come *attualità*. "Attualità" sta quindi a significare che nei tre grandi ambiti dell'esperienza, ossia quelli del conoscere (logica), dell'agire (etica) e del godere (estetica), l'uomo si percepisce in una continua sospensione tra i due poli del corretto e dell'errato, del buono e del cattivo, del bello e del brutto, in una condizione che, come sottolinea Münsterberg, si manifesta sia a livello individuale che a livello sociale. Il volere che risulta dalla presa di posizione teleologica esclude così ogni possibile interpretazione scientifico-causale in quanto si riferisce sempre al singolo o al gruppo che riconoscono come degni di essere perseguiti gli scopi immanenti del conoscere, dell'agire e dell'intuire; e anche la scienza pertanto, per un soggetto che pone scopi, non è altro che una relazione finalistica volta alla conquista della verità, ossia di un'esperienza priva di contraddizioni. Il valore quindi- e ci si

---

8 *Ivi*, p. 42.

9 W. Windelband, *Geschichte und Naturwissenschaft*, citato in M. Adler, *Causalità*, cit., p. 42.



trova qui di fronte al passaggio fondamentale che allontana Adler da tale concezione- ha una sua generalità che lo pone al di sopra delle singole fattispecie che vi si ispirano, una generalità tuttavia nella quale le singole fattispecie, invece di essere superate, come avviene nella generalità naturale, vengono valutate come comprensibili principalmente a partire dalla loro *Einmaligkeit* e *Einzigartigkeit*. In relazione a ciò si scopre un nuovo modo di vedere la distinzione tra scienze della natura e scienze dello spirito che si risolve in una distinzione di punti di vista in base alla quale, nella comprensione dei medesimi oggetti, le prime sono percorse da un'intenzione generalizzante, mentre le seconde da una particolarizzante. Al di là delle differenze specifiche, questo può essere indicato, a giudizio di Adler, come il punto di partenza fondamentale delle dottrine dei pensatori citati più sopra, in quanto ciò che per loro distingue le scienze della natura dalle scienze dello spirito<sup>10</sup> non è l'oggetto, bensì il metodo e lo scopo della conoscenza, la differente conformità a leggi in base alla quale l'oggetto viene preso in considerazione.

Allo stesso modo, per citare un altro pensatore con il quale Adler si è lungamente confrontato, Georg Simmel, con una formulazione ancora più radicale, che anche Rickert ha dimostrato di condividere, riteneva che la disputa sul significato del termine "scienza" fosse solo una disputa verbale e che pertanto si collegasse alla valutazione del soggetto conoscente che la individua come metodo conforme alla messa in atto dei propri interessi di ricerca. La scienza però, contesta Adler, presuppone una pluralità di conoscenze messe in relazione e che si unificano sotto una denominazione comune che esclude il senso particolare dell'esperienza nella vita, e questo Simmel non riesce a comprenderlo poiché, alla luce della posizione appena descritta, egli ha operato una confusione del punto di vista critico-gnoseologico con quello psicologico. Ma per quanto questo interesse, che guida la costruzione scientifica e che è volto al soddisfacimento psicologico delle nostre esigenze conoscitive, sia, come già si è detto, un fattore senza dubbio importante, esso tuttavia «è *decisivo* [entscheidend] soltanto per l'*esistenza* di una conoscenza "in sé vera", ma non è *distintivo* [unterscheidend] per questo *carattere logico* dello stesso "essere in sé vero" e dell'intero rapporto del sapere,

---

10 Si tenga presente il fatto che, in queste note iniziali, viene utilizzato acriticamente il termine di origine diltheyana di scienze dello spirito poiché, per il prosieguo del discorso, non ha grande importanza, per fare un esempio, descrivere le motivazioni che fanno preferire a Heinrich Rickert la definizione di "scienze della cultura".

nel quale ogni conoscenza singola acquista un tale valore particolare»<sup>11</sup>; esso è mosso da fattori di natura puramente affettiva, che sono certamente fondamentali per indirizzare verso una conoscenza “in sé vera”, ma che non sono in grado di determinarla in alcun modo. E tuttavia è lo stesso Simmel, fa notare Adler, che, insistendo in particolar modo sull’interesse per la conoscenza “in sé vera”, mostra con ciò che la conciliazione tra l’interesse personale e la puntuale costruzione scientifica risulta elemento fondamentale anche della sua filosofia. Ognuno, secondo Adler, ha il diritto di costruire il concetto di scienza che maggiormente ritiene adeguato, ma ciò non può significare affatto che il problema della scienza sia meramente terminologico; anzi, in relazione al fatto che solo la sistematicità delle conoscenze può offrire soddisfazione all’esigenza della conoscenza “in sé vera”, si deve recisamente affermare che solo «*il sistema del sapere generalmente valido, assoluto ed oggettivo, è quello della scienza nel senso vero e proprio della parola*»<sup>12</sup> e che ogni conoscenza, a qualunque ambito appartenga, è scientifica nella misura in cui è inquadrabile nei ranghi di un tale sistema.

La scienza di cui parla Adler è così, sia nel suo apparire come scienza naturale, sia nel suo apparire come scienza sociale, quella che nasce dalla speculazione baconiana e che trova un suo completamento solamente con le regolarità apprese nell’esperienza; essa non è quindi altro che «l’elaborazione consapevole e la riconfigurazione concettuale»<sup>13</sup> della regolarità del dato esperito, condotte con metodi solamente più raffinati rispetto a quelli dell’abituale esperienza psicologico-storica. In queste considerazioni si connettono il punto di vista economico della scienza e la validità generale dell’attività formale della coscienza, cosa che non avviene affatto per la considerazione teleologica, la quale infatti, pur aspirando ad una validità generale, si scopre mossa da un’esigenza puramente soggettiva (e quindi non assoluta) e, in vista della validità *erga omnes* delle proprie leggi, si ritrova ancorata, al contrario delle leggi della scienza naturale, alla necessità del riconoscimento e della relativa presa di posizione di ogni singolo soggetto giudicante.

Alla luce di quanto si è discusso, come ha indicato chiaramente Kant, due sono i problemi fondamentali che in tali frangenti scaturiscono: quello

---

11 M. Adler, *Causalità*, cit., p. 53.

12 *Ivi*, p. 58.

13 *Ivi*, p. 60.

della trascendenza degli oggetti a noi esteriori, che Kant esplicita nella problematica (secondo Adler, che si avvicina in tal modo a Hermann Cohen, poco compresa) della cosa in sé, e quello dello statuto della scienza che, qualunque siano i suoi contenuti e la sua essenza, deve sempre presentarsi come un «*sistema di giudizi*, nel quale e grazie al quale ogni nostra conoscenza diviene chiaramente consapevole»<sup>14</sup>. Questa svolta teoretico-gnoseologica che Kant ha impresso al pensiero filosofico e che rappresenta il punto di partenza fondamentale del filosofare moderno, ha trovato grande eco, per quanto non in maniera corretta, anche nella prospettiva teleologica nei *Präludien* di Windelband e negli scritti rickertiani sull'oggetto della conoscenza e sui limiti della costruzione concettuale delle scienze della natura; allo stesso modo, ritiene Adler, la speculazione contemporanea non può certo eludere il grande e ancora vitale significato della filosofia kantiana e non deve perdere di vista che essa, contrariamente alle modalità in ragione delle quali è stata troppo spesso interpretata, «non è più una filosofia del sognare o del credere, non è più una filosofia di speculazione temeraria o di scepsti sconfinata o di scoraggiata [*mattherzige*] rassegnazione: essa è una filosofia del sapere, certamente di un sapere che si accontenta di sé stesso ma che con ciò, nello stesso momento, si rafforza, ed è proprio così la filosofia di un tempo che vuole essere sempre di più un tempo del sapere»<sup>15</sup>.

L'interpretazione scientifico-teleologica parte invece dal presupposto che, già in ambito logico, se la vincolatività delle leggi naturali deve essere necessariamente riconosciuta da ognuno, alla base di esse vi deve essere una presa di posizione nel giudizio ispirata al conferimento di un valore di verità; in ogni giudizio quindi, anche in quello abituale, accanto al mero collegamento di rappresentazioni deve esserci il riconoscimento che il contenuto del giudizio è vero oppure falso, e pertanto, in simili interpretazioni, si rende chiaro come la relazione ad un valore incontri sia l'esperienza logica che quella morale, inserendole in un ambito che non può essere mai esclusivamente teoretico e connettendole di conseguenza a un *Sollen* che va oltre la semplice regolarità scientifica. Ma se in Windelband, in una concezione ispirata soprattutto da esigenze metodologiche, questo valore di verità viene indicato come un punto direzionale al quale il vero, come dopotutto il buono dell'etica e il bello

---

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 63.

<sup>15</sup> M. Adler, *Immanuel Kant zum Gedächtnis*, In Kommission bei Franz Deuticke, Wien-Leipzig 1904, p. 32.

dell'estetica, devono tendere in vista del loro compimento, esso si trasforma, sulla pagina rickertiana, in un vero e proprio *dovere trascendente* che si manifesta in una coscienza superindividuale, alla quale l'evidenza appare in tutta la sua vincolatività. Secondo queste filosofie la *Wertung* finisce quindi per apparire come l'elemento determinante di qualunque discorso scientifico, ivi incluso quello inerente alla semplice scientificità naturale, e ha la pretesa di ascrivere alla legalità scientifica, che è per sua natura, come sottolineerebbe Max Weber, eminentemente *wertfrei*, e che deve valere al di là del riconoscimento di qualunque essere pensante, la medesima curvatura soggettiva propria della legalità pratica<sup>16</sup>.

Il punto di vista critico-gnoseologico di Windelband e di Rickert, nel suo ispirarsi allo scopo di verità, giunge così, anche in quell'ambito logico che rappresentava l'ultimo baluardo della puntualità scientifico-causale, a disinteressarsi totalmente dell'inafferrabile trascendenza del mondo esterno e a sintetizzare di conseguenza nel giudizio teleologicamente orientato tutta la validità dell'esperienza; se infatti, come dice Rickert, «*l'essere delle cose ha il suo fondamento nel dovere*»<sup>17</sup>, anche quello della cosa in sé smette di essere un problema. I problemi della posizione critico-gnoseologica vengono così risolti in base a quel valore di verità che non è riferito ad una realtà singola, ma che costituisce il fondamento noologico e che perciò si incarna in ogni possibile singola affermazione, finanche in quella mediante la quale qualcuno volesse rifiutare ogni giudizio di verità. La posizione dei rappresentanti della cosiddetta filosofia dei valori, in special modo quella di Rickert, risente perciò della riconduzione della grande validità dell'idealismo filosofico alla sola speculazione morale fichtiana, senza riconoscere a pieno, come si può facilmente vedere, la grande lezione della critica della conoscenza kantiana.

---

<sup>16</sup> Adler accenna ad un possibile avvicinamento delle teorie di Windelband e di Rickert a quelle di Ernst Mach, in cui si descrive l'andamento economico dei processi del pensiero in una prospettiva teleologica volta al raggiungimento dei propri scopi conoscitivi e di sistemazione concettuale del dato empirico. Questa visione però, nota Adler, può essere definita solo psicologico-scientifica mentre quelle di Windelband e di Rickert si rivolgono, come si è già descritto, ad una teleologia di natura logico-trascendentale, per la quale il reale non è dato di per sé ma unicamente per le esigenze del pensiero; certo è tuttavia che anche l'interpretazione machiana, pur se fondata sulla biologia, non riesce a sfuggire ad un certo relativismo che «trascura il vero e proprio problema teorico-gnoseologico, la stringenza logica del giudizio in ogni contenuto storicamente mutevole» (M. Adler, *Causalità*, p. 71.).

<sup>17</sup> H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, citato in M. Adler, *Causalità*, cit., p. 76.

Di fronte a quest'ultima affermazione Adler si sente però in dovere di ammonire chiunque voglia fare filosofia sul rischio di cadere in una vuota letteratura apologetica o scolastica, che leghi il progresso del pensiero filosofico a dei nomi particolari, come potrebbero essere quelli di Kant o di Fichte. Pertanto, pur richiamandosi continuamente alla pagina di Kant, egli sottolinea più volte di non essere affatto interessato ai piccoli problemi interpretativi degli scritti kantiani, quanto piuttosto alla messa in luce di una particolare tendenza di pensiero che nella figura di Kant in primo luogo si è incarnata e che, a partire dalla sua reale speculazione, è stata messa a disposizione per essere discussa e interpretata. Adler dichiara così di avere constatato con gioia come Hermann Cohen, il quale «può rivendicare per sé il merito principale, di averci scoperto tutta la profondità del metodo *transcendentale*»<sup>18</sup>, si relazioni a Kant, ma in generale a tutta la storia della filosofia, col suo stesso punto di vista anti-scolastico<sup>19</sup>, per quanto, come si premura immediatamente di sottolineare, questa ammirazione nei confronti dell'opera coheniana non possa determinare in alcun modo la sua adesione a quel socialismo, al quale Bernstein andava sempre più avvicinandosi, ispirato alle dottrine etiche kantiane; poiché infatti nel socialismo «si tratta piuttosto della tendenza teoretica della critica della conoscenza kantiana e dell'applicazione di essa per l'elaborazione di un concetto *rigoroso* di scienza anche per la teoria sociale, proprio il collegamento con Kant qui presentato è il mezzo per respingere quell'altra in quei limiti che scinderanno sempre l'etica e la valutazione pratica in generale dalla conoscenza e dal giudizio teoretico»<sup>20</sup>.

---

18 M. Adler, *Causalità*, p. 87.

19 Il comandamento dello “*zurück auf Kant*“, che, a partire dall'opera di Otto Liebmann *Kant und die Epigonen* (1865), è stato continuamente ripetuto all'interno della filosofia tedesca, rappresenta per Adler il simbolo più chiaro di quello scolasticismo che egli desiderava venisse eliminato in ogni sua forma all'interno della filosofia. Se Kant deve essere un autore vivente per la filosofia contemporanea, dice Adler, non può avere alcun senso tornare alla lettera delle sue opere che, dopo un secolo, non sono ovviamente più attuali, ma bisogna invece continuare a filosofare secondo il suo spirito andando, in questo modo, oltre la sua filosofia. Il “ritorno a Kant” rappresenta invece una visione reazionaria della filosofia «come sarebbe in qualche modo retrogrado o reazionario se ad esempio un industriale ricorresse („*zurück*” *greift*) a un capitale depositato da lungo tempo, per ampliare e rafforzare la sua produzione» (M. Adler, *Immanuel Kant*, cit., p. 47).

20 M. Adler, *Causalità*, p. 88.

Dopo queste considerazioni, sviluppate in particolar modo nei primi nove capitoli di *Kausalität und Teleologie im Streite um die Wissenschaft*, Adler giunge così, nel decimo capitolo della sua opera prima, alla vera e propria *Delimitazione dei punti della polemica*. Secondo il suo punto di vista deve certamente essere accettata quella dottrina, propria anche della considerazione teleologica, in virtù della quale l'oggetto (*Gegenstand*) recepito e ordinato secondo le forme della coscienza non è uguale all'oggetto (*Objekt*) presente nella realtà, del quale non possiamo avere un'esperienza immediata tale da farlo concordare pienamente con il giudizio e del quale non possiamo sapere né se è né come è. Un puntuale esame filosofico contribuirà a donare la massima naturalezza ad una teoria come questa che, considerata sotto il lume dell'esperienza quotidiana, sembrerebbe essere del tutto controintuitiva. Accanto a questo merito, che Adler, oltre che alla filosofia di Kant, ascrive anche a quella del proletario Dietzgen<sup>21</sup>, che solo a torto, come quella di Marx, è stata rubricata come materialismo, bisogna riconoscere alla filosofia dei valori anche quello di avere compreso come il riconoscimento della verità possa essere avvertito come un dovere. Nonostante ciò però, e qui subentra l'insanabile divario con le filosofie di Windelband e Rickert, Adler sottolinea, in primo luogo, come questo dovere non si configuri come un canone al quale la regolarità del pensiero debba essere sottoposta e, di conseguenza, come sia necessaria un'effettiva valutazione di ciò che è stato già stato teoreticamente riconosciuto come vero (e il rigetto di ciò che è stato già riconosciuto come falso) e non una loro semplice ed aprioristica distinzione. Questo riconoscimento della verità come dovere, che qui Adler introduce senza sentirsi tenuto a spiegarlo più dettagliatamente, appartiene di conseguenza unicamente alla vita pratica e non può avere alcun significato nella sfera teoretica, alla quale esclusivamente il discorso sullo statuto della scienza appartiene.

In relazione a ciò Adler afferma che l'arbitrarietà delle posizioni di Windelband e di Rickert, per quanto i due autori della filosofia dei valori riescano a nasconderla attraverso l'eleganza del loro ragionamento, diviene facilmente riscontrabile se si fa attenzione a come essi passino ingiustificatamente dal lato teoretico a quello pratico della discussione. Tralasciando la circostanza per la quale potrebbe anche esistere qualcuno che si disinteressa del vero, del bene e del bello, bisogna però comprendere

---

21 E con ciò Adler vuole dimostrare come un tale punto di vista non rappresenti una concezione troppo idealisticamente "indigesta" per il proletariato.

come possano le stesse esigenze teleologiche reggere campi così diversi come quelli della logica, dell'etica e dell'estetica; e, per quanto si taccia altresì la domanda concernente l'origine degli scopi supremi che la filosofia dei valori vede agire in questi tre ambiti, non sarebbe comunque difficile attribuire uno scopo alla conoscenza allo stesso modo in cui se ne attribuisce uno alla volontà? Non è sempre stata una virtù della conoscenza quella di andare libera da qualunque tipo di presupposti? Sarebbe bello poter costruire simmetricamente i campi dell'etica, dell'estetica e della logica, ma non ci si può nascondere il fatto che quest'ultima va a urtare invariabilmente contro i limiti che le pone l'ostinata irriducibilità del dato; gli uomini, che colgono come un dato perfino sé stessi, organizzano finalisticamente i risultati della propria esperienza in vista della conoscenza, ma un tale atteggiamento teleologico, bisogna fare attenzione, illumina non uno scopo *del* pensiero, bensì uno scopo che entra *nel* pensiero nella misura in cui l'ambito teoretico e quello pratico vengono messi in relazione. Si evince chiaramente da ciò che, almeno per il campo di indagine logico (ma questo, come si vedrà, risulta essere unicamente un punto di partenza), se un atteggiamento esclusivamente teoretico, quale la critica della conoscenza richiede, risulta possibile solo a partire da un'astrazione ed è pertanto assolutamente innaturale, esso rappresenta tuttavia, allo stesso tempo, l'unica garanzia della purezza del punto di vista critico-gnoseologico. Quando la validità generale, che in questo campo si esprime nella sua assoluta purezza e formalità, si stabilisce nella singola coscienza empirica e successivamente nel mondo concreto degli uomini che si trovano in rapporto tra di loro, essa può riacquistare la sua valenza teleologica, ma questo in tanto avviene in quanto si è abbandonata la sfera teoretica in favore di quella unicamente pratica, nella quale vengono in considerazione dati psicologici e socio-pratici e in cui alla verità si è sostituita la volontà di verità.

In questo modo rimane completamente escluso quel richiamo teleologico al *Sollen* che Rickert ha tentato in ultima istanza quando, allo stesso modo in cui l'autonomia della volontà si oppone all'eteronomia degli istinti, ha voluto problematicamente opporre l'autonomia della legalità logica del pensiero all'eteronomia della sua realizzazione materiale nei frangenti socio-storici, presupponendo così che, anche nel campo della verità, come in quello dell'etica, a un dovere possa affiancarsi un potere-diversamente. Rickert e gli altri rappresentanti della concezione teleologica arrivano quindi a pensare che qualunque errore sia frutto di mere associazioni concrete, alle quali la verità si opporrebbe con la

sua bronzea validità, e perdono di vista con ciò che la verità logica è solamente formale, rifugge cioè da qualsiasi contenuto particolare, predisponendo i suoi strumenti tanto per i giudizi corretti quanto per quelli errati. Di conseguenza l'irriducibile differenza tra la sfera pratica e quella teoretica appare chiara a partire dalla constatazione in virtù della quale chi si comporta male deve sempre essere consapevole, per quanto spesso confusamente, di contravvenire a un obbligo morale mentre, in modo assoluto, è logicamente inconcepibile che una persona possa pensare (non certo esprimere) qualcosa con necessità di giudizio e avere consapevolezza, nel medesimo momento, che questo qualcosa non corrisponda a verità. Difendere una concezione che si sa sbagliata è invece un'azione puramente pratica che esula dal campo teoretico; in esso, anche quando ci si trova di fronte alle concezioni tra loro più insanabili, regna sempre l'unità, di modo che «ciò che del mio pensiero non può essere pensato-insieme o ri-pensato nel pensiero di un altro, quest'altro lo definisce una contraddizione nel *mio* pensiero. Io stesso però, nei limiti in cui penso così [...] non ho mai una contraddizione nel mio pensiero, poiché una tale non può affatto essere pensata»<sup>22</sup>. Un richiamo al dovere può pertanto valere per il pensiero solo praticamente, come necessità di uscire da una contraddizione o, una volta usciti da essa, come necessità di raffinare i presupposti della nuova concezione che si è raggiunta.

Come si evince facilmente, la concezione teleologica che si insinua nel campo della conoscenza non può legarsi mai ad un dovere trascendentale veicolato da un imperativo categorico, ma si presenta invece sempre come un dovere strumentale che risponde a semplici imperativi ipotetici. E appare quindi chiaro come, al di là di simili tentativi, la filosofia dei valori riconduca la verità a nient'altro che a un sentimento di piacere collegato all'evidenza della validità di un giudizio, tornando ancora una volta a quell'ingiustificabile scambio tra la sfera logica e quella psicosociale. Viceversa, dice Adler prendendo in considerazione Rickert, sembra non essere altro che la coscienza della non-evidenza delle sue pretese a spingere questo pensatore verso un ragionamento che può essere così descritto: «un giudizio vero vale come vero perché è pensato così come dobbiamo pensarlo; lo pensiamo così come dobbiamo perché abbiamo il sentimento di un'evidenza- e quindi, ovviamente non se ne esce più fuori assolutamente. Non si può domandare perché abbiamo il sentimento dell'evidenza; perché, appunto, l'*abbiamo*. Tutta questa

---

22 *Ivi*, p. 185.



esposizione critico-gnoseologica della validità oggettiva del giudizio vero finisce, di fatto, nella seguente tautologia; è vero ciò che sentiamo come vero. L'aggiunta, che sentiamo come vero soltanto ciò che dobbiamo pensare, è del tutto irrilevante e addirittura deviante, perché appunto soltanto a partire da ciò che sentiamo come vero, dal sentimento dell'evidenza, desumiamo questo dovere<sup>23</sup>. A questo punto ovviamente, nella filosofia di Rickert, si aggiunge l'erronea facilitazione per la quale la verità è pensata in analogia con la virtù etica. Ma, per quanto la legge etica generale determini immediatamente i suoi contenuti possibili che cambiano a seconda dei tempi e dei luoghi, la sua vincolatività, relativa a un *Sollen*, è sentita solamente quando ci si dispone nei confronti delle esigenze pratiche dell'azione, le stesse esigenze pratiche che solo surrettiziamente sono inserite nell'ambito del discorso sulla verità, determinandone l'essenza teleologica. E bisogna invece riaffermare che la vincolatività logica non può rimanere legata ad un *Sollen*, bensì può essere vista unicamente in relazione alla necessità naturale di un *Müssen* o, meglio ancora, può essere indicata come una semplice ma irremovibile legalità sussistente.

### 3. IL PRIMATO DELL'ESPERIENZA

In ragione di quanto si è finora affermato, la sfera puramente teoretica rappresenta contemporaneamente la più vuota delle astrazioni e il più sicuro dei punti di partenza, in un'accezione che per il momento si lega con chiarezza alla sola coscienza logica ma che, come si vedrà più avanti, vuole estendersi a qualsiasi tipo possibile di coscienza. Questo apparirà nella maniera più ovvia quando Adler prenderà in considerazione il significato che l'ideologia riveste all'interno della concezione materialistica della storia, ma non si deve tralasciare di considerare che, anche quando egli parla della dottrina che Kant esprime nella *Critica della ragion pura*, non si stanca di ricordare in alcuni incisi che, pur sotto diverse condizioni, la stessa formalità della coscienza deve trovare il modo di essere applicata all'intero ambito dell'esperienza.

Come si è potuto constatare nella polemica contro Rickert, la delimitazione del compito che spetta alla logica, quello cioè di determinare le basi formali del pensiero prima che il contenuto di esso possa essere dichiarato vero oppure falso, ha conferito in primo luogo a essa, e alla

---

23 *Ivi*, p. 155.

coscienza che essa veicola, la qualità di precondizione necessaria di qualunque processo conoscitivo. Allo stesso modo infatti in cui chi è dotato di vista può solamente cercare di figurarsi le sensazioni dei non-vedenti, poiché sa che anche il trovarsi al buio rappresenta solamente un vedere il buio e mai un non-vedere, così si può pensare di essere senza coscienza, ma il fatto stesso di pensarlo presuppone che si sia già all'interno di una coscienza. Pensare l'assenza di coscienza è pertanto un vuoto controsenso, per quanto sia parimenti vero che la necessità della coscienza non dice una parola sulla necessità dell'essere che in essa viene pensato, rimandando per essa alla necessità della percezione. Si vede chiaramente a questo punto come debbano opporsi due differenti tipi di datità, quello della coscienza e quello dell'esistenza, la cui differenza consiste nel fatto che il secondo indica la mera datità empirica che alogicamente si presenta e della quale si può pensare che si sarebbe potuta presentare anche in maniera diversa, mentre il primo indica una datità puramente logica che, possedendo la caratteristica della *Denknotwendigkeit*, non può essere assolutamente pensata diversamente; la datità oggettuale è in definitiva una datità *per il pensiero*, mentre la datità della coscienza è una datità *del pensiero*.

Un'argomentazione importante per integrare questo discorso è, secondo Adler, quella che Kant sviluppa nel paragrafo della *Critica della ragion pura* su *I postulati del pensiero empirico in generale*, nel quale viene enunciata l'opportunità di evitare la metafisicizzazione delle categorie di possibilità, realtà e necessità, che al contrario rivestono solamente un carattere modale e quindi, senza aggiungere nulla alla determinazione degli oggetti dell'esperienza, rappresentano appunto le tre modalità mediante le quali la nostra coscienza si rapporta a essi. Kant afferma, all'inizio del paragrafo che «1. Ciò che si accorda con le condizioni formali dell'esperienza (rispetto alle intuizioni e ai concetti) è *possibile*. 2. Ciò che è collegato con le condizioni materiali dell'esperienza (con la sensazione) è *reale*»<sup>24</sup>, di modo che il “di più”, che nella realtà si aggiunge alla semplice possibilità, riguarda solamente il raccordarsi ad una percezione. Ma bisogna fare attenzione al fatto che, anche nell'ambito della possibilità, ciò che si accorda con le condizioni formali dell'esperienza non si riferisce al mero collegamento di concetti, bensì a qualcosa che è fondato tanto sui concetti quanto sull'intuizione, cioè sull'esperienza, per quanto su un'esperienza che è sempre solo possibile e non ancora

---

24 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, citato in M. Adler, *Causalità*, cit., p. 149.

reale; e ciò si evince, a partire dall'esempio che fa Kant, dalla constatazione che l'impossibilità di costruire una figura di due soli lati non deriva dal concetto di due linee rette, bensì dall'impossibilità della costruzione spaziale. I concetti senza intuizioni danno così come risultato mere cose del pensiero cioè «un nulla = concetto vuoto senza oggetto, paragonabile al movimento a vuoto di una macchina»<sup>25</sup>. La possibilità assoluta che qui si cerca di fondare si discopre quindi come un concetto proprio della ragione e non di un intelletto abituato ad avere a che fare con le possibilità generali dell'esperienza e anche il matematico moderno, che è ormai solito ragionare di uno spazio di n-dimensioni, non può nascondersi che la comprensione delle leggi di tale spazio non fa progredire la sua possibilità di intuire unicamente uno spazio tridimensionale. Con la messa in luce dell'attività dei postulati del pensiero empirico in generale e con la conseguente valorizzazione del significato e dei limiti dell'esperienza, la filosofia trascendentale appare ad Adler nella sua reale portata e gli consente di tornare con maggiore chiarezza al suo punto di partenza. Una causa concreta e un effetto concreto devono essere naturalisticamente pensati in modo che alla prima segua il secondo senza che ciò escluda che, secondo le possibilità d'esperienza, si possa pensare una situazione in cui alla stessa causa concreta segua un diverso effetto concreto; ciò che non si può pensare è che a una causa non segua un effetto poiché questo si basa su un rapporto logicamente necessario, ossia su un rapporto fondato su un non-poter-non-pensare-così (necessità di pensiero, *Denknotwendigkeit*).

A questo punto però la domanda che si pone prepotentemente a chi consideri il pensiero adleriano e il periodo storico in cui esso è sorto, è quello su quale interpretazione egli dia o voglia dare del pensiero di Kant, ossia se egli voglia intendere la dottrina trascendentale come più vicina all'idealismo, come la andava interpretando, o piuttosto rielaborando, Hermann Cohen, oppure al realismo, secondo l'interpretazione alla quale cercavano di piegarla alcuni materialisti (in primo luogo Karl Kautsky)<sup>26</sup>. Soprattutto è necessario considerare il richiamo a Cohen, che Adler stesso considerava il più influente e attendibile interprete dell'opera kantiana, e alla dottrina del pensiero puro, che il filosofo

---

25 M. Adler, *Causalità*, cit., p. 150.

26 Cfr. M. Adler, *Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik. Ein Beitrag zur Auseinandersetzung zwischen Naturalismus und Kritizismus*, Wiener Volksbuchhandlung, Wien 1924, in particolar modo il capitolo IV.

marburghese intendeva come un elemento che «costituisce l'arte della filosofia», ossia «una direzione di lavoro propria, specifica della cultura umana, che non può essere sostituita da alcun'altra direzione di lavoro» e il cui problema è «l'unità della coscienza»<sup>27</sup>. Nell'ottica di *Kausalität und Teleologie im Streite um die Wissenschaft*, la valorizzazione di questo significato del pensiero puro, nonché l'apprezzamento che, in altri luoghi più sopra citati, Adler esprime per la comprensione coheniana del problema trascendentale e della necessità di filosofare con Kant, ma anche oltre la sua pagina, sono senza dubbio insufficienti per determinare la posizione adleriana nei confronti di Cohen. Adler infatti, nonostante gli apprezzamenti per la sua opera, non dedica a quest'ultimo la stessa attenzione accordata ai rappresentanti della concezione teleologica, e questo, si potrebbe ritenere, in quanto non si sente in dovere di muovere nessun appunto a un autore che ha messo in luce «tutta la profondità del metodo *trascendentale*»<sup>28</sup>, riconoscendolo, in questo modo, come suo punto di partenza. Ma la problematica espressa da Cohen a partire da *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte* (1883), e poi nella seconda edizione di *Kants Theorie der Erfahrung* (1885) e nella *Einleitung* (1896) alla *Geschichte des Materialismus* di Friedrich Albert Lange, incentrata sulla necessità di porre l'accento sulla produttività del pensiero e di svalutare conseguentemente il contributo dell'intuizione per la conoscenza, è una problematica troppo particolare per essere decisa alla luce delle brevi e contraddittorie affermazioni che Adler inserisce all'interno della sua opera del 1904. Come si è inoltre già considerato, Adler, che, a partire dalla sua posizione marxista, deve far corrispondere le sue esigenze teoretiche a quelle della prassi, non può tuttavia accettare la possibilità di passare idealisticamente, come fa Cohen mediante la cooperazione di logica ed etica, senza problemi da un campo culturale a un altro.

In *Das Rätsel der Gesellschaft*, a distanza di più di trent'anni dalla pubblicazione della sua opera prima, Adler prende invece una posizione netta nei confronti di Cohen, nonché di Paul Natorp, quando afferma che i rappresentanti della scuola di Marburgo, pur partendo dalla fondamentale tesi kantiana secondo la quale noi conosciamo *a priori* nelle cose solo ciò che noi stessi vi mettiamo, hanno interpretato la

---

27 H. Cohen, *Einleitung mit kritischem Nachtrag* zu F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus*, citato in M. Adler, *Causalität*, cit., p. 197

28 Cfr. la nota 18.

matematica «come l'idealtipo della conoscenza oggettiva»<sup>29</sup>, procedendo così a una logicizzazione dell'esperienza che mette decisamente in secondo piano l'elemento originario dell'esperienza (*Erlebnis*) intuitiva; quando ad esempio Natorp, in *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften* (1910), afferma di aver eliminato il dualismo dell'intuizione pura e del pensiero puro a tutto vantaggio del secondo, non si accorge, a giudizio di Adler, che l'indipendenza del concreto intuitivo rispetto alla validità formale del pensiero puro, lungi dal rappresentare un dualismo, indica più che altro «il rilevamento del totale e contenutisticamente riempito problema della coscienza»<sup>30</sup>. Nella filosofia della Scuola marburghese si manifesta invece, alla luce di quanto si è fin qui affermato, un'interpretazione della teoria della conoscenza come di una logica della conoscenza scientifico-naturale, volta di conseguenza al raggiungimento della purezza della scienza esatta, e ad essa contribuisce, ben oltre le sue intenzioni, quella acritica riduzione della teoria della conoscenza alla scienza, della quale Bertrand Russell è stato uno dei più attivi sostenitori, e che ha ridotto contemporaneamente ogni indagine trascendentale o fenomenologica al rango di pura chiacchiera metafisica. Bisogna invece comprendere, dice Adler, come la parte fondamentale della teoria della conoscenza sia rappresentata dall'esperienza, in primo luogo dalla semplice esperienza quotidiana di ogni singolo, e, di conseguenza, bisogna descrivere i motivi per i quali si deve parlare, per una teoria della conoscenza rettamente intesa, di una teoria dell'esperienza, della quale, al di là dei risultati in seguito raggiunti, parla anche il titolo della grande opera teoretica coheniana<sup>31</sup>.

---

29 M. Adler, *Das Rätsel der Gesellschaft. Zur erkenntnis-kritischen Grundlegung der Sozialwissenschaft*, Saturn-Verlag, Wien 1936, p. 45.

30 *Ivi*, p. 45.

31 Secondo Gerald Mozetič, Max Adler, se, con l'accettazione della teoria coheniana della "cosa in sé" come concetto-limite, ha evitato uno dei più comuni appunti rivolti alla dottrina kantiana, quello cioè di divenire inconsistente con la postulazione del noumeno come causa del fenomeno – in primo luogo perché ciò implicherebbe per sua natura un *recursus in infinitum*, poi perché la deduzione della causa a partire dall'effetto, come già aveva fatto notare Aristotele, non è mai univoca –, ha posto in atto una per lui problematica limitazione della filosofia al mondo dei fenomeni. Adler dichiara di non capire perché non ci si accontenti dei dati dell'esperienza, ma si senta invece il bisogno di integrare questi ultimi sulla base di un'oggettività trascendente, che rimane qualcosa di problematico, non riuscendo in questo modo a emanciparsi dalla sfera del puro "essere-pensato"; «con ciò – nota Mozetič – viene però espresso

Si possono di conseguenza distinguere, afferma Adler, ben quattro significati della parola “esperienza” (*Erfahrung*), per quanto si debba sempre tenere a mente come questi quattro significati non indichino quattro tipi diversi di essa, bensì quattro modi interpretativi per rapportarsi alla sua essenza unitaria. L’esperienza è, in primo luogo, l’esperienza sensibile di ciò che ci sta di fronte (*Gegenstand*) e che noi percepiamo nella sua immediatezza, senza però in alcun modo poter decidere se esso è qualcosa di reale oppure, ad esempio, un mero frutto di un processo allucinatorio; ed è, in secondo luogo, una prima sintesi categoriale che, agendo con in concetti del vero e del falso, della realtà e dell’irrealtà etc., trasforma il semplice *Gegenstand*, colto in un processo meramente soggettivo, in un *Objekt*, ossia in un qualcosa che sta al di fuori del soggetto conoscente. Queste due esperienze di primo livello, che possono essere individuate come “esperienza dell’essere” (*Seinserfahrung*) e “esperienza della conoscenza” (*Erkenntniserfahrung*), possono essere tuttavia viste come parti integrabili di uno stesso significato, identificabile come “esperienza del vissuto” (*Erlebniserfahrung*). Qui è d’obbligo notare, afferma Adler, che anche nell’oggettivazione dell’esperienza soggettiva che si esprime nell’*Erkenntniserfahrung*, ci si riferisce pur sempre al singolo momento concreto dell’esperienza e non si ha quindi in alcun modo ancora a che fare con la più ampia generalità alla quale mira qualunque discorso scientifico, che viceversa appare solo nella sistematizzazione di tutti i singoli dati d’esperienza messa in atto ad opera dei principi sintetici della ragion pura (terzo significato). Si rende chiaro in questo modo, dice Adler, il reale significato dell’espressione in virtù della quale ogni scienza riposa sull’esperienza, senza che i due concetti di scienza ed esperienza possano in qualche modo essere identici e senza che, interpretando, come fa Ernst Mach, la scienza come esperienza economicamente ordinata, si perda di vista il fatto che essa è più

---

ciò che Adler normalmente nega: cioè che è possibile pronunciare giudizi ontologici. Anche Adler prende esplicitamente in considerazione una gerarchia ontologica, alla cui sommità [...] gli oggetti dati tramite la facoltà della sensibilità sono i più reali, e al polo opposto rispetto a essi vengono a stare [*liegen*] (per non dire a soccombere [*erliegen*]) i concetti meno reali. Kant pensa certamente, valutando la sensibilità e l’intelletto, che “nessuna di queste caratteristiche è da preferire all’altra”, ma ciò non ha alcun significato per lo schema ontologico di Adler» (G. Mozetič, *Erkenntnistheorie und Soziologie*, cit., p. 83-4). Per quanto non con i medesimi intenti polemici, anche Marcella D’Abbiere parla, a questo proposito, della scarsa “purezza” del trascendentale adleriano (cfr. più avanti la nota 61).

che altro un continuo operare semplificante sui dati dell'esperienza. Il quarto significato dell'esperienza infine è quello che vuole cogliere in unità «il tutto della nostra concezione di noi stessi e dell'ambiente circostante, cioè il modo nel quale noi facciamo esperienza (*erleben*) del mondo e della nostra posizione in esso»<sup>32</sup>, e guarda di conseguenza tanto all'importanza di ogni vissuto individuale, quanto a quella della ricompressione scientifica di questi vissuti, che si manifesta nel grado di sviluppo che essa ha potuto raggiungere<sup>33</sup>. Questo concetto di esperienza si mostra pertanto, al contrario di quelli fin qui enunciati, come qualcosa di storicamente mutevole, poiché non si può in alcun modo negare che il tipo di esperienza che si imponeva agli uomini primitivi non è certo quello che si impone a popoli estremamente progrediti in tutti i campi della scienza naturale, di modo che lo storico che vuole ricostruire gli eventi di un'epoca passata si vede obbligato a cogliere anche le particolarità psicologiche degli uomini che in quell'epoca hanno vissuto, pur dovendo fare attenzione al fatto che, per quanto possano differire le varie epoche, la *Seinserfahrung* che in esse si manifesta resta sempre la medesima ed è la condizione basilare perché noi moderni possiamo tentare di fare un discorso sul mondo degli antichi. Perciò, dice Adler, è normale che uno scienziato veda il mondo in maniera diversa rispetto a un carbonaio, come è normale che sia diverso il mondo che si presenta a due scienziati di epoche diverse, ma, a livello di teoria della conoscenza, l'uomo contemporaneo e quello del paleolitico non possono non avere che una sola e medesima esperienza. Il quarto significato dell'esperienza può essere così individuato come il significato psicologico-storico e si collega strettamente al concetto di sviluppo; ciò ha però fatto sì che la moderna mentalità scientifica abbia quasi istintivamente collegato ad

---

32 M. Adler, *Das Rätsel*, cit., p. 52.

33 Si può operare a riguardo un confronto con quanto scrive la pensatrice marxista ungherese Ágnes Heller in *A mindenapi élet*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1970 (trad. it. di A. Scarponi, *Sociologia della vita quotidiana*, Editori Riuniti, Roma 1975, pp. 194-201), dove anche viene presentata una struttura quadripartita dell'esperienza, che l'autrice fa risalire a Nicolai Hartmann. Le differenze tra i due sistemi sono però evidenti, perché la Heller distingue nettamente nel campo della scienza ciò che spetta alle scienze sociali e alla filosofia, che ha ancora un rapporto intenso con il pensiero quotidiano, e ciò che spetta alle scienze della natura, che si contrappongono all'ingenuità dei dati di tale pensiero; ciò fa emergere una seconda differenza nella misura in cui la Heller si trova a porre una netta cesura tra l'esperienza quotidiana e quella non-quotidiana, cosa che, come vedremo nelle critiche opposte al machismo, Adler ha sempre rifiutato.

esso anche il concetto di progresso, che in realtà gli è estraneo, giungendo in questo modo a quell'erronea identificazione della scienza con l'esperienza (o, sarebbe meglio dire, con il continuo procedere e progredire dell'esperienza) che resta, come si è visto, l'errore principale che Hermann Cohen ha compiuto.

Da quanto detto finora deriva che l'esperienza è sempre qualcosa di fisso, che non cambia mai la forma concreta nella quale si presenta, mentre viceversa la scienza è sempre qualcosa di mutevole, e ciò significa che, per quanto possano mutare e siano storicamente mutate le teorie riguardanti la luce o il calore, il loro apparire fenomenico è rimasto sempre il medesimo. Così la scienza naturale, che pretende di descrivere le cose così come sono, per non rischiare di scadere nella metafisica, è costretta a mostrare le sue costruzioni come semplici mezzi del pensiero, quindi in definitiva come finzioni, mentre il trascendentalismo kantiano, pur nella limitatezza del suo concetto d'esperienza, rappresenta l'unica concezione capace di fornire dei saldi punti d'avvio. Ciò, bisogna fare attenzione, non significa che l'oggettività scientifica debba necessariamente perdersi in una concezione convenzionalista o pragmatista, come hanno ritenuto molti filosofi che si sono fatti fuorviare dalla sostanziale duplicità della parola "pensare" (*Denken*). «L'epocale risultato della teoria della conoscenza trascendentale»<sup>34</sup>, ritiene Adler, è quello di aver individuato una differenza tra essere e pensare dell'essere e non semplicemente tra essere e pensare, tale da far sparire dal suo campo teorico il pregiudizio positivista e naturalista di un essere totalmente indipendente dal pensiero, ossia di un essere che, al di là della sua inerte materialità, che Adler non ha mai avuto intenzione di negare, non abbisogni, in ultima istanza, anche dell'opera di un pensiero categoriale, che è ciò che unicamente permette l'emersione di un Io che percepisce un qualcosa e del qualcosa stesso. L'essere che qui viene in questione è un essere che è nella misura in cui viene pensato, per quanto ciò non implichi un riferimento al semplice pensiero di un Io, bensì a un pensare che precede ogni singolo pensiero e che rappresenta «il conferimento di forma immanente ad ogni concreta attività di coscienza, del quale generalmente non ci si potrà rendere coscienti»<sup>35</sup>; questo pensare "incosciente" in senso trascendentale può essere così definito come un "pensare costitutivo" in contrasto con il pensare "cosciente"

---

34 M. Adler, *Das Rätsel*, cit., p. 56.

35 *Ivi*, p. 57.



dell'esperienza abituale, al quale bisogna invece attribuire la qualifica di "pensare riflessivo"; oppure, suggerisce Adler, si può adoperare per il pensare costitutivo, che solo rende possibile il pensiero logico, la qualifica di "categorializzazione" (*Kategorisierung*) e lasciare che la parola "pensiero" indichi la sola riflessione. In questo modo si può affermare che l'essere è il prodotto della categorializzazione e la scienza quello della riflessione, senza dimenticare come anche in questa riflessione agiscano costantemente le invarianti formali della categorializzazione che spingono ad una sempre maggiore precisione concettuale e una sempre maggiore adeguazione al dato esperito, e che fanno sì di conseguenza che essa non sia qualcosa di indefinito e di indefinibile. Una scienza retamente intesa può essere quindi definita come la base per il continuo superamento, messo in atto dalla categorializzazione originaria, dei contrasti che si manifestano nell'esperienza ordinaria, e quindi come il progressivo divenire cosciente della categorializzazione stessa; in essa quindi, alla luce della vincolatività dell'istanza trascendentale, non può affatto trattarsi, come vorrebbero i convenzionalisti e i pragmatisti, della ricerca di un principio arbitrario che, senza curarsi del superamento dei contrasti, abbia solamente il compito di garantire alla scienza la sua massima applicabilità. Solo il "copernicanismo" kantiano, dice così Adler, è in grado di fornire una soluzione a questi problemi, poiché presuppone che le leggi dell'essere, che la riflessione cerca, siano già contenute nella categorializzazione della natura, giungendo di conseguenza a porre una differenziazione chiara, ma non esclusiva, tra la scienza e l'esperienza, tra il sapere e il vivere, che, tra le altre cose, mostra una forte analogia tra il trascendentalismo e un pensare fenomenologico che, come quello di Edmund Husserl, riesca a non cadere in un'ontologia metafisica.

Riassumendo e tirando le conclusioni da quanto si è finora affermato, Adler prende infine in considerazione il caso della bacchetta che, immersa nell'acqua, sembra essere piegata in due, dicendo che nella semplice esperienza dei sensi essa appare, e quindi è, realmente piegata e che, solamente una volta che, a livello dell'*Erkenntniserfahrung*, si esprime un giudizio su di essa, l'essere piegato può apparire come un'illusione; l'esperienza concreta del vissuto però, è necessario notare, rimane in entrambi i casi la medesima. A maggior ragione questa esperienza concreta non subisce alcun mutamento ad opera delle semplici astrazioni e generalizzazioni costruite nel discorso scientifico che, come si è già avuto modo di vedere, rappresentano un semplice strumento di lavoro per un pensiero al quale si impongono una realtà data a livello

sensibile e delle forme necessarie per comprenderla<sup>36</sup>; e questo diviene un motivo in più per riaffermare la tesi di fondo secondo la quale non si deve in alcun modo confondere la scienza né con l'esperienza dell'essere, né con quella della conoscenza- e ciò risulta tanto più chiaro se si considera come dai concetti e dalle forme della scienza sia sempre possibile ritornare al vissuto che sta alla sua base, tanto nell'immediatezza del suo emergere sensibile, quanto nel suo essere giudicato come realtà o come apparenza. Il dato che appare nell'esperienza (soggettiva) dell'essere deve rappresentare così il punto di partenza di qualunque teoria della conoscenza e di ogni possibile oggettivazione e astrazione, che si manifestano nell'esperienza conoscitiva e scientifica. La domanda fondamentale della teoria della conoscenza, che, come fa notare Adler, neanche Kant ha mai esplicitamente trattato<sup>37</sup>, appare così essere quella riguardante la possibilità di distinguere i dati originari della sensibilità

---

36 La critica di Adler si riferisce particolarmente, in questo punto, non tanto alla teoria della relatività, cosa che esulerebbe dai suoi compiti e forse anche dalle sue competenze, quanto a molti dei suoi sostenitori che credono, tramite la relativizzazione delle forme dello spazio e del tempo, di essere sfuggiti alle necessità che i dati dell'esperienza impongono. Così la moderna scienza naturale, tramite la teoria della relatività, pensa d'aver disantropomorfizzato la conoscenza conferendole una sguardo di natura cosmica, non accorgendosi che «ciò che è stato superato attraverso la relatività è solamente l'essere legato del pensiero umano al punto di vista tellurico, ma non l'inevitabile legame nelle forme e nelle relazioni della coscienza umana stessa» (*ivi*, p. 61).

37 Adler scrive in una nota al testo che Kant, pur dimostrando di avere ben presenti i diversi significati della parola *Erfahrung*, non ne ha mai esplicitamente parlato. A riguardo egli ha potuto affermare che «l'esperienza è senza dubbio il primo prodotto che la nostra ragione mette in opera quando lavora la materia grezza delle impressioni sensibili...Essa ci dice certamente che cosa c'è ma non che questa cosa debba essere necessariamente così e non altrimenti. Proprio perciò essa non ci dà alcuna vera generalità» (I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, erste Auflage, citato in M. Adler, *Das Rätsel*, cit., p. 63). L'esperienza viene così distinta dalla generalità che Kant, in altri luoghi, chiama conoscenza (*Erkenntnis*), ma non bisogna dimenticare come Kant intenda per esperienza il primo prodotto della ragione e come quindi la conoscenza si eserciti non su un'esperienza grezza bensì su un'esperienza nella quale hanno già operato le funzioni *a priori*, pur non essendo esse ancora giunte alla coscienza. Questo, dice Adler, è forse il motivo per il quale, nelle prime frasi della seconda edizione della *Critica della ragion pura*, Kant si sente in dovere di affermare che ogni conoscenza comincia con l'esperienza, aggiungendo espressamente, alla fine del periodo, che, «rispetto al tempo [...] nessuna conoscenza in noi precede l'esperienza, e quindi con essa tutto comincia» (I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, zweite Auflage, citato in M. Adler, *Das Rätsel*, cit., p. 63). Con questo Adler ritiene d'aver dimostrato come anche per Kant conoscenza ed esperienza fossero due cose diverse.

in realtà e apparenze e quindi, in definitiva, quella che ha come obiettivo la comprensione di come sia possibile che un'esperienza, che è per sua essenza radicalmente soggettiva, acquisti una propria oggettività valida *erga omnes*; e questa domanda può trovare una risposta solo alla luce di quella concezione monistica del pensiero e del contenuto d'esperienza, che rappresenta il grande passo in avanti del trascendentalismo kantiano rispetto al dualismo di una concezione realista. La teoria della conoscenza, vuole quindi sottolineare Adler, pur apparendo in tutta la sua necessità quando la scienza è arrivata a un elevato grado di maturazione, come avveniva, al tempo di Kant, dopo il grande progresso impresso da Newton alle scienze naturali e come era avvenuto alla luce della nascita della scienza sociale marxiana, deve mostrare che parole come "realtà" o "verità" non trovano immediata applicazione nel campo della semplice esperienza vissuta, nella quale vengono in questione, apparendo sinonimiche, solamente le espressioni "essere", "coscienza" (in relazione soprattutto alle sue forme) e "fatto"<sup>38</sup>.

In questo modo, il rifiuto tanto della metafisica idealista, quanto di quella materialista, che il metodo trascendentale mette in atto, implica il fatto che, quando Kant prende in considerazione la natura, non possa in alcun modo arrestarsi alla semplice considerazione della legalità della coscienza, mediante la quale la conoscenza della natura si produce, ma debba individuare, come sua parte fondamentale, un certo contenuto, che rappresenta la realtà della coscienza; ciò significa che questo reale non può essere colto finché lo si continua a individuare unicamente come un qualcosa che si oppone alla coscienza o che, secondo il modo in cui si è interpretata la "cosa in sé", sfugge in alcune sue parti alla coscienza, senza capire cioè che esso è invece qualcosa che sorge con la coscienza e da essa viene determinato. Alla luce di ciò, afferma Adler,

---

38 Scrive Adler: «Con questi concetti [quelli di realtà e verità] lavora la scienza; e, a partire da qui, si ha solo bisogno nel pensiero di contrapporre scienza ed essere, per riscoprire subito che la prima, come sistema di validità generale dei suoi principi, si distingue dal secondo, che è un sistema di datità e fattualità [*Tatsächlichkeit*] generali. Solo malvolentieri io utilizzo la parola fattualità, poiché ad essa si collegano subito gli acritici pregiudizi dell'empirismo, ma anche del fenomenalismo dualistico, che con fattualità intendono sempre una realtà posta al di là della coscienza. Ma qui questa parola, secondo il senso letterale, non indica nient'altro oltre il fatto che la coscienza, prima di ogni riflessione sulla realtà e sulla verità attraverso la sua funzione originaria, la sua "azione" [*Tat*], ha sempre allo stesso tempo un contenuto come "cosa" [*Sache*], così che coscienza, essere e fatto [*Tatsache*] sono solo espressioni diverse per una sola identica cosa» (M. Adler, *Das Rätsel*, cit., p. 66).

bisogna smetterla di trattare la coscienza trascendentale come fosse un insieme di vuote forme poiché, come si è visto, essa incontra necessariamente una pienezza quantitativa che non deve essere vista come un qualcosa che le sia estraneo ma che invece è essa stessa, vista dal lato della sua esistenza concreta e vitale. L'unione tra il lato formale e quello contenutistico può essere così messa da parte solo artificialmente mediante il metodo del pensiero poiché, rettamente intesa, «la coscienza è sempre ciò di cui ogni volta è riempita, essa stessa cioè è blu o calda o risonante [*tönend*] e così via, per cui del resto le esperienze [*Erlebnisse*] rare, nelle quali siamo interamente sprofondati in un contenuto di coscienza, fanno sì che ci si apra una profonda comprensione, cosicché, in tali momenti, l'io empirico appare tanto eliminato quanto, allo stesso tempo, esteso all'intero contenuto»<sup>39</sup>. Il contenuto di coscienza, il “materiale” che in essa si esprime, non è qualcosa che ha bisogno di essere trattato attraverso le forme della coscienza, poiché esso è questa coscienza stessa *presa nella sua concreta vitalità*; viceversa la domanda su cosa questo contenuto di coscienza realmente sia e da dove provenga è una domanda di chiara natura metafisica che esula nella maniera più netta dal campo della critica della conoscenza.

Concludendo si può quindi individuare il significato monistico dell'essenza della coscienza trascendentale nel suo riferirsi al continuo rimando tra l'oggetto e le forme della coscienza, che solamente possono farlo sorgere e che sono pertanto valide per tutti gli uomini<sup>40</sup>. La vincolatività

---

39 *Ivi*, p. 80.

40 Per tutta la facoltà critica finora messa in luce, scrive Adler in *Kausalität und Teleologie im Streite um die Wissenschaft*, sarebbe più appropriato parlare di “descrizione” anziché di “scienza”, poiché quest'ultima accenna alle situazioni concrete, entrando più che altro nel campo proprio della psicologia, mentre la prima rimanda a una relazionalità formale in cui si esprimono le condizioni di possibilità degli oggetti. Certamente bisogna evitare di interpretare questo tipo di descrizione rimandando al modo in cui, ad esempio, un viaggiatore può descrivere i luoghi che ha visitato poiché «rimarrebbe in ciò tralasciato come il nerbo vitale della teoria della conoscenza sia la critica» (M. Adler, *Causalità*, cit., p. 193). Ciò che spinge Adler verso l'uso della parola “descrizione”, anche se poi non ripeterà in nessun altro scritto l'esigenza di questa sostituzione terminologica, è il suo carattere non fondativo e, allo stesso tempo, non puramente riproduttivo, e quindi la possibilità di rinvenire i rapporti funzionali che stanno alla base dell'atteggiamento puramente teoretico; e sono solo questi rapporti funzionali che, colti nell'universalità della loro validità, consentono alla descrizione di non essere una “semplice” descrizione ma una messa in luce della fattualità della costituzione formale della coscienza e delle norme che ne regolano l'espressione. Questa fattualità

e la generalità dell'*a priori* trascendentale permettono, tra l'altro, in questo modo, di giungere a mettere da parte la grande accusa mossa alla dottrina kantiana, ossia quella di non riuscire a sfuggire al solipsismo, poiché una simile obiezione può venire facilmente annullata quando, riuscendo a comprendere ciò che, pur non essendo stato esplicitamente affermato da Kant, rappresenta, secondo Adler, la conquista fondamentale della sua speculazione e il significato epocale di essa per la storia dell'intero movimento socialista, si mette in chiaro che l'io empirico, ossia il portatore della coscienza singola, non è altro che la forma particolare in cui si manifesta l'universalità di una "coscienza in generale" (*Bewußtsein überhaupt*). E tra le domande che tale fondamentale scoperta permetterà di risolvere ci sarà sicuramente quella relativa al problema in precedenza sollevato, riguardante la modalità attraverso la quale può avvenire il passaggio fondamentale da un'esperienza che in origine è necessariamente soggettiva (*Seinserfahrung*) a un'esperienza oggettiva (*Erkenntniserfahrung*).

---

inoltre è l'orizzonte in cui si iscrive ogni coscienza singola, portatrice di quella legalità logica che il discorso finora svolto ha tentato di giustificare e che rappresenta un momento provvisorio, ma ciò nondimeno necessario, di una "coscienza in generale", poiché, come scrive Adler, «la coscienza in generale, comunque, non è null'altro che la coscienza singola stessa, solo dopo l'autoriflessione critica, per cui ogni relazione all'io, in cui tuttavia dapprima la coscienza singola in quanto tale è costituita, fa ancora parte delle forme del conoscere in essa» (*ivi*, p. 196). Collegato alla coscienza singola sorge così un orizzonte trascendentale generale non riconducibile né a una qualche essenza metafisica, come vorrebbe Rickert, né a una semplice astrazione, né, tanto meno, a un'entità psicologica, bensì a un modo di pensare estraneo all'uso abituale e che, in accordo con Hermann Cohen, viene ritenuto l'elemento fondante dell'unità della filosofia: il pensiero puro. Questo richiamo all'espressione coheniana, che sarebbe certamente problematico nell'orizzonte polemico di *Das Rätsel der Gesellschaft*, significa nel 1904 semplicemente un richiamo alla validità del metodo kantiano che Cohen ha messo in luce nelle sue prime opere interpretative, metodo che ha consentito a Adler di raggiungere due conclusioni che, a suo giudizio, possono essere ascritte a meriti del suo saggio. La prima conclusione riguarda il fatto che la determinazione della purezza formale del pensiero, alla quale si è tentato di giungere, non può essere più confusa con una descrizione psicologica, in quanto la semplice esposizione trascendentale, sebbene costretta a partire dal pensiero contenutisticamente pieno e psicologicamente determinabile, è stata resa, mediante la corretta valutazione dell'appercezione trascendentale kantiana, indipendente da ogni interesse contenutistico; la seconda conclusione riguarda invece il fatto di aver messo in luce come la teleologia rappresenti una rottura del metodo critico e una caduta in quello ontologico, che ha come scopo l'impossibile determinazione di ciò che è in sé la conoscenza.

#### 4. LA “COSCIENZA IN GENERALE” E LA SUA VITALITÀ

Kant ha compiuto così il suo passo più degno di nota per l'intera storia della filosofia quando ha parlato, all'interno della parte della *Critica della ragion pura* individuata con il titolo di *Logica trascendentale*, dell'unità sintetica dell'appercezione (unità trascendentale dell'autocoscienza), dizione che Adler, in ragione della sua astrattezza super-individuale, predilige rispetto a quella di “Io penso”, e che ha la stessa forza evocativa di quella husserliana di “Ego”<sup>41</sup>. Kant, che con questa fondamentale svolta pone, a giudizio di Adler, le basi per un allargamento del significato formale della coscienza e, di conseguenza, per una costruzione delle scienze sociali essenzialmente uguale a quella delle scienze della natura, prende le distanze in questo modo in primo luogo da quella concezione sostanzialista dell'Io che voleva descriverlo come «un portatore essenziale delle sue condizioni interne»<sup>42</sup>, riuscendo in quel tentativo nel quale, prima di lui David Hume e in seguito Ernst Mach, avevano raggiunto risultati non del tutto soddisfacenti. Kant, mediante l'appercezione trascendentale, si rappresenta i singoli io empirici come forme sotto le quali si presenta una coscienza in generale, in una relazione parallela a quella con cui, mediante lo spazio, il tempo e le categorie, diviene possibile la conoscenza degli oggetti di esperienza; questa coscienza in generale, che in virtù del suo carattere trascendentale non pone nulla, non rappresenta pertanto metafisicamente,

---

41 Mediante queste espressioni Adler vuole soprattutto descrivere l'essenza impersonale che necessariamente caratterizza la coscienza. Questa essenza impersonale trova modo di manifestarsi in maniera privilegiata, secondo Adler, in alcune esperienze psicologiche particolari, come possono essere quelle dell'artista o dello scienziato che guardano alla propria opera come a una misteriosa rivelazione, o come quella della frustrazione di fronte alla consapevolezza di non essere riusciti a esprimere con sufficiente chiarezza ciò che nella mente sembrava possedere una sua solidità. Teoricamente ci si trova certamente molto vicini a quel «concetto epocale e ancora troppo poco valutato anche per la sociologia» (M. Adler, *Das Rätsel*, cit., p. 86), che è l'inconscio freudiano, ma, se si guarda più a fondo la situazione, dice Adler, ci si accorge che in esso può venire in questione solamente qualcosa di preconsciouso, di rimosso o di ereditario e quindi, in tutti i casi, qualcosa di psicologico che sorpassa il campo della coscienza. La teoria della conoscenza guarda invece a ciò che sta a fondamento di tutti i possibili processi della coscienza e giunge a una maggior profondità rispetto alla psicologia del profondo stessa, per la quale può infatti rappresentare un valido sostegno. Cfr. anche M. E. Blum, *The Austro-Marxists*, cit., pp. 123-39.

42 M. Adler, *Causalità*, cit., p. 159.

come vorrebbero Fichte e Hegel, «un Io-mondo informe, impersonale, onnicomprensivo»<sup>43</sup>, bensì un valore-limite che agisce ad un livello ancora superiore rispetto a quello dell'intuizione e della sintesi categoriale. E ovviamente non può andare bene neanche il tentativo di Rickert di fondare nella coscienza in generale quella visione teleologica che appare già problematica nella coscienza singola; il dovere che appare infatti nella coscienza morale in generale, come fondazione trascendentale delle azioni della singola coscienza etica, rimane, nell'ambito teoretico, solamente un dovere trascendente bisognoso di una fondazione metafisica. Alla luce di questa nuova acquisizione di una coscienza in generale, l'Io individuale, che non è più il portatore di questa coscienza, perde in prima istanza ogni caratteristica personale e diviene viceversa solo il mezzo in virtù del quale essa diviene attiva. Parlare di un Io è quindi permesso solamente da un punto di vista psicologico e non critico-gnoseologico e pertanto viene a svanire anche il problema, che ha assillato generazioni di filosofi, dell'esistenza della coscienza estranea; e questo non certamente per la ragione che esso venga in questo modo risolto ma, più che altro, poiché esso viene a perdere, all'interno di una simile concezione, semplicemente ogni significato.

Una situazione in cui l'azione di questo “*a priori* sociale”, nome con il quale Adler individua la coscienza in generale una volta che si è individuato il suo valore di precondizione per qualsiasi tipo di esperienza umana, si mostra in tutta la sua pienezza, è senza dubbio quella del soggetto vittima di un'allucinazione, il quale può convincersi dell'irrealtà delle sue percezioni solamente quando altri soggetti, di cui ha piena fiducia, dichiarano di avere riguardo alla stessa situazione delle esperienze diverse; il convincimento, dice Adler, deve avvenire non in virtù delle qualità empiriche di questi altri soggetti, né in virtù del loro numero, bensì in ragione del fatto che le dichiarazioni di queste persone rappresentano contenuti di coscienza dell'allucinato che questi non può far convivere senza contrasti col suo precedente contenuto di coscienza, al quale appartiene anche la realtà e la capacità di giudizio delle altre persone. Certamente, continua Adler, ciò non significa che, per convincersi della realtà di un'esperienza si debba aspettare necessariamente la conferma da parte di altri soggetti, bensì solamente che non si può prendere in considerazione questa esperienza se non confrontandola con la *possibilità* che essa si inserisca senza contrasti nell'ambito esperienziale di tutti

---

43 *Ivi*, p. 161.

gli altri soggetti. L'accusa di solipsismo tuttavia potrebbe rinascere in considerazione del fatto che molte esperienze, come ad esempio quella di chi vede la luna all'orizzonte più grande di quanto sia in tutte le altre sue posizioni nel cielo, potrebbero essere decretate illusorie, e quindi irreali, già a partire dalla constatazione per la quale esse sono assolutamente inconciliabili con le esperienze avute in precedenza, quindi senza l'intervento del giudizio di altri soggetti, e in definitiva anche da un soggetto che fosse ipoteticamente solo al mondo. Solo che, dice Adler, l'obiezione cade se si riconosce che, a questo punto, è intervenuta una confusione tra assenza di contrasto e realtà, come se la distinzione tra *Widerspruch* e *Widerspruchlosigkeit* fosse uguale a quella tra apparenza e realtà (o tra soggettività e oggettività), mentre «solo nella nostra esperienza, proprio come essa è, cioè sempre qualcosa di comune con gli altri soggetti di pensiero, ciò che noi stimiamo reale diventa allo stesso tempo una necessità di pensiero nel senso della mancanza di contrasto; e così noi siamo inclini ad assegnare a questa necessità di pensiero, già nel pensiero individuale o solipsistico, il carattere della realtà»<sup>44</sup>.

---

44 M. Adler, *Das Rätsel*, cit., p. 93. Afferma Gerald Mozetič, dal suo classico punto di vista materialista, che Adler non ha fatto in questo modo ancora neanche un passo avanti sulla via della certezza dei dati sensibili, poiché, considerato che ogni contenuto di coscienza si dà una volta sola, si può solamente cercare di capire se esso, quell'unica volta, si sia reso manifesto anche a altri soggetti, mentre, secondo la concezione adleriana, anche un sogno acquisterebbe oggettività, potendo essere sognato da chiunque sotto le medesime condizioni d'esperienza. Ovviamente, riconosce Mozetič, anche secondo Adler, per quanto tutta l'esperienza rimandi essenzialmente alle sue condizioni formali, il suo primo passo si svolge nella comunanza empirica dei soggetti. Ciò tuttavia presenta dei problemi, poiché viene da chiedersi cosa succeda per le esperienze che si hanno in solitudine oppure perché l'esperienza di un altro debba essere giudicata più attendibile della propria, etc. Tra l'altro il problema si fa più complesso quando si prendono ad esempio giudizi che riguardano l'aver un dolore in una determinata parte del corpo, cosa che non può rimandare per sua natura al confronto con giudizi altrui; «quando io ho dolori, scrive Mozetič, qualcosa mi fa male; è senza senso aggiungere: e i miei dolori sono "reali". Max Adler potrebbe forse qui mostrare una confusione dei campi d'esperienza: perché il fatto che io abbia dolori appartiene all'ambito della *Seinserfahrung*. Ma, con il giudizio "io ho dolori", emerge la difficoltà di indicare quale generalità debba garantire lo status oggettivo di questo giudizio» (*Erkenntnistheorie und Soziologie*, cit., p. 147). Il tutto quando invece, seguendo gli stessi presupposti della dottrina adleriana, ogni scintilla di empiricità dovrebbe essere esclusa dall'*a priori* sociale. Comunque, in una visione così profondamente idealistica, a giudizio di Mozetič, l'accusa più ovvia, ma allo stesso tempo la più insuperabile che deve essere mossa alla coscienza in generale adleriana, è in definitiva quella di poter uscire dal solipsismo solo dopo aver acriticamente presupposto l'esistenza di coscienze



La scoperta di un *a priori* sociale consente inoltre di fondare in maniera ancora più stabile la generale validità del discorso scientifico, di quello etico e di quello estetico senza ricorrere, come si è visto nella polemica contro Rickert, alla scoperta di valori che, pur dominando in tutti e tre i campi, sussisterebbero al di là del riconoscimento concreto di qualunque soggetto. Il fatto che noi, nella nostra coscienza trascendentale, sperimentiamo un valore oggettivo valido al di là di qualsiasi riconoscimento, rimanda unicamente a un'esigenza interna alla coscienza che pretende che il suo contenuto abbia validità universale e che valga in tutte e tre i tipi di esperienza, senza essere qualcosa di ultracoscientziale, senza cioè rimandare a una problematica «voce del Sinai»<sup>45</sup>; questa esigenza non guarda, come in Rickert, a un dover-essere trascendente, anzi non guarda in generale ad alcun-dover essere, bensì all'«essere di un composto molteplice di pensiero e volere nella coscienza singola»<sup>46</sup> che solo in questa coscienza singola stessa *appare* orientata al rinvenimento di un ampio campo di incontro con le esperienze degli altri e, quindi, in stretta relazione con un *Sollen*. L'apparire del dover-essere, dice Adler, non è altro che l'unica forma d'esperienza in cui le coscienze singole colgono l'essere di quello stretto legame che tra loro sussiste e che bisogna indicare con il nome di “socializzazione” (*Vergesellschaftung*). Mediante questo concetto di socializzazione si arriva a un risultato fondamentale della teoria della conoscenza, diametralmente opposto a quello a cui era giunta la filosofia dei valori, ossia alla scoperta che tanto la natura quanto la cultura sono prodotti sociali, scoperta che permette di risolvere, dice Adler, il mistero capitale della coscienza, quello cioè che riguarda il come sia possibile che tutti abbiamo lo stesso mondo e che lo abbiamo in comune<sup>47</sup>.

---

estranee alla propria.

45 M. Adler, *Das Rätsel*, cit., p. 101.

46 *Ibidem*.

47 In relazione al legame che unisce, a livello trascendentale, tutti gli uomini, dice Adler, anche la famosa frase cartesiana “penso, dunque sono” dovrebbe essere espressa in maniera più corretta nel modo seguente: “penso, dunque esiste un regno spirituale di soggetti di pensiero”. Anche quest'ultima frase non riconoscerebbe però un altro significato fondamentale del metodo trascendentale, quello cioè di far sorgere la coscienza dell'esistenza di questo regno dal comune relazionarsi dei soggetti a un'oggettualità. Il “*cogito, ergo sum*” deve quindi trovare secondo Adler una necessaria integrazione nell'altra espressione “*res sunt, ergo sumus*”.

La presa di posizione adleriana per il metodo trascendentale, e in maggior modo quel suo ampliamento che si è ora delineato, incontrarono la forte opposizione di Herbert Marcuse, il quale, dal punto di vista dell'ortodossia marxista, riteneva che già la concezione di Kant, preoccupandosi unicamente della possibilità dell'esperienza nella sua generalità e necessità, avesse completamente trascurato il problema della realtà (*Wirklichkeit*), e questo tanto nell'esperienza teoretica, dove pure il criticismo aveva svolto una fondamentale opera di chiarificazione, quanto in quella pratico-sociale, in cui Kant si era abbandonato alla problematica astrazione di principi morali e giuridici universalmente validi. Il principale errore di Kant consisteva, secondo Marcuse, nell'aver considerato il tempo come qualcosa di inessenziale, in quanto inerente al solo fenomeno, mentre invece esso doveva essere riconosciuto, soprattutto per l'ambito dell'esperienza sociale, come il contrassegno più evidente della realtà nel suo unico significato possibile, quello storico. E l'atemporalità che i concetti giuridici, politici e morali condividevano con le categorie logiche, non aveva portato ad altro che una giustificabilità a oltranza dello *status quo*, che impediva di conferire alla filosofia di Kant qualunque significato socialista e rivoluzionario. A maggior ragione andava quindi criticato chi, come Adler, volesse essere «più trascendentale della filosofia trascendentale»<sup>48</sup> e tentasse di intendere la sola coscienza teoretica come fondamento sufficiente dell'essere sociale. L'essere sociale infatti, argomentava Marcuse, non può essere qualcosa di semplicemente possibile, e anzi «è ciò che è per essenza e per principio reale»<sup>49</sup>; in secondo luogo la postulazione di una coscienza pura non implica in alcun modo che si possa giudicare il pensiero individuale come una semplice apparenza empirica, quando al contrario è solo la realtà di tale pensiero individuale a conferire le basi per qualunque generalizzazione. Conseguentemente Adler aveva potuto andare avanti nella sua concezione solo confondendo delle forme di realtà con la possibilità e interpretando ingiustificatamente le prime in senso trascendentale. E ciò implica che, se pure per assurdo fosse possibile una fondazione gnoseologica dell'esperienza sociale, in una situazione in cui le coscienze singole fossero *a priori* collegate con una coscienza universale che produce il mondo tramite le sue forme, tale fondazione rimarrebbe immancabilmente nel campo logico e mancherebbe sempre, al di là di tutti

---

48 H. Marcuse, *Marxismo e rivoluzione*, cit., p. 44.

49 *Ivi*, p. 46.

i nomi con cui Adler la indicasse, di qualsiasi legame con quella realtà in cui unicamente l'essere sociale viene a espressione<sup>50</sup>.

Adler risponde a queste critiche, non sempre adeguate<sup>51</sup>, nelle pagine di *Das Rätsel der Gesellschaft*. Marcuse non si accorge, a suo giudizio, che la domanda che Kant pone non è una domanda scettica sulle possibilità dell'esperienza, bensì una domanda critico-gnoseologica sulle forme che possono rendere un'esperienza reale valida per tutti, cioè, facendo un esempio, non si chiede se, nell'organismo, sia possibile la circolazione sanguigna, facendo dipendere dalla risposta un giudizio sulla sua realtà, ma si chiede, partendo dal fatto che tale circolazione è reale, come essa sia possibile. Ciò che Marcuse non comprende è che il trascendentalismo non ha rinunciato alla realtà per sostituirla con una problematica legalità ideale, poiché questa legalità è propria di una coscienza reale che non può non agire a partire dall'esperienza; ritenere, come fa Marcuse, che, finché si rimane ancorati alla materia, ossia a ciò che ha a che fare con il dato della percezione, non si possa ascendere in alcun modo al campo dell'universalità e della necessità, significa misconoscere il significato del metodo trascendentale, il quale non opera alcuna rinuncia al proprio oggetto, ma piuttosto si salda in qualche modo a esso «quando mostra quali azioni della coscienza esprimono il carattere della realtà»<sup>52</sup>. In questo modo il metodo trascendentale “purifica” la teoria della conoscenza dalle tendenze di un'ingenua metafisica realista, senza che ciò possa significare una fuga in un idealismo assoluto di stampo hegeliano.

È dunque certamente vero che, quando Adler parla dell'*a priori* sociale, indica qualcosa che ha tanto poco a che fare con un riempimento contenutistico quanto con esso ha a che fare l'*a priori* individuale, ma ciò non implica, come si è detto lungamente nel precedente paragrafo, che il reale dell'esperienza perda significato di fronte alla questione

---

50 Cfr. anche, per delineare la posizione di Marcuse alla fine degli anni venti, l'altro suo saggio *Über konkrete Philosophie*, in „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik“, LXII. Bd. (1929), pp. 111-28 (trad. it. A. Solmi, *Sulla filosofia concreta*, in H. Marcuse, *Marxismo e rivoluzione*, cit., pp. 3-29).

51 Per fare un esempio, manifesta un ampio fraintendimento della filosofia adleriana affermare che «la distinzione istituita da Max Adler fra indagine causale e teleologica, fra considerazione teoretica della natura e considerazione pratica del dovere morale e della volontà, che costituirebbero due sfere completamente separate fra loro, spezza nuovamente l'unità che il metodo dialettico aveva raggiunto». (H. Marcuse, *Marxismo e rivoluzione*, cit., p. 56-7).

52 M. Adler, *Das Rätsel*, cit., p. 74.

della sua possibilità. È al contrario Marcuse che, quando ritiene che il sociale, essendo qualcosa di “assolutamente reale”, possa liberarsi dalla domanda dell’esperienza possibile, dimostra, secondo Adler, di guardare alla distinzione di Windelband e di Rickert tra il generale-astratto della natura e lo storico-concreto della cultura (o per Windelband della storia), ossia a una concezione già sorpassata dal metodo trascendentale, il quale invece, tanto per quanto riguarda l’esperienza naturale che per quanto riguarda l’esperienza sociale, prende le mosse da una medesima esperienza dell’essere, che solo al livello della costruzione scientifica viene poi distinta; e quest’esperienza dell’essere naturale, bisogna notare, acquista la sua oggettività solo alla luce del significato immediatamente sociale che l’accompagna. La socialità, a questo punto, si è caratterizzata, allo stesso modo delle forme dello spazio e del tempo, come non suscettibile di una spiegazione genetico-causale, al contrario di quanto invece avviene per il presentarsi storico e per lo sviluppo della vita sociale che da tali forme è determinato. Ciò sta a significare, da una parte, che la scienza sociale, soprattutto una volta che sarà messo completamente in luce come la sua essenza sia confrontabile con quella della scienza naturale, non risulterà, come quest’ultima, assolutamente in grado di produrre il suo contenuto, ma, dall’altra parte, sta a significare che, come l’oggetto delle scienze naturali, anche quello delle scienze sociali, per essere individuato nel processo delle sue serie causali concrete, dovrà prima essere dato mediante la legalità formale del pensiero. Non essendo riuscito a comprendere la validità di questi presupposti Marcuse non può essere di conseguenza neanche in grado di compiere la fondamentale differenziazione tra l’esperienza del sociale, che, come si vedrà in maniera più chiara, viene in questione nella misura in cui si può parlare di scienza sociale, e il sociale dell’esperienza, che invece può essere fin da principio indicato come il risultato del metodo trascendentale.

La risposta alle critiche di Marcuse ha così mostrato l’essenzialità della scoperta adleriana dell’*a priori* sociale; in esso infatti sia il momento della coscienza singolare sia quello della coscienza “in generale” rappresentano due situazioni che, invece di escludersi, pretendono di essere integrate, e questo perché solo nella coscienza singola, che si presenta fin dall’inizio come socializzata, è possibile instaurare il campo nel quale si dispiegano quei giudizi che aspirano a una validità generale. Quando Kant parla della coscienza in generale come momento sovraordinato a tutte le altre istanze della critica della conoscenza riconosce, nel medesimo momento, questa coscienza da una parte come unitaria e dall’altra

come posta in movimento tramite tutti suoi modi di agire; «il pensiero dell'unità sintetica dell'appercezione, può affermare Adler, è senz'altro lo strumento del pensiero con il quale l'intero concetto, fin qui rigido, della nostra facoltà di conoscenza (*Erkenntnisvermögen*) è stato risolto in un processo del conoscere, attraverso il quale ogni singola facoltà dello spirito, finora sempre distinta come una forza isolata e mistica, viene trasformata in una semplice parte dell'intero comportamento attivo dello spirito»<sup>53</sup>, di modo che questa trasformazione della vita psichica da un aggregato di stati (*Zustände*) in un insieme di processi (*Vorgänge*), che viene generalmente individuato come merito della moderna psicologia, deve essere invece individuata come il grande contributo di quel modo di pensare kantiano che «si occupa di rispondere alla domanda su come sia possibile l'esperienza in nessun altro modo che mostrando come l'esperienza avviene»<sup>54</sup>. Il metodo trascendentale e la scoperta di una coscienza in generale che lo porta a compimento, permettono così al loro scopritore di assurgere al rango di mediatore dei più importanti contrasti che nella storia della filosofia si sono presentati. Quando afferma che, per quanto ogni conoscenza inizi con l'esperienza, non tutte le conoscenze derivano da essa, Kant prende infatti, dice Adler, una prima posizione che congiunge quelle finora inconciliabili dell'empirismo e del razionalismo; quando egli, parlando della diatriba se il mondo si lasci cogliere come apparenza o come cosa in sé, mette in evidenza il fatto che i dati dell'esperienza non sono nulla al di fuori del loro passaggio nelle forme della coscienza, per quanto questa coscienza, in ultima istanza, non si leghi ad alcuna personalità individuale, prende una seconda posizione che congiunge quelle finora inconciliabili del realismo e dell'idealismo; quando egli indica il contrasto tra il corpo e l'anima, tra la materia e lo spirito come una semplice distinzione di interessi e punti di vista, tale che il mondo come oggetto del senso esterno è natura, mentre come oggetto del senso interno è anima (o uomo), prende una terza posizione che congiunge quelle finora inconciliabili dello spiritualismo e del materialismo; quando infine egli pone di conseguenza l'accento sia sull'elaborazione formale di un dato dell'esperienza, sia sulla materia che si fa portatrice del contenuto concreto necessario per qualunque elaborazione formale, prende una quarta fondamentale e riassuntiva posizione che congiunge quelle finora inconciliabili del mo-

---

53 M. Adler, *Immanuel Kant*, cit., p. 46.

54 *Ibidem*. Si noti tra l'altro la colorazione decisamente herbartiana di questo passo.

nismo e del dualismo<sup>55</sup>. L'unità superiore prodotta in questo modo dall'istanza trascendentale non presuppone affatto che ci si esprima per il primato dello spirito o per quello della materia, e di conseguenza si può individuare come l'epocale novità della filosofia kantiana quella di guardare sì alla coscienza in generale come a un principio unitario che predispone la spiritualizzazione della materia, ma allo stesso tempo di non trascurare il fatto che tale materia rimane nondimeno l'elemento fondamentale di ogni esperienza (e di conseguenza di ogni sua rielaborazione spirituale)<sup>56</sup>.

---

55 A queste quattro posizioni, dice Adler, se ne aggiunge una quinta quando si considera che la filosofia kantiana, consentendo la trattazione causale di processi che nascono da motivazioni o da prese di posizione soggettive, senza che queste perdano la loro caratteristica soggettiva, permette una mediazione nel contrasto, finora irconciliabile, tra determinismo e indeterminismo.

56 Secondo quanto Harald Kerber, sempre da un punto di vista tradizionalmente marxista, scrive nella sua già citata dissertazione *Transzendentalismus und kritische Gesellschaft*, il problema del rapporto tra la forma e il contenuto dell'esperienza, ossia tra la sua componente logica e oggettiva e quella alogica e soggettiva, rimane lo scoglio fondamentale contro il quale la dottrina monistica adleriana continua a scontrarsi. In relazione a questo Kerber può citare una frase di Emil Lask che, a suo giudizio, individua il problema con maggiore chiarezza: «la verità sullo spaziale, sul temporale e sul sensibile è un avere valore di verità senza spazio, senza tempo, insensibile e formale in relazione allo spaziale, al temporale e al sensibile come materiale preso in considerazione. Solo nella forma teoretica è posta l'intemporalità e l'insensibilità dell'intero ambito di verità. Questo è ciò che da sempre il razionalismo ha misconosciuto: che il materiale alogico certamente è in grado di stare nell'ambito logico senza però con ciò divenire una parte di esso» (E. Lask, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, citato in H. Kerber, *Transzendentalismus und kritische Gesellschaft*, cit., p. 39). Se, in ragione di questo modo di esprimersi, Lask parla della teoria della conoscenza kantiana come di una *Mittelstellung* tra razionalismo e sensualismo, in cui l'irrazionalità dell'oggetto rimane fattore fondamentale, Adler, in una concezione che, come ha messo in evidenza Norbert Leser, non è lontana dall'universalismo del suo avversario teorico Othmar Spann, può invece individuare la sua interpretazione del kantismo come una vera e propria *Vermittlung* tra razionalismo e empirismo, idealismo e realismo, spiritualismo e materialismo, monismo e dualismo. Nonostante queste intenzioni, Kerber, che si rifà anche alle critiche mosse ad Adler da György Lukács in una recensione a *Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik* (in „Internationale Pressekorrespondenz”, n. 46, 1924, pp. 1126-7), cerca tuttavia di dimostrare come la dottrina adleriana rimandi in definitiva a un mai risolto dualismo tra l'irriducibile vitalità dei singoli uomini che fanno parte della natura e che concretamente agiscono all'interno della società, e l'idea di quest'ultima come fantomatico regno dei fini, sempre impossibile da concepire e da raggiungere. «Da una parte» scrive Kerber, secondo Adler, il concetto della natura in generale è possibile solo “attraverso la possibilità di

E alla luce dell'assunzione di questa teoria unitaria, che, come una sorta di sintesi hegeliana, supera sia il monismo che il dualismo non perdendone in alcun modo le caratteristiche precipue, Adler, riaffermando la sua definitiva presa di distanza dal ritorno all'idealismo di Cohen, riesce a scorgere, nel riordino della sua teoria che effettua negli anni trenta, una decisiva analogia di essa con quella che, al di là dei suoi inizi psicologistici prima e fenomenologici poi, aveva elaborato Edmund Husserl; e il fatto che Husserl non avesse riconosciuto l'analogia dei suoi progressi speculativi con quelle dottrine che, fin dagli inizi del secolo, Adler aveva espresso, si spiegava, come si è detto, secondo quest'ultimo, con la diffidenza che i pensatori "normali" manifestano nei confronti di quelli che hanno l'ardire di prendere una posizione tanto netta quanto impopolare, definendosi marxisti. Ciò che Kant chiama "deduzione metafisica dei concetti" non è tuttavia diverso da ciò che Husserl intende come astrazione idealizzante (*ideierende Abstraktion*) e che pone in luce le caratteristiche strutturali di ogni creazione spirituale, per quanto, sulla pagina kantiana, non ci si accontenti di questa determinazione e si giunga alla domanda noetica sulla possibilità dell'esperienza, senza la quale ogni fenomenologia diventa un'ontologia metafisica. Contrariamente a quanto hanno ritenuto molti allievi di Husserl, dice Adler, deve quindi individuarsi una certa analogia tra le dottrine del filosofo moravo e quelle di Kant, analogia destinata a rafforzarsi una volta che ci si renda conto del fatto che, per quanto la filosofia kantiana trovi il suo punto

---

una comprensione che ponga l'essere legati uno all'altro degli spiriti in un regno, di modo che i fatti della natura siano dati allo stesso modo per ogni coscienza", dalla qual cosa risulterebbe che la natura venga "ora trattata subito anche come mezzo per uno scopo", "che infatti è innato a questo regno degli spiriti". Ma dall'altra parte, poiché la conformità a scopi ravvisabile unicamente a livello empirico (tutto ciò che Adler chiama "psicologico"), nella misura in cui essa non può essere sussunta sotto questa relazione trascendentale, rimane sottoposta al corso della natura, deve risultare dalla concezione adleriana- da Adler non ammessa-, che la stessa natura in sé si sottrae "al concetto trascendentale della possibilità di una tale conformità a scopi empirica" proprio là dove questa è realmente mediata dai dati della natura. Ciò che Adler indica come processo psicologico, sottoposto agli eventi della natura, sotto questo aspetto non può essere più in alcun modo determinato solo come "membro" di un trascendentalismo per esso presupposto- perché concepito in maniera fondamentale. Perciò non è sbagliato quando Lukács sottolinea che nella concezione adleriana la coscienza degli uomini da una parte appare come "atomo isolato", ma dall'altra pensa di essere in immediata opposizione "«alla società, alla natura, a Dio etc.»" (*Transzendentalismus und kritische Gesellschaft*, cit., p. 123-4, le citazioni virgolettate, con l'esclusione di quelle lukácsiane dell'ultima frase, sono tratte da *Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik*).

d'avvio nel fatto dell'esperienza (*Erfahrung*), e successivamente nella scienza, mentre quella husserliana incominci con il vissuto (*Erlebnis*), il contrasto tra i due pensatori non è certo insormontabile. Husserl ritiene infatti che si possa parlare di una duplicità dell'oggettivo, in quanto esso può essere colto sia come processo conoscitivo soggettivo sia come datità oggettiva (*objektive Gegenständlichkeit*), di modo che si possa in corrispondenza individuare «un doppio punto di partenza per una e una sola ricerca, che ha lo scopo di mostrare la possibilità di una valenza oggettiva, cioè della verità, dei giudizi conoscitivi oppure della realtà degli oggetti»<sup>57</sup>; questi due differenti tipi di ricerca, dice Adler, sono destinati ad avvicinarsi nella misura in cui servono al raggiungimento di un medesimo scopo e mostrano, di conseguenza, come l'esperienza oggettiva sia allo stesso tempo anche vissuto soggettivo. Le tesi husserliane della coincidenza tra logica formale e ontologia formale, nonché la dottrina sull'intenzionalità di coscienza, avevano trovato così un'espressione soddisfacente già nella frase kantiana, che Adler cita, secondo la quale «le condizioni della possibilità dell'esperienza sono generalmente allo stesso tempo condizioni della possibilità dell'oggetto dell'esperienza»<sup>58</sup>. Chi non riconosce questa coincidenza, afferma Adler, rimane fermo a un altro significato della fenomenologia che si accontenta della semplice descrizione formale delle parti essenziali del suo campo di ricerca, fermandosi quindi a un semplice lavoro preparatorio della filosofia trascendentale oppure tentando di far passare, in un ragionamento di chiaro stampo metafisico, la natura formale di queste parti essenziali come le uniche vere realtà. Di questa ricaduta metafisica soffrono, a giudizio di Adler, entrambe le dottrine che hanno preso vita dalla speculazione husserliana, quindi sia la fenomenologia oggettivistica di Scheler e di Hartmann, sia l'esistenzialismo di Heidegger.

Il problema della fenomenologia che Husserl invece sviluppa a partire dalle *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica* (1913), per giungere a un quadro completo solamente nella *Logica formale e trascendentale* (1929) e nelle *Meditazioni cartesiane* (1931), è quello di comprendere come una dottrina spirituale e *a priori* delle essenze, cioè un'ontologia spirituale-formale, possa avere allo stesso tempo una realtà obiettiva e possa rientrare nel campo dell'esperienza concreta della natura. Il fatto che tali intenzioni speculative, nonostante la loro

---

57 M. Adler, *Das Rätsel*, cit., p. 230.

58 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, citato in M. Adler, *Das Rätsel*, cit., p. 230.



vicinanza con quelle kantiane, siano state intese da Husserl in contrasto con esse, può essere spiegato, secondo Adler, a partire da una esatta ricognizione dello sviluppo intellettuale del filosofo moravo che possa mostrare come egli abbia incontrato Kant solo in maniera parziale, tanto da poter ritenere, attraverso il suo concetto di “intenzionalità”, d’aver detto qualcosa di completamente estraneo alla pagina kantiana, la quale invece aveva espresso il medesimo concetto, seppur con parole diverse. Lo stesso procedimento anti-psicologista, sulla base del quale egli sviluppa le sue concezioni fenomenologiche, non aveva rappresentato altro che l’opposizione della psicologia descrittiva a quella esplicativa, e la fenomenologia era stata quindi originariamente intesa come un’ontologia psicologica, cioè «come una descrizione delle ultime, immutabili, forme spirituali dell’essenza della vita coscienziale»<sup>59</sup>; queste forme non potevano di conseguenza essere intese nel senso kantiano, come condizioni trascendentali che agiscono inconsciamente nell’attività di ogni coscienza, bensì necessariamente come le condizioni essenziali invariabili (Husserl le chiama “forme essenziali ontiche”), presenti in ogni esperienza vissuta concreta, che vengono in questione solo nella misura in cui giungono alla coscienza. Tuttavia Husserl era rimasto ben al di là di una concezione metafisica poiché, per quanto avesse sottolineato che queste forme essenziali, che egli aveva messo in luce, avessero la caratteristica dell’oggettualità allo stesso modo delle cose del mondo esterno, egli aveva rifiutato sempre la domanda riguardante il come queste forme abbiano ottenuto il loro carattere di essenze ontiche.

A partire da questa presa di posizione antimetafisica Husserl ha potuto avvertire, a un certo punto della sua speculazione, la necessità di un metodo trascendentale che passasse dal contenuto della coscienza alla sue forme, oppure, usando le parole di Husserl, dalla forma costruita alla forma costruente; egli trova così la soluzione cercata in quel particolare concetto di intenzionalità, in virtù del quale egli può giungere alla consapevolezza che il soggetto percepisce ogni accadimento spirituale non semplicemente come fluente al suo interno, bensì come qualcosa che lo spinge al di fuori di sé verso un’oggettualità. La parola intenzionalità, introdotta nel linguaggio filosofico dal maestro di Husserl Franz Brentano con un significato radicalmente psicologico, viene impiegata ora dall’allievo in un senso nuovo, fenomenologico, e sembra voler indicare un grande progresso speculativo, ma, a ben vedere, dice Adler,

---

59 M. Adler, *Das Rätsel*, cit., p. 288.

essa guarda a concetti in tutto e per tutto assimilabili a quelli espressi da Kant nella problematica dell'unità trascendentale dell'appercezione e ha di conseguenza un significato eminentemente critico-gnoseologico; così, allo stesso modo, va notato come il risultato della distinzione tra *Noesis* e *Noema*, che Husserl può credere di aver raggiunto solo dopo pagine e pagine di speculazione, si trovi espresso con chiarezza nella già citata frase kantiana che spiega come le condizioni *a priori* di un'esperienza possibile in generale siano allo stesso tempo condizioni di possibilità dell'oggetto d'esperienza. Solo il problema di una fenomenologia ontologica, per il quale Kant non ha mostrato alcun interesse, rimane la grande novità della filosofia di Husserl, ma va considerato come, alla luce della scoperta del metodo trascendentale e con grande rammarico di molti suoi studenti, nella sua speculazione la fenomenologia sia progressivamente passata in secondo piano. Così, in definitiva, Husserl ha potuto mettere in luce l'esigenza della scoperta di una coscienza in generale, cosa che svela, secondo Adler, la più ampia convergenza con le sue dottrine, per quanto, alla luce dei suoi trascorsi fenomenologici, egli ha dovuto più volte ripetere l'affermazione, superflua nell'ambito del metodo kantiano, che nella filosofia trascendentale si deve completamente abbandonare il campo dell'Io psico-fisico.

Così, pur nella tortuosità speculativa che Husserl ha dovuto adoperare per liberarsi di pregiudizi dei quali già Kant aveva fatto piazza pulita, anche grazie alla sua opera viene a essere risolto con maggiore puntualità l'altro problema che, come si è detto, già a partire dall'*Io penso* cartesiano, si presenta alla coscienza, quello cioè di sfuggire alla propria sostanzializzazione, ossia a una descrizione che la veda fissata nelle sue forme e posta di fronte a un oggetto che dal di fuori le si oppone. Il modo migliore, secondo Adler, per evitare fin dal principio questa confusione è quello di parlare di un coscienza che si rivolge all'essere e non alle cose e che si risolve quindi in un non frazionabile flusso vitale, di modo che, nel descrivere la coscienza in generale, non si rinnovi l'errore cartesiano di dedurre l'essere dell'Io dal fatto del pensiero e si trovi invece per questa situazione una più compiuta espressione nella frase: "penso, dunque c'è il pensiero". In ragione di ciò separare questa coscienza in generale dall'Io in cui essa si esprime, significherebbe solamente separare la coscienza dalle sue forme, non in un processo di ipostatizzazione, bensì in un processo di astrazione in cui questa coscienza si rivela, allo stesso modo della "cosa in sé" nell'interpretazione neokantiana, come un semplice concetto-limite. Questo concetto-limite, che

funge da monito perché non si confonda la coscienza in generale con le personalità concrete che la esprimono, fa sì che, oltre le due determinazioni trascendentali di forma e contenuto, si individui un terzo termine che trasforma la coscienza in vitalità, attività e spontaneità, quello cioè che può essere individuato tenendo a mente il concetto kantiano di “sintesi trascendentale” e quello, ad esso collegato, di “immaginazione trascendentale”. La sintesi trascendentale, secondo le parole di Kant, è ciò che, come sintesi di apprensione e riproduzione, rende possibile ogni percezione e che, come sintesi di ricognizione, rende possibile la costruzione di concetti e idee, e indica pertanto l’azione che fa sì che forma e contenuto si scoprano sempre come inestricabilmente connessi in un’unità dinamica; questa sintesi va così colta nel suo essere un elemento originario della coscienza e può essere avvicinata all’immaginazione trascendentale se si considera quest’ultima non come immaginazione riproduttiva (fantasia), cioè come capacità di unificare in una rappresentazione (*Bild*) il molteplice empirico, bensì come attività originaria che rende l’unificazione possibile. Sintesi pura, immaginazione pura e Io puro si manifestano come concetti simili che si distinguono solamente per il punto di vista che esprimono; nella forma-Io (*Ichform*) ci si rivolge al divenire cosciente della coscienza in un punto specifico, nella sintesi si rende chiaro il carattere funzionale della coscienza, mentre nell’immaginazione si prende in considerazione l’ultimo momento ancora determinabile dell’analisi trascendentale, nel quale la funzione unificante si esprime come attività finalistica, cioè come vitalità. Questa inserzione di un terzo momento tra la forma e il contenuto costituisce una necessaria integrazione per il significato dell’*a priori* trascendentale, come risulta anche chiaro da una frase di Kant, ricordata da Adler: «La prima cosa che ci deve essere data allo scopo della conoscenza di tutti i concetti *a priori*, è il molteplice dell’esperienza pura; la sintesi di questo molteplice per mezzo dell’immaginazione è la seconda cosa, ma non dà ancora nessuna conoscenza. I concetti, che danno unità a questa sintesi pura e consistono solamente nella rappresentazione di questa necessaria unità sintetica, rappresentano la terza cosa per la conoscenza di un oggetto presente e riposano sull’intelletto»<sup>60</sup>. L’immaginazione, che non produce conoscenza ma che, ciò nondimeno, ha già a che fare con l’unità del molteplice dell’esperienza che, tramite le forme del pensiero, diviene cosciente, appare come una cieca funzione dell’anima,

---

60 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, citato in M. Adler, *Das Rätsel*, cit., p. 126-7.

ma tuttavia come una funzione imprescindibile, senza la quale cioè la visione stessa non sarebbe possibile, e ciò fa sorgere immancabilmente la necessità di comprendere come il discorso fin qui portato avanti si possa connettere alla dottrina dell'inconscio. Si può parlare di un inconscio metafisico, ossia di una forza che agisce al di sopra delle coscienze degli uomini, come potrebbe essere lo Spirito hegeliano o la volontà di Schopenhauer, oppure di un inconscio psicologico, che era già sorto prima della psicologia del profondo freudiana e che, dice Adler, a una più attenta analisi, si mostra come un concetto che, non potendo essere colto in alcuna esperienza, può essere inerente alla sola trattazione scientifica. Tale concetto, nella psicologia sperimentale, come in quella della *Gestalt*, acquista una valenza più radicale rispetto a quella conferitagli da Freud, che indicava l'inconscio come qualcosa che semplicemente è stato rimosso dalla coscienza, poiché tali dottrine psicologiche vogliono scoprire quanto di originariamente inconscio ci può essere, ad esempio, in ogni percezione. Questo modo di vedere si distingue da quello della teoria della conoscenza per il solo fatto che in esso l'inconscio si presenta come processo e non come condizione di possibilità della coscienza, ossia dell'esperienza, e questo determina la distinzione fondamentale tra l'inconscio che viene in questione nei due campi di indagine. L'inconscio (*das Unbewusste*) psicologico è sempre qualcosa che appartiene al contenuto dell'esperienza e che deve essere reso presente alla parte cosciente della coscienza perché su di esso possa essere sviluppata una teoria causale, mentre l'inconscio (*das Unbewußtartige*) trascendentale non è qualcosa che deve essere dato alla coscienza bensì è la coscienza stessa nella sua immediata vitalità. Questo secondo modo di intendere l'inconscio, che per superare la sostanzializzazione cartesiana dell'Io, rifiuta l'*ich denke* e esprime la medesima situazione con l'espressione *es denkt in mir*, presuppone, anche a livello trascendentale, una distinzione tra *Ich* ed *Es*, in un significato però decisamente diverso da quello freudiano; quest'ultimo vede infatti l'*Es* come un'eredita filogenetica, mentre, dal punto di vista trascendentale, esso non è una parte della vita psichica, non è nulla di ereditario nell'Io, bensì è la coscienza dell'Io stessa colta non nella sua forma-Io ma nella sua vitalità; l'io empirico, afferma Adler, dice di sé che egli *vive*, ma dovrebbe dire in maniera più corretta che egli è *vissuto*. Nella coscienza in generale l'*Es*, più che un inconscio, rappresenta un impersonale, e «questa impersonalità [...] è ciò che può anche essere indicata come cieca, risoluta, cioè autoregolantesi realtà, tutte espressioni per l'ultima realtà che si manifesta nella

forma e nel contenuto della nostra coscienza come loro vitalità»<sup>61</sup>. Si è sempre ritenuto, dice Adler, che la vitalità debba appartenere unicamente alla realtà empirica e che quindi non possa in alcun modo essere trattata per mezzo del vuoto formalismo del metodo trascendentale. Questo punto di vista, che parte dall'identificazione della vita con un processo naturale, dimentica che l'unico processo vitale che ci sia dato di cogliere è il nostro proprio, nel quale la vita non può essere in alcun modo separata dalla coscienza e di conseguenza appare in strettissima connessione con il lato spirituale dell'esperienza. La vita biologica è cer-

---

61 M. Adler, *Das Rätsel*, cit., p. 131-2. Secondo Marcella D'Abbiere, con la messa in rilievo della *Lebendigkeit* come primo significato dell'*a priori*, viene meno nella speculazione adleriana il tipico significato gnoseologico della parola "trascendentale" che, dal piano della problematica della costituzione dell'esperienza, si sposta su quello della realtà stessa. Il completo superamento dei limiti della filosofia kantiana sembrerebbe con ogni evidenza a questo punto effettuato, ma ci si può tuttavia chiedere: «Non ha forse sostenuto Heidegger che la coppia trascendentale-empirico va compresa nel significato di ontologico-ontico, e che la *Critica della ragion pura* non è una teoria della conoscenza, ma una ontologia, una ricerca sulla possibilità della conoscenza ontica, una indagine che svela l'orizzonte entro il quale e solo entro il quale si possono poi costituire le singole conoscenze ontiche?» (M. D'Abbiere, *Volontà sociale e soggettività*, cit., p. 182). Tuttavia non può sfuggire, come aveva afferrato anche Roberto Racinaro, che la speculazione adleriana, al di là delle intenzioni dell'autore manifesti un certo allontanamento dalle tematiche kantiane e un progressivo avvicinamento all'idealismo assoluto hegeliano. Contro Adler si può poi rivolgere, secondo D'Abbiere, un'altra delle critiche che Heidegger muove a Kant, quella cioè di aver reso, a partire dalla seconda edizione della *Critica della ragion pura*, la coscienza sempre più atemporale, eliminando progressivamente, in vista della sua purificazione, la centralità dell'immaginazione trascendentale; ovviamente quello dell'atemporalità delle forme della coscienza, qualunque significato abbia poi essa per Adler, è per quest'ultimo un problema ancora più essenziale nella misura in cui egli, in qualità di marxista, non può in alcun modo sottovalutare la concretezza della temporalità sociale. Così, in ragione di quanto si è detto, si può senza dubbio dare ragione al Marcuse di *Transzendentaler Marxismus?* quando accusa Adler di non aver concepito la struttura fondante del fatto storico, cioè l'essere umano, come una struttura temporale, ma non lo si può seguire quando individua il motivo di questo errore in un presunto approccio gnoseologico adleriano. Scrive a ragione D'Abbiere: «In realtà, sotto la critica [...] [del giovane] Marcuse all'approccio gnoseologico [...], si nasconde [...] la critica ad ogni tentativo di studiare scientificamente la prassi, come se questo dovesse rompere l'unione inscindibile di teoria e prassi. Ma la separazione della teoria dalla prassi si ha quando si considera quest'ultima dominio esclusivo dell'etica, non quando si pone l'esigenza di avvicinarsi scientificamente anche alle leggi della volontà, senza per questo equipararle ai fatti naturali; e questo, come si è visto, è un punto assolutamente centrale del pensiero di Adler» (*ivi*, p. 197). Cfr. anche M. D'Abbiere, *Per una teoria del soggetto*, cit., pp. 17-36.

tamente un fatto empirico, ma ciò non può dispensare dalla domanda su come sia possibile che questo fatto empirico sorga, e, di conseguenza, accanto all'esperienza naturale, non può non sorgere un'esperienza vitale che rimanda a un complesso funzionale che agisce in tutti gli uomini (biologi compresi), che non spiega la coscienza, bensì è la coscienza stessa. La constatazione che ogni processo vitale che si osserva negli altri debba essere visto necessariamente in analogia con quelli che si osservano al proprio interno fa sorgere la più ampia giustificazione per il sorgere della vitalità già all'interno della coscienza trascendentale. In relazione pertanto al fatto che la vitalità rappresenta la parte dinamica della coscienza, si può affermare che vita e coscienza sono la stessa cosa nella misura in cui, se la coscienza è sempre coscienza di qualcosa, sono la stessa cosa anche la coscienza e l'oggettualità; vita, coscienza e oggettualità sono così tanto assimilabili nel compimento dell'esperienza quanto devono essere distinti in un'analisi trascendentale di essa. L'unione di esse però permette di rifiutare sia ogni concezione materialistico-biologista della vita, sia ogni concezione metafisica di essa, quale è stata espressa da importanti pensatori quali Dilthey, Simmel e Bergson, per quanto sia evidente come la coscienza in generale, rendendo chiari i termini del problema ontologico, conduca fino ai confini della metafisica<sup>62</sup>.

---

62 Simmel, dice Adler, è stato uno dei primi pensatori che si siano posti il problema di rinvenire un *a priori* sociale dell'esperienza ma questo non ha evitato che, nell'ottica del suo concetto di "relazione" (*Wechselwirkung*), egli non sia riuscito a evadere dal campo empirico della scienza psicologica (e, pertanto, della scienza naturale) e abbia finito per presupporre in tale concetto l'originaria unità sociale che esso deve invece spiegare. La relazione di cui parla Simmel presuppone, a giudizio di Adler, che a un certo effetto (*Wirkung*) si opponga un effetto contrario (*Gegenwirkung*), senza che tra i due effetti possa essere rinvenuta una unità originaria, come quando alla caduta di una pietra corrisponde, una volta toccato il terreno, il suo schizzare verso una certa direzione; ma se anche si parlasse di *Wechselwirkung* solo quando l'effetto contrario è un effetto che incrocia la nostra attenzione, allo stesso modo in cui d'altra parte la nostra attenzione può essere percepita come effetto contrario di un'altra attenzione, questa limitazione alla sfera spirituale rappresenterebbe solamente uno stabilirsi nell'individualità delle forme psicologiche e, di conseguenza, da essa non potrebbe risultare alcun passo avanti verso la fondazione dell'unità della coscienza in generale. Un punto di vista diverso, dice Adler, Simmel ha manifestato nel suo scritto del 1918 *Vom Wesen des historischen Verstehens* in cui il comprendere viene visto come fenomeno originario come la vita, il pensiero, il tempo, lo spazio e l'io, e in cui di conseguenza il punto di vista trascendentale-sociale è stato correttamente espresso con queste parole: «Il tu e il comprendere sono proprio la stessa cosa, espressa, per così dire, una volta come

Fin dentro la metafisica conduce d'altra parte la concezione del pensiero puro come produttore dell'esperienza espressa dai neocriticisti, tramite la quale essi sono giunti «alla concezione [...] di una formazione della coscienza attraverso il movimento a essa interno dello spirito, alla concezione dialettica del processo di conoscenza»<sup>63</sup>. Essa può essere senza dubbio intesa alla stregua di una metafisica spiritualista che ha come suo correlato le dottrine fichtiane dell'Io assoluto o quella hegeliana dello Spirito del mondo; ma questo procedere dialettico può essere inteso anche in un altro, più conforme senso metafisico, ossia come indicazione delle condizioni logiche del divenire cosciente individuale, mediante le quali non si può dire altro sullo spirito che agisce dietro l'autocoscienza oltre al fatto che questa autocoscienza c'è. Il punto di vista kantiano, come anche Fichte e Hegel hanno dimostrato di volere, verrebbe in tal modo salvaguardato, senza con ciò cadere in un vuoto formalismo psichico; «la spezzettatura - scrive Adler - della coscienza nelle sue condizioni attraverso la critica della conoscenza esige necessariamente come suo completamento e come sua correzione la riunione di queste conoscenze e la concentrazione dello sguardo sul tutto vivente della coscienza»<sup>64</sup>, in una concezione che è sì metafisica, ma nel senso critico, in cui è stata sviluppata da Kant, Fichte e Hegel, e non nel senso tradizionale. Questa interpretazione critica della metafisica si è persa contemporaneamente

---

sostanza e un'altra come funzione...Questo è il fondamento trascendentale del fatto che l'uomo è uno *zoon politikon*» (citato in M. Adler, *Das Rätsel*, cit., p. 207). Adler ha parlato di Simmel anche in un saggio del 1919 dal titolo *Georg Simmels Bedeutung für die Geistesgeschichte* e ha affermato di condividere l'assioma di fondo della sua filosofia; infatti «esso non dice più come in Descartes: penso, dunque sono, e neppure come nella correzione kantiana: penso, dunque c'è quantomeno il pensiero, bensì vivo, dunque c'è quantomeno la vita» (Anzengruber-Verlag, Brüder Suschitzky, Wien-Leipzig 1919, p. 25). Questa forza della vita ricorda da vicino lo Spirito della filosofia hegeliana e l'esigenza che esso esprime verso un continuo autosuperamento e autocompiimento, anche se in questo modo rischia di andare perduto ogni riferimento all'oggettività; pertanto «bisogna tenere fermo che questa vita, che si spinge verso il regno delle idee, non è [...] la vita empirica, bensì una natura metafisica di fondo del nostro essere empirico, la cui peculiarità è quella di elevarsi a un tale regno oggettivo dello spirito» (*ivi*, p. 29). Secondo Norbert Leser questo saggio adleriano su Simmel rappresenta il vertice della filosofia vitalista del filosofo austriaco, rispetto al quale l'ultima opera *Das Rätsel der Gesellschaft* indicherebbe con ogni evidenza un ritorno a tempi più positivisticici (cfr. N. Leser, *Teoria e prassi dell'austromarxismo*, cit., p. 219).

63 M. Adler, *Das Rätsel*, cit., p. 32.

64 *Ivi*, p. 33.

al tralasciamento dei rapporti tra Kant e i suoi due successori, ma il fatto che questi ultimi vadano acquistando una sempre maggiore importanza all'interno della critica della conoscenza moderna sta a indicare, secondo Adler, l'essenzialità della loro dottrina secondo la quale non si può in alcun modo risolvere il problema della possibilità dell'esperienza, senza mettere in evidenza come la totalità e la vitalità della coscienza siano le ultime essenze metafisiche.

Una coscienza che sia assimilata alla vita riceve in questo modo quel fondamentale ampliamento che fa sì che, sulla medesima base trascendentale, si possa cominciare a costruire il discorso sulle affinità e le differenze che sussistono tra le scienze naturali e le scienze umane (dello spirito) che, in ragione della scoperta kantiana dell'appercezione trascendentale, acquistano la caratterizzazione di scienze sociali. Se il discorso adleriano era partito dalla contestazione della completa normativizzazione della scienza operata da Windelband e Rickert e si era distaccata in primo luogo da essa riconnettendosi alla generalità logiche di cui Kant parla nella *Critica della ragion pura*, per concludere tale discorso, la sua critica deve necessariamente indirizzarsi anche verso un pensatore, come Rudolf Stammler, che riconosce il valore eminentemente teoretico della formalità logico-causale, ma che non ritiene in alcun modo di poterlo allargare alla particolarità di tutti gli altri vissuti di coscienza.

##### 5. CRITICA DELLA CONCEZIONE TELEOLOGICA DI RUDOLF STAMMLER. IL CONGIUNGIMENTO TEORETICO DI CAUSALITÀ E TELEOLOGIA

Rudolf Stammler, pensatore di ispirazione kantiana riconducibile alla Scuola di Marburgo, è, secondo Adler, una figura degna di nota poiché, pur rigettandola interamente, non si è sottratto, nella sua opera del 1896 intitolata *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung* (della quale una seconda edizione, indicata come "migliorata", è apparsa nel 1906), a un confronto critico con la concezione materialistica della storia, e questo in un momento in cui i suoi propugnatori Marx ed Engels erano ancora individuati come due semplici agitatori politici. Adler si occupa in modo essenziale del pensiero stammleriano nei capitoli VII e VIII della sua fondamentale opera del 1913 *Marxistische Probleme* riportando, come indica in nota, il contenuto di due discorsi, tenuti poco tempo dopo la pubblicazione della prima edizione dell'opera di Stammler, che non aveva voluto far apparire in



forma di libro, non solo a causa delle loro dimensioni ma anche, soprattutto, poiché i concetti in essi espressi avevano ricevuto, durante la lavorazione di *Kausalität und Teleologie im Streite um die Wissenschaft*, una chiarificazione talmente ampia da rendere inadeguato ciò che egli aveva detto nelle due conferenze. Tutto ciò non spiega tuttavia perché Adler abbia rimandato fino al 1913 la pubblicazione di tali scritti, in maggior modo quella del primo, che rappresenta una fondamentale integrazione del discorso portato avanti nell'opera introduttiva del 1904<sup>65</sup>; per giustificare tale ritardo, non vale né la constatazione che i medesimi argomenti erano già stati espressi da altri autori, come Max Weber e Othmar Spann, né la considerazione che Adler possa essersi sentito incoraggiato a pubblicare queste sue tesi giovanili solo in seguito alla presa di coscienza del fatto che, anche dopo la pubblicazione, nel 1911, di *Theorie der Rechtswissenschaft*, le dottrine stammleriane, pur avendo subito alcune modifiche, non potevano dirsi a suo avviso in alcun modo migliorate.

Il merito principale della dottrina stammleriana è da rintracciarsi, secondo Adler, nel suo tentativo di dare una fondazione critico-gnoseologica tanto alle scienze della natura quanto a quelle della società e nell'aver messo in luce a tale scopo i problemi posti dalla concezione materialistica della storia e dalla lotta per il socialismo. Solo che Stammler contesta al marxismo di aver accorpato in una medesima spiegazione causale le scienze della natura e quelle della società, non riconoscendo come queste ultime debbano invece affidarsi a una spiegazione teleologica. Ora, a partire dal punto di vista socio-morale che Stammler esprime, ci si può di nuovo chiedere se sia lecito sussumere i fatti sociali sotto le categorie di una scienza dei fini, se tale procedimento meriti effettivamente il nome di scienza e, corrispondentemente, se Stammler sviluppi il concetto di scienza nella sua reale portata. Ma diviene immediatamente chiaro

---

65 La fondamentale integrazione presente in tale saggio non va intesa nel senso per il quale esso enunci dottrine mai prima trattate da Adler e, anzi, va segnalato come esso rappresenti una compiuta rielaborazione di quello che il filosofo aveva già scritto in *Marx als Denker* (1908) e nell'articolo *Das Formalpsychische im historischen Materialismus* (apparso in „Neue Zeit”, XXVI. Jg. [1907-8], 1. Bd., pp. 52-61, e ripreso successivamente in *Marxistische Probleme*); ciò che va segnalato come fondamentale è il fatto che adesso Adler, invece di inserire una tale trattazione in un discorso sulla scienza marxista o sulla concezione materialistica della storia, rielabora esplicitamente i suoi argomenti in un'ottica critico-gnoseologica. Per quanto riguarda poi il secondo saggio, esso tratta appunto delle critiche di Stammler alla concezione materialistica della storia e, nonostante il fatto che il suo argomento, come indica lo stesso Adler, sia strettamente inerente a quello del primo, sarà esaminato più avanti.

come Stammler, nel momento in cui parla di scienza, non si riferisca a essa come a un metodo unificante tramite la propria legalità causale, bensì come a una mera unificazione all'interno della coscienza, ossia a un'unificazione che può presentarsi in tanti modi quante sono le modalità mediante le quali la coscienza elabora i suoi contenuti.

Stammler ritiene quindi a ragione che la scienza non possa dedicarsi unicamente alla spiegazione dei processi naturali, solo che non coglie i pericoli collegati alla sua tendenza ad allargare il concetto di scienza ad ambiti che non le appartengono affatto. Così egli affianca alla scienza della natura una scienza sociale interpretata come scienza dei fini (*Zweckwissenschaft*), con la quale viene perciò individuato qualcosa di profondamente diverso rispetto al concetto di scienza al quale Adler vuole unicamente riferirsi. In questo paragrafo Stammler parla quindi, in primo luogo, della scienza sociale come di un sapere meramente pratico e, in secondo luogo, mette in chiaro come i processi naturali possano essere colti anche da un punto di vista non scientifico e come quindi il criterio del concetto di scienza possa essere individuato unicamente nella modalità formale di osservazione. Scienza sarebbe pertanto, a partire da un simile punto di vista, una qualsiasi concezione unitaria di una qualsiasi materia d'esperienza.

In tutta questa discussione Stammler mette però in evidenza un modo d'agire che è spesso fonte d'errore in tutte le sue analisi; egli cioè «utilizza dappertutto per la determinazione concettuale una caratteristica [*Merkmal*] che porta l'oggetto da determinare in un complesso più generale, invece di cercare un'indicazione tale che lo determini univocamente»<sup>66</sup>. Ed è in base a questo stesso procedimento che, da punti di partenza opposti, il sociale, pur possedendo anche caratteristiche diverse, viene identificato completamente con il pratico, e viceversa ogni semplice concezione unitaria viene equiparata alla scienza, sulla base di una banalizzazione in virtù della quale, ironizza Adler, Stammler sarebbe costretto a conferire la medesima dose di scientificità alle ricette contenute in un libro di cucina e all'ottica di Helmholtz. E andrebbe persa, in questo modo, la concezione della diversità logica e delle conseguenti differenze di valore conoscitivo che formano l'essenza delle varie modalità di schematizzazione. Una simile concezione non sarebbe affatto capace di fornire una visione adeguata del concetto di scienza poiché produrrebbe quell'inuti-

---

66 M. Adler, *Marxistische Probleme. Beiträge zur Theorie der materialistischen Geschichtsauffassung*, J. H. W. Dietz Nachfolger, Stuttgart 1913, p. 158.

le duplicazione di significato che sta alla base del suo fraintendimento. Il rifiuto dell'identificazione della concezione teoretica e della scienza *tout court* viene così posto da Stammler per giustificare il rigetto dell'altra identificazione tra causalità e legalità, che toglierebbe ogni validità alla legalità teleologica; ma, in questo modo, Stammler, se pure mette giustamente in evidenza, contro il naturalismo, che la causalità è solo un modo particolare della legalità, la quale è invece una concezione unitaria in generale, non può da ciò in alcun modo dedurre che ogni concezione unitaria in generale produca una scienza e che vi siano quindi tanti tipi di scienza quanti sono i modi per generare queste concezioni unitarie. Stammler, con la sua concezione teleologica, commette in questo modo l'errore opposto a quello dei materialisti, che avevano tentato di ridurre tutto l'esistente, incluso quello relativo alla personalità, a semplice materia e quindi a natura; sia per Stammler che per i materialisti sarebbe stato sufficiente affermare che, accanto alla trattazione scientifica, che risponde alla legalità causale, ci sono altri possibili modi di prendere in considerazione un oggetto, che rispondono ad altri tipi di legalità e che configurano una concezione unitaria, per quanto non scientifica, a cui corrisponde, dal lato diametralmente opposto, la constatazione di come anche le regolarità della vita sociale siano viceversa passibili di un'interpretazione effettuata sulla base dello stesso metodo causale delle scienze della natura.

Il problema del discorso di Stammler discende, in primo luogo, dalla sua concezione in ragione della quale l'opporvi della vita sociale alla natura determinata nello spazio e nel tempo viene enunciato come un fatto assodato, non bisognoso quindi di essere provato in alcun modo. Il fatto che la vita sociale, come espressione pratica di un volere, sia anche esplicabile con un metodo totalmente estraneo a quello della scienza della natura non prova assolutamente, afferma Adler, che questo metodo possa essere completamente inutile per cogliere quelle regolarità spazio-temporali che anche Stammler riconosce all'interno del vivere sociale. Non bisogna quindi indagare ciò che distingue il sociale dalla trattazione naturale, bensì ciò che, all'interno della trattazione naturale-causale, distingue il sociale dalla pura naturalità. Stammler, invece di dimostrare che non è possibile cogliere il sociale dallo stesso punto di vista causale, proprio anche della scienza della natura, cosa che sarebbe per lui essenziale nel caso volesse rendere condivisibile la sua concezione, dimostra solamente che il sociale può essere indagato *anche* dal punto di vista pratico; viceversa egli riesce a dimostrare che il sociale è indaga-

bile *unicamente* dal punto di vista pratico solo mediante l'identificazione dei due concetti del "pratico" e del "sociale", cosa che si dovrebbe dimostrare e che invece viene data ancora una volta come assodata.

Il fatto che uno studioso attento come Stammler non abbia compreso la portata di queste facili obiezioni è da rintracciarsi, secondo Adler, nel fatto che la sua *Weltanschauung* filosofica era essenzialmente pratica e che ciò lo ha influenzato in maniera preponderante, non consentendogli di comprendere come, se si deve parlare di una scienza sociale, ciò può avvenire solo nella misura in cui si riesce completamente a prescindere da qualunque contenuto pratico<sup>67</sup>.

Stammler fa risalire la costituzione delle scienze sociali e del loro oggetto a una "regolazione esterna" (*äußere Regelung*) che non sarebbe nient'altro che la norma (giuridica) principale che si impone agli uomini e ne regola, in prima istanza, lo stare insieme. Ma questa regolazione esterna, obietta Adler, dal suo punto di vista trascendentale-sociale, ha bisogno, per valere, di una società che concretamente si sia già formata e non ha quindi alcun valore nei casi in cui si tratti di individui isolati, ai quali essa stessa dovrebbe conferire la socialità. Essa, dice in sostanza Adler, ha certamente un grande valore nella misura in cui possono essere indagate a fondo le sue condizioni di possibilità, ma non può tuttavia avere alcuna applicabilità se la si interpreta, come vorrebbe Stammler, come un «elemento ultimo»<sup>68</sup>.

Ogni singolo, secondo Stammler, dipende invece da sé stesso nella misura in cui segue alcuni impulsi individuali, tra i quali, oltre quelli sensibili, bisognerebbe includere anche quelli morali, in ragione del fatto che la regolazione esterna, che fonda la società, si impone agli uomini

---

67 Adler riporta il modo in cui Stammler esprime, nella seconda edizione del suo scritto, quella che secondo la sua opinione deve essere la domanda della critica della conoscenza. Scrive Stammler: «È possibile, a partire dal concetto generale della scienza, trarre fuori una scienza della vita sociale degli uomini [che si trovi] in autonomia e in fondamentale particolarità accanto alla scienza della natura?». Ma secondo Adler, se Stammler avesse rettammente inteso il problema della scienza sociale, la sua domanda avrebbe dovuto invece essere: «Che senso può avere portare sotto un concetto generale di scienza, così anche chiamare scienza, la possibile trattazione, accanto alla scienza della natura, della vita sociale, che è pratica secondo la sua essenza, in particolar modo se non ho ancora domandato se non è possibile una trattazione della vita sociale che mostri questo oggetto nella sua autonomia e nella sua particolarità all'interno delle condizioni del conoscere naturale?» (*ivi*, p. 168).

68 *Ivi*, p. 171.

prescindendo completamente dal loro volere. Il ragionamento di Stammler, che non esita ad affermare che «la morale lascia in sé il singolo isolato»<sup>69</sup>, porta con sé la conseguenza, che Adler definisce grottesca, per la quale la morale deve apparire come qualcosa di asociale (*etwas Unsoziales oder Asoziales*), circostanza in virtù della quale verrebbe a perdersi qualsiasi possibile significato della legalità sociale. Secondo questo modo di vedere, che nega radicalmente anche la socialità implicita dell'imperativo categorico kantiano, il rapporto sociale si presenta non come originario essere-insieme (*Zusammensein*), bensì solamente come un agire-insieme (*Zusammenwirken*) posto in atto sulla scorta di un regolazione che viene sentita come un potere esterno. Nei rapporti tra i singoli che portano avanti la loro vita istintuale si sviluppa il pensiero di una regola che unisce la loro molteplicità affinché la vita dell'uno venga a costruire un confine per quella dell'altro all'interno di una natura regolata dal diritto. Ma tale visione, che riporta in auge, secondo Adler, quel giusnaturalismo superato dai teorici del contratto sociale, può essere appunto valida solo dal punto di vista della costituzione giuridica di una società poiché, osservando invece da un punto di vista critico-gnoseologico, si comprenderebbe la possibilità che un uomo ha di isolarsi dai suoi simili solamente all'interno di una socialità che regoli fin da principio ogni possibile rapporto umano, finanche il più socialmente esecrando. Stammler, il cui modo di vedere non si presenta evidentemente dotato della necessità di pensiero, ritiene invece, a partire dal suo rinnovato stato di natura, che gli individui possano pensarsi sia all'interno della società che al di fuori di essa, che non contrasti con i presupposti di un'esperienza possibile poter prescindere dalla vita storico-sociale degli uomini e che di conseguenza, ad esempio, non si possa negare neppure la possibilità di un'isolata costruzione razionale di una moralità *a priori*; solo che questi sono semplici giochi di parole poiché, assumendo il punto di vista critico-gnoseologico dell'appercezione trascendentale, «il concetto di un uomo completamente isolato è assolutamente un non-pensiero [*ein direkter Ungedanke*]»<sup>70</sup>. La regolazione esterna è così qualcosa di impensabile poiché, per quanto sia necessaria all'ordinamento e alla strutturazione dei rapporti tra gli uomini che vivono in società, riesce a stabilire tra di loro solo una

---

69 R. Stammler, *Theorie der Rechtswissenschaft*, citato in M. Adler, *Marxistische Probleme*, cit., p. 172.

70 M. Adler, *Marxistische Probleme*, cit., p. 175.

somma di singoli individui e mai un'unità; se si esclude il ricorso a una problematica armonia prestabilita, l'unità originaria della coscienza in generale è invece l'unico modo per cogliere nella realtà il passaggio dai semplici *Nebemenschen* a *Mitmenschen* che insieme sono e agiscono. Quello dell'unità originaria delle coscienze è un fatto talmente incontestabile da venire spesso trascurato, e ciò ha fatto sì che esso sia stato misconosciuto come fondamento della problematica critico-gnoseologica. Poiché «purtroppo appartiene alle condizioni psicologiche del lavoro del pensiero che a quest'ultimo si apra sempre la problematicità dell'evidenza [*das Problematische des Selbstverständlichen*] quando esso attraverso l'analisi dello sconosciuto viene risospinto passo dopo passo fino a questa evidenza, che ora perde completamente il carattere stesso che aveva prima e comincia a diventare incomprendibile [*unbegreiflich*]»<sup>71</sup>, avviene che questo dell'evidenza appaia come il problema che bisogna assolutamente risolvere prima di potersi avventurare in qualsiasi problematica di critica della conoscenza. L'attenta considerazione critico-gnoseologica, che Adler ha fin qui sviluppato, rende viceversa chiaro il fondamento trascendentale-sociale della coscienza teoretica che, lungi dal dimenticare gli individui singoli, ricondurrebbe il punto di partenza dell'analisi principalmente su quello della coscienza in generale (o coscienza della specie, *Gattungsbewußtsein*) e lo investirebbe di un valore simile a quello della conoscenza scientifico-naturale. In *Theorie der Rechtswissenschaft* invece Stammler, si allontana ulteriormente dalla concezione trascendentale e, in vista della costituzione degli uomini in unità, sostituisce il concetto di regolazione esterna con quello di volere comune (*gemeinsames Wollen*), o volere collegante (*verbindendes Wollen*), che rappresenterebbe la condizione necessaria di ogni *Zusammenwirken*; egli però, conferendo a questo volere comune una legalità teleologica, non dice ancora nulla di relativo alla teoria della conoscenza, poiché lascia in secondo piano il fatto che gli uomini possano essere pensati come portatori di scopi solo in quanto sono già legati l'uno all'altro nel pensiero e nella realtà. Invece quando Stammler parla di un legame tra gli uomini che può essere interpretato sia dal punto di vista di una semplice relazione causale, come sarebbe il caso della *Wechselwirkung* simmeliana (che pure è molto vicina al concetto critico-gnoseologico di società), sia dal punto di vista di una relazione di volontà, che, in *Theorie der Rechtswissenschaft*, è l'unica che Stammler prenda in con-

---

71 *Ivi*, p. 181.

siderazione, non si accorge che entrambe già presuppongono il fatto originario dell'essere legati degli uomini e che, senza di esso, esse non produrrebbero altro che un legame meramente esteriore.

Tornando a *Wirtschaft und Recht* diviene invece chiaro, nel prosieguo dell'opera, come per l'autore non si ponga la necessità che la regolazione esterna divenga anche cosciente in coloro che ad essa sono sottoposti e, di conseguenza, come essa si presenti a chi se ne interessa o in veste metafisica, come posta da una sconosciuta entità ordinatrice, o in veste illusoria, come se egli stesso la ponesse e come se fosse perciò destinata a cadere una volta che il suo interesse si esaurisce<sup>72</sup>. Ma questo avviene perché ciò che interessa Stammler, in primo luogo, è che la sua concezione non si mischi con considerazioni di natura psicologica e non perda quindi la sua valenza critico-gnoseologica; prendere in considerazione le motivazioni dei singoli significherebbe per Stammler togliere alla regolazione esterna il suo carattere di condizione logica della conoscenza e mutare la critica sociale in psicologia sociale. Così, a partire dalla seconda edizione, egli può al massimo concedere che la regolazione esterna vada compresa, invece che come un influsso reale che si esercita sui singoli ad essa sottoposti, come pensiero metodologico che rappresenta le condizioni logico-formali per l'osservazione (*Betrachtung*) dell'agire sociale degli uomini. Queste argomentazioni più che rappresentare una novità rispetto alla prima edizione, non fanno però altro che dimostrare la sostanziale duplicità di significato che la regolazione esterna assume sulla pagina stammleriana: se prima si era individuata la regolazione esterna come forma della vita sociale, adesso «la forma della società umana è il pensiero della regolazione esterna come della condizione logica sotto la quale il concetto dell'agire-insieme sociale [*des sozialen Zusammenwirkens*] degli uomini diviene in primo luogo possibile»<sup>73</sup>, ossia è qualcosa di strettamente inerente alla *Betrachtung*. E si rende chiaro come anche qui la regolazione esterna, lungi dall'assumere un carattere costitutivo-trascendentale, rimanga

---

72 Da un punto di vista semantico Adler contesta a Stammler il fatto che egli, per individuare un tale ordinamento che, senza la loro partecipazione, si impone agli uomini, abbia usato un termine come *Regelung*, che fa pensare istintivamente all'attività cosciente di chi pone una regola, anziché quello più neutro di *Regel*, che viceversa sarebbe il termine più adeguato se si prendesse ad esempio l'ordine che dall'esterno viene imposto a uno schedario.

73 R. Stammler, *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung*, citato in M. Adler, *Marxistische Probleme*, cit., p. 187.

una mera norma metodologica che, per non rischiare di cadere nella psicologia, finisce tuttavia per non avere più alcun valore logico.

Secondo Adler, che introduce, in questo modo, un fondamentale arricchimento teorico rispetto alle pagine di *Kausalität und Teleologie*, Stammler è costretto a queste acrobazie speculative poiché partecipa a un errore commesso anche da Windelband, Rickert e Münsterberg, cioè di avere confuso il campo teleologico con quello normativo, oltre che quello pratico con quello teoretico, identificando in questo modo i concetti di scopo e di valore. Sostiene infatti Adler che ogni relazionarsi a un valore (*Wertbeziehung*) può, ma certamente non deve, essere ricondotto a un relazionarsi a uno scopo (*Zweckbeziehung*), poiché trova la sua autonomia nella generalità della sua validità semplicemente formale-trascendentale (che non pone alcuno scopo pratico), allo stesso modo in cui ogni relazionarsi a uno scopo non coincide necessariamente con un relazionarsi a un valore. Si è ritenuto invece che alla valutazione normativa fosse imposto uno scopo superiore, non proveniente quindi dal semplice riconoscimento che l'individuo valutante opera del valore in generale, oppure si è ritenuto che l'individuo valutante ponesse, mediante la sua valutazione, lo scopo supremo stesso. Nel primo caso si è avuta però una valutazione eterodiretta, mentre nel secondo ci si è affidati a pregiudizi metafisici; in entrambi i casi comunque è andato perduto il semplice carattere critico-gnoseologico, che nel prosieguo del discorso verrà sempre più in chiaro, del relazionarsi a valori in generale, la cui legalità normativa è assolutamente estranea a quella teleologica, per quanto fornisca un'ineliminabile base per la posizione di scopi. Ma, oltre a questo, si deve anche comprendere come, per quanto la relazione finale significhi solamente la rappresentazione di un risultato da raggiungere nella prassi, essa, invece di essere opposta alla causalità, ne rappresenti una forma particolare dipendente dalla posizione di scopi del soggetto volente che prende in considerazione i mezzi necessari per il raggiungimento del risultato desiderato. Si dimostra così anche dal lato opposto l'assoluta non coincidenza dei concetti di scopo e valore, poiché ci si accorge che una posizione di scopi può regolarsi semplicemente sull'utilità di un mezzo scelto per il raggiungimento di un dato fine, senza che con ciò debba venire in questione alcuna attività valutante mossa dalla forza trascendentale del valore. E, in questo modo, si prepara la via per delineare altri concetti fondamentali.

Quella che viene sentita negli atti del volere e nella posizione di scopi si può senza dubbio definire una causalità vissuta e si può pertanto



ritenere significativa, dice Adler, la frase di Schopenhauer secondo la quale «la motivazione è la causalità vista dall'interno»<sup>74</sup>. Ferma restando l'unicità della causalità, Adler, al contrario di Stammler, accetta così la distinzione operata da Schopenhauer tra i tre modi in cui la causalità può apparire: quello meccanico, che agisce prescindendo da qualsiasi relazione con la coscienza, quello inerente all'impulso, che agisce all'interno della coscienza, e quello inerente alla motivazione, che agisce attraverso la coscienza. Stammler viceversa riconosce sì l'unità della causalità, ma solamente come unità della considerazione meccanicista del dato umano presente, che non può aspirare assolutamente a cogliere l'unità delle azioni future degli uomini (scaturenti dagli impulsi e dalle motivazioni) e che può essere posta unicamente dal libero volere. Qui però Stammler non fa altro che tradire la sua acritica predilezione per la sfera pratica dell'esistenza rispetto a quella teoretica e cade di nuovo nell'illusione di dare per scontato ciò che non ha in alcun modo provato, in questo caso che gli effetti futuri delle azioni degli uomini possono essere sottomessi unicamente a una determinazione mediante volontà. In questo modo Stammler non distingue il volere come vissuto (*Erlebnis*) dal volere come processo all'interno dell'accadere in generale (*Geschehen überhaupt*) e, in relazione a ciò, non distingue neanche tra la posizione di scopi (*Zwecksetzung*) e l'osservazione degli stessi (*Zweckbetrachtung*). Nella prima viene in questione l'uomo che agisce e che fa esperienza della causalità «nella forma della determinazione del fine del volere, che non è, come pensa Stammler, semplicemente la *rappresentazione* di un oggetto da produrre, bensì l'*attività* della coscienza orientata alla realizzazione dello stesso»<sup>75</sup>; tale azione, nella sua spontaneità, è rivolta al futuro e non può essere in alcun modo condizionata dalla conoscenza della necessarietà causale dei suoi fini. L'osservazione degli scopi è invece prerogativa del pensiero cosciente e non si rivolge agli atti del volere bensì ai processi del volere stesso che consentono di spiegare la relazione finale tanto nelle azioni future quanto in quelle appartenenti al passato, di modo che la fondamentale conclusione che necessariamente ne risulta è che *nell'ambito delle scienze sociali la trat-*

---

74 A. Schopenhauer, *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, citato in M. Adler, *Marxistische Probleme*, cit., p. 198.

75 M. Adler, *Marxistische Probleme*, cit., p. 202.

tazione causale e quella teleologica vengono a coincidere<sup>76</sup>. L'identificazione posta in atto da Stammler tra *Zwecksetzung* e *Zweckbetrachtung* finirebbe invece per legittimare la visione paradossale secondo la quale tutte le azioni passate perderebbero il loro valore di atti del volere e tale volere sarebbe di conseguenza solamente un'illusione. Inoltre da ciò conseguirebbe che, in un'azione della quale ipoteticamente si potessero, in base all'ideale della trattazione causale, calcolare in anticipo tutte le possibili conseguenze, la volontà scomparirebbe totalmente e con essa la possibilità stessa di una scienza sociale.

Stammler non si ferma di fronte a queste obiezioni poiché ha assunto nella sua ricerca un altro punto di partenza acritico, in virtù del quale la causalità è un elemento ordinante per il fenomeno presente e non può quindi essere applicata al campo delle azioni che devono essere messe in atto; fenomeno (*Erscheinung*) significa in tal modo percezione (*Wahrnehmung*) ed esclude dal suo punto di vista il campo del meramente possibile. Solo che, afferma Adler riprendendo, in tal modo, il Kant dei postulati del pensiero empirico in generale, il fenomeno non è assolutamente il contrario della possibilità bensì solamente della cosa in sé, e anzi si riferisce a ogni tipo d'esperienza, ivi inclusa quella meramente possibile, comprendendo sia ciò che è fattualmente avvenuto sia ciò che è solamente pensato. Pertanto «il concetto critico dell'esperienza di Kant possiede l'acutezza polemica per distinguere, per mezzo dell'esclusivo riferimento alle condizioni dell'esperienza, ciò che si dovrebbe indicare come oggetto di un'esperienza possibile e ciò che si dovrebbe indicare come un semplice oggetto del pensiero, come un possibile ritiro metafisico da ogni possibile esperienza»<sup>77</sup>; in tale concetto il fenomeno non è uguale al dato della percezione ma a quello del pensiero, che contempla anche le azioni future e l'essere meramente possibile. E la causalità, che è condizione del pensiero in generale, arriva fin dove arriva il pensiero. Non si comprende invece perché Stammler, che pure riconosce la prevedibilità dei processi naturali, non riconosca quella dei pensieri umani,

---

76 È in riferimento alla scoperta del fatto che la teleologia non è altro che un modo di esprimersi della causalità, che Adler dichiarerà in seguito, in *Grundlegung der materialistischen Geschichtsauffassung*, di ritenere infelice il titolo che egli aveva dato alla sua prima opera, in quanto presupponeva implicitamente un contrasto tra causalità e teleologia. Secondo la sua opinione degli anni trenta, sarebbe stato quindi più corretto utilizzare il titolo di *Kausalität oder Norm im Streite um die Wissenschaft*.

77 *Ivi*, p. 204.

quando Kant stesso, le cui dottrine rappresentano il punto di partenza del suo discorso filosofico, ha dimostrato, sia nella *Critica della ragion pura* che nella *Critica della ragion pratica*, che ogni fenomeno, passato, presente o futuro che sia, deve iscriversi necessariamente in quel concatenamento causale da cui neanche le considerazioni etiche riescono a liberare l'uomo. Queste ultime infatti hanno solamente il compito di mostrare, al di là delle considerazioni teoretiche, il fatto della coscienza rappresentato dalla legge morale, che ciò nondimeno viene percepito unicamente nel proprio valore regolativo-metafisico.

Il volere rimane certamente, in relazione a ciò, un elemento irriducibile della coscienza ma, ciò nondimeno, si deve affermare in astratto, in relazione al congiungimento tra la trattazione causale e quella teleologica, la sua assoluta prevedibilità; e questa prevedibilità significa solamente che alla coscienza sono presenti determinate serie causali nelle quali l'azione combinata dell'attività della coscienza e della situazione data fa sorgere un effetto che le appare come risultato delle sue motivazioni e fine delle sue azioni. Il sapere in anticipo che domani si dovrà partire non significa che ci si determinerà al viaggio in virtù di questa consapevolezza, bensì che si ha la consapevolezza che domani si determineranno alcune condizioni interne ed esterne che ci spingeranno a partire; e questo, dice Adler, al quale non sfugge certamente il carattere ipotetico e in qualche modo utopistico delle sue argomentazioni, nonostante il fatto che, in una simile situazione, il futuro potrebbe essere al massimo visto in anticipo ma mai essere vissuto in anticipo. E per la sua realizzazione sarebbe sempre necessario quel complesso di rappresentazioni di speranza, pianificazione, inclinazione etc. che costituiscono il volere. Seguendo l'esempio che fa Adler, un fantino può essere riconosciuto sulla carta come sicuro vincitore anche poiché si riesce a prevedere che egli potrà avere in anticipo la consapevolezza che, connettendo il suo volere e la sua forza, una determinata gara non potrà non essere sua e che, anche in virtù di tale consapevolezza, il suo volere si orienterà a correre la gara. Si vede comunque chiaramente in questo esempio come si debba, a livello teoretico, adoperare unicamente una concezione scientifica degli scopi che parta dalle forme psichiche, senza doversi collegare, per far emergere la loro validità, a punti di vista superiori<sup>78</sup>.

---

78 Cfr. su questo argomento la posizione di Plechanov in *K voprosu o roli liščnosti v istorii* (in "Naucnoe obozrenie", n. 3 e 4, 1898, sotto lo pseudonimo di A. Kirsanov, [trad. it. *Della funzione della personalità nella storia*, Edizioni in lingue estere, Mosca

Una simile visione, dice Adler, deve condurre, dall'altro lato, anche al rifiuto di quelle proposte dalla sociologia di Sombart o di Weber, i quali hanno creduto di poter sostituire il semplice processo causale con un processo causale valorizzato (*gewertete Kausalfolge*), che delinerebbe anche un processo di sviluppo in virtù del quale «pezzi di questo complesso causale, che ancora devono essere realizzati, necessariamente devono essere inclusi in qualità di valori nella scienza stessa, ma, beninteso, *non in virtù del loro valore bensì in virtù della loro necessità causale*»<sup>79</sup>. Solo che questi valori non sarebbero altro che prodotti di una valutazione, la quale andrebbe comunque indagata dal punto di vista causale nel suo nascere e nel suo generalizzarsi, e la scienza sociale senza valori di Weber e Sombart rappresenterebbe pertanto un'incomprensione uguale e contraria a quella prodotta della scienza sociale senza causalità pretesa da Stammler; allo stesso modo in cui quest'ultima conduce necessariamente alla paradossale conclusione in virtù della quale il volere sarebbe esclusivamente limitato alla considerazione delle azioni future, Weber e Sombart avrebbero problemi a individuare un'azione che si spinge nel futuro senza prendere in considerazione la valutazione come fattore causale.

I limiti che Adler imputa alle costruzioni idealtipiche weberiane si riferiscono al loro valore di semplici ipotesi, o, come anche dice Weber in relazione alla loro radicale astrattezza, di utopie, che esse devono rivestire per il disciplinamento dell'esperienza culturale, ossia dell'esperienza condizionata da una posizione di valori. Se le leggi che Adler individua nel complesso sociale hanno un valore di ipotesi scientifiche, ossia valgono nella misura in cui sono stabilmente confermate dal dato empirico a cui si riferiscono, le astrazioni weberiane non rappresentano viceversa che generalizzazioni costruite a partire da un certo punto di vista, quindi soggettive, alle quali si affiancano altre generalizzazioni di pari dignità, costruite allo stesso modo a partire da altri punti di vista; dalla prospettiva antinaturalistica di Weber, ciò che distingue quindi il tipo ideale dalla legge sociale adleriana è che esso, posto di fronte a un contrasto con l'esperienza, non perde assolutamente il suo carattere di ipotesi euristica e si "candida" per adattarsi in maniera più adeguata a un'altra situazione simile che potrà presentarsi in futuro. Questo av-

---

1946]) opera in cui, nonostante l'ampia critica che Adler muove al filosofo russo, e che avremo modo di trattare nel prossimo capitolo, le concezioni dei due pensatori si avvicinano in maniera indiscutibile.

79 M. Adler, *Marxistische Probleme*, cit., p. 212.

viene in ragione del fatto che, secondo Weber, alla fluttuante esperienza concreta si possono opporre solamente dei provvisori schemi interpretativi che conferiscono a qualsiasi previsione del futuro storico-sociale solamente un certo grado di probabilità; al contrario di Sombart quindi, che, come si vedrà nell'ultimo paragrafo, allo stesso modo di Adler, si pone l'obiettivo di non perdere di vista il rapporto necessario tra teoria e storia per delineare una coerente legge di sviluppo, Weber ritiene invece che criticare un tale rapporto sia uno dei compiti fondamentali di una retta considerazione metodologica delle scienze storiche<sup>80</sup>. Nelle costruzioni idealtipiche, come sottolinea anche Roberto Racinaro, si esprime così solamente una ragione calcolistica mediante la quale Weber tenta di condurre il dato storico-culturale alla maggiore comprensibilità possibile e che fa sì che il punto di vista causale e quello teleologico vengano a rappresentare due modi diversi ma paralleli di considerare questo dato, che si unificano nell'esperienza passata.

La considerazione di una *gewertete Kausalfolge* richiama pertanto una visione utilitarista delle scienze storiche in cui, in un processo retto dagli interessi spesso confliggenti dei singoli e dei gruppi, la conoscenza dei mezzi si sostituisce a quella degli scopi. Weber viene così a rappresentare una posizione a partire dalla quale può opporre ai fanatici della teleologia, come Stammler, la messa in rilievo dell'importanza della causalità per una ragione calcolante che agisce utilitaristicamente, mentre contesta alle scienze sociali, che muovono dalla constatazione di interessi umani che, per loro natura, mutano incessantemente a seconda delle epoche e delle circostanze, la fiducia nelle loro capacità di previsione. Alla luce di ciò si può affermare che «l'assimilazione della teleologia alla causalità [...] ha, nel caso di Adler, una finalità opposta rispetto a Weber. Essa è infatti il tentativo di mantenere insieme *avalutatività* della scienza e possibilità della *previsione*»<sup>81</sup>, anche se ciò, come si è già affermato, non implica che ci possa essere un uomo reale al

---

80 Cfr., per quanto riguarda tali argomentazioni, M. Weber, *Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, in „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik“, XIX. Bd. (1904), pp. 22-87 (trad. it. di P. Rossi, *L'«oggettività» conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale*, in M. Weber, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Einaudi, Torino 1958, pp. 53-141, traduzione parziale dell'originale tedesco *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Verlag von J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], Tübingen, 1. Auflage 1922, 2. Auflage 1951). Si considerino soprattutto le pp. 101-136 della traduzione italiana.

81 R. Racinaro, *op. cit.*, p. LVII.

quale sia presente l'intera catena causale e che possa pertanto, a partire da una data situazione, predire infallibilmente il futuro. La prevedibilità assoluta che discende dall'assimilazione di causalità e teleologia rimane sempre, per Adler, un ideale-limite della scienza e rappresenta qualcosa di strettamente inerente all'assunzione della validità della concezione materialistica della storia e dell'intera dottrina marxiana; il disaccordo con le posizioni weberiane, che pure deve essere rilevato, soprattutto per quanto riguarda la distinzione tra teoria e storia, si risolve, a nostro giudizio, in parte, in una differenza dei presupposti di ricerca<sup>82</sup>.

---

82 Per comprendere meglio la relazione tra la totale prevedibilità e i limiti della ragione umana, si consideri tuttavia la nettezza con la quale Adler si esprime in un altro luogo: «Il conoscere, la scienza, ha a che fare sempre solo con *processi*, dei quali essa ricerca le relazioni e i complessi. Perciò essa non ha alcun altro principio oltre alla produzione di un complesso causale senza lacune e alla riconduzione di quest'ultimo, nei diversi e isolati campi dell'accadere, a forme generali e tipiche di collegamento, ossia a leggi. In questo sforzo essa incontra ora nel campo del volere, inteso come un tipo particolare di processo naturale, delle difficoltà che non sono di principio, bensì fattuali. Secondo la famosa osservazione di Kant, con la sufficiente conoscenza di tutti i momenti che determinano all'interno e all'esterno una vita umana, si lascerebbe sempre con assoluta sicurezza predire ciò che quest'uomo, in ogni possibile momento, vorrà mettere in atto. E ovviamente questa relazione non cambia assolutamente, se non si tratta più ora di un uomo da solo, bensì dell'agire uno sull'altro di molti uomini; diventa solamente più complicato. Ma, in nessun modo, la circostanza che il grado finora raggiunto nella comprensione di questo complesso causale è ancora molto imperfetta, permette di tralasciare il fatto in virtù del quale lo sviluppo della vita sociale, proprio come di ogni avvenimento naturale in generale, sta sotto leggi attraverso le quali essa è determinata [*bestimmt*] per quanto riguarda il suo intero processo e perciò è predeterminata [*vorherbestimmt*] per il conoscere a partire da qualunque possibile punto» (M. Adler, *Zur Revision des Parteiprogramms. III. Zum Kapitel: Notwendigkeit der Entwicklung*, in „Arbeiter-Zeitung“, 24. Oktober 1901, ora anche in *Ausgewählte Schriften*, cit., p. 29). Contro questo modo di intendere il determinismo si pone Thomas Meyer nell'introduzione alla ripubblicazione congiunta nel 1972 degli scritti adleriani *Marx als Denker* e *Engels als Denker*. Meyer scrive: «La teoria adleriana della complementarità [della strutture di preferenza di tutti gli individui], propria di una scienza avalutativa, che, nell'ottica di una spiegazione causale, può nondimeno indicare un corso necessario e teleologico della storia, si dà [...] in primo luogo a partire da due premesse nascoste, il cui valore di verità esprime proprio il *thema probandum* del “socialismo scientifico”. Perciò anche la sua versione di un socialismo scientifico resta in ultima istanza una *petitio principii*: se si elimina dalla costruzione, in qualità di problema empiricamente aperto, la presupposizione a) di un'identità delle strutture di preferenza nelle prese di posizione valutative dell'osservatore scientifico con la media dei soggetti del suo campo oggettuale, e si constata b), per il campo oggettuale dell'osservazione scientifica, la contingenza di una sufficiente rappresentanza empirica di

Con le dottrine di Stammler invece la distanza rimarrà sempre incolmabile e questo dopotutto, dice Adler, si deve anche al fatto che il filosofo tedesco ha portato avanti le sue convinzioni non sempre dal punto di vista del ricercatore disinteressato, bensì spesse volte da quello del riformatore sociale e che pertanto tali considerazioni non si pongono nel campo della scienza quanto in quello del diritto; in relazione a ciò la domanda che Stammler principalmente si pone nel rivolgersi al futuro della scienza sociale non può essere certamente “che cosa sarà?” quanto piuttosto “che cosa devo fare?”. Adler viceversa, che, come ha avuto più volte modo di affermare, persegue l’ideale platonico, ma anche di Marx e di Comte, di una politica scientifica, ossia di una politica che abbia a che fare con la stessa puntualità dei metodi e dei risultati della scienza naturale, ritiene di conseguenza che solo il punto di vista del ricercatore può riuscire a indicare al riformatore sociale, che spesso è egli stesso, la strada che deve seguire o, si potrebbe dire, che più o meno inconsciamente sta già seguendo<sup>83</sup>.

---

soggetti con la supposta struttura di preferenza nelle prese di posizione valutative che motivano l’azione, allora della sorprendente costruzione adleriana non rimane più nient’altro che la categoria hegeliana di una “causalità del destino”. Questa o è una tautologia: nel caso in cui gli uomini siano predisposti in modo tale da non essere soddisfatti finché non vivano in un ordine razionale, la storia continuerà nella direzione di un tale ordine e fino alla sua realizzazione. Con ciò non è detto nulla. Oppure essa è una riflessione, riguardante la filosofia della storia, su un grado medio di plausibilità. Ma sicuramente essa non è una legge storica di causalità» (T. Meyer, *Einleitung zu M. Adler, Marx und Engels als Denker*, makol Verlag, Frankfurt a. M. 1972, pp. 10-1). È chiaro come dal suo punto di vista marxista Meyer debba rifiutare entrambi i corni dell’alternativa da lui prospettata; rimane tuttavia non chiarito, dal nostro punto di vista esclusivamente filosofico, come la prima parte del discorso possa essere sbrigativamente messa da parte come un’inutile tautologia. Tale prima parte è invece quella che esprime in maniera più compiuta il pensiero adleriano, cosa che apparirà nella maniera più evidente non appena se ne prenderanno in considerazione gli esiti religiosi e la fede nella redenzione.

83 Si riconsideri adesso, alla luce della discussione delle critiche adleriane a Stammler, quanto si era detto prima, ossia che Adler individua una non casuale concordanza temporale tra la comparsa delle opere di Stammler e la svolta revisionista di Bernstein. Come è si è visto nel precedente capitolo non si può accettare la forzatura interpretativa di molti marxisti ortodossi che hanno tentato di intendere il revisionismo (soprattutto in qualità di gradualismo riformista) e il socialismo neokantiano come due sinonimi; tuttavia, pur non condividendone il significato polemico, può essere ritenuta degna di attenzione la tesi di Francesco Saverio Festa, il quale afferma che la nascita del revisionismo deve essere ricondotta al passaggio dalla razionalità “totalitaria” dell’Assoluto hegeliano alla razionalità “debole” del pensiero kantiano e neokantiano, che scinde

## 6. IL COMPIMENTO DELLA DISTINZIONE TRA SCIENZE NATURALI E SCIENZE SOCIALI

Dopo questo ulteriore passo avanti Adler ha in mano tutti i presupposti per portare a termine quella distinzione all'interno della scienza che fin dalle prime pagine di *Kausalität und Teleologie* ha individuato come il presupposto fondamentale per giustificare la sua pretesa di avvicinare il kantismo al marxismo. Un modo fondamentale per venire maggiormente in chiaro su questa distinzione, dice l'Adler di *Das Rätsel der Gesellschaft*, è quello di vedere come si possa risolvere, alla luce della scoperta dell'istanza trascendentale-sociale, la differenza che in filosofia è stata messa in rilievo, a partire da Dilthey e poi, più compiutamente, da Weber e da Sombart, tra il comprendere (*Verstehen*) e lo spiegare (*Erklären*). Lo spiegare parte dal rilevamento della problematicità dell'esistenza degli oggetti a noi esterni e degli altri Io che noi non siamo, ma, rappresentando nei pensatori citati un semplice rivolgersi al dato empirico, esso non acquista alcun significato sociale e rimane pertanto solamente un passo che ogni singolo compie per sé stesso in vista della propria autocomprensione. Alla domanda su cosa sia il comprendere, dice invece Adler, si deve rispondere che esso è il rilevamento di un senso (*Erfassung eines Sinnes*), cosa che, se si vuole fare un esempio chiarificatore, indica che esso viene in gioco quando, nella percezione di una pietra, ci si accorge che essa presenta delle iscrizioni ed è pertanto portatrice di un senso ulteriore rispetto a quello della sua semplice materialità; que-

---

il soggetto (teoretico e morale) dal suo oggetto. La fine dell'unità nella scienza tra soggetto e oggetto ha prodotto la scissione dell'unità di teoria e prassi proclamata da Karl Marx, di modo che conseguentemente l'alternativa tra causalità e teleologia si è trasformata in sede politica in quella "opportunistica", ad essa speculare, di *Endziel e Bewegung*. Scrive infatti Festa: «Sia l'economicismo di Kautsky, che concepisce il progresso storico come sviluppo lineare necessario ed evolucionistico, sia il volontarismo di Bernstein non comprendono lo spessore fortemente politico dell'antiempirismo di Marx, il suo riferire le categorie al concreto del pensiero, e non al dato empirico, ma soprattutto il nesso dialettico, tra modo di indagine e modo di esposizione che da una parte fonda una storia come scienza, come ha intuito Max Adler, ossia la previsione e la tematizzazione del presente, come storia dall'altra fonda la politica sull'indagine scientifica» (*Austromarxismo e religione*, cit., p. 322). Bisogna comprendere quindi, aggiungiamo noi, se la diversità della dottrina adleriana, che in questo modo Festa individua, sia da riconnettersi a un'adeguata rielaborazione del kantismo oppure, come ha scritto Racinaro, a un progressivo allontanarsi da esso in vista di un- da Adler evidentemente non compreso- hegelismo.



sto senso ulteriore discopre un contenuto spirituale dotato della caratteristica dell'universalità, che quindi getta un ponte tra le varie coscienze singole. Questo significato trascendentale del comprendere, che lo inserisce tanto nell'attività vitale quanto in quella razionale, deve essere quindi distinto da altri tipi di significato che, identificando ad esempio il comprendere con l'intuizione, con l'immedesimazione o con processi simili, possono apparire solamente psicologici e capaci di identificare un modo di manifestazione con la caratteristica esclusiva. Si è presentato così il caso di autori come Max Weber che hanno guardato al solo lato razionale del comprendere e di altri, come Karl Jaspers, che lo hanno totalmente tralasciato. Pertanto non può essere in alcun modo accettata la distinzione solitamente posta tra il comprendere e lo spiegare poiché, se quest'ultimo indica un riportare ogni apparenza alle sue cause, il primo è solo un modo particolare della spiegazione causale che non interviene alla luce della scelta particolare del ricercatore, ma che invece si impone per quei tipi di essere, come quello sociale, in cui il singolo fenomeno può essere colto solamente per mezzo della totalità.

Certamente si impongono dei limiti al comprendere che sono, ad esempio, legati alla circostanza per la quale esso si misura con fatti che appartengono a epoche, e quindi a modi di pensare, diversi, ma questa obiezione, in ragione del suo legame con il procedimento meramente empirico, non può avere alcun significato contro il metodo trascendentale. Viceversa una critica che coglie più direttamente il comprendere della teoria della conoscenza è quella che guarda all'esistenza di un qualcosa di irriducibile nell'Io al legame sociale. Se si considera però il modo in cui la nostra coscienza è costituita, questo residuo dell'Io è qualcosa che non può in alcun modo penetrare nell'ambito della nostra esperienza e può avere pertanto unicamente valore metafisico. Effettivamente un limite alla conoscenza posto dall'irriducibilità del contenuto più intimo della coscienza di un altro può essere senza dubbio individuato, e tra l'altro, a ben vedere, tale limite appare per la nostra stessa coscienza, cosa che, dice Adler, è ben espressa dal lamento del pittore che vede perdersi la sua ispirazione nella via che dall'intuizione interna conduce alla mano che dipinge; ma tutto ciò si spiega in maniera soddisfacente in relazione al fatto che ogni mezzo di comprensione, come il linguaggio o i segni, ci si è già mostrato essere inerente all'universalità e quindi in molti punti estraneo alla semplice individualità. Questo resto individuale è quindi qualcosa che certamente agisce nella coscienza, ma che è destinato a rimanere un mistero né più né meno come l'esistenza

delle cose, e pertanto in esso non ci si scontra con i limiti del comprendere bensì con i limiti della conoscenza in generale. Il comprendere comunque, alla luce di quanto si è visto, rimane fondamentalmente una delle principali condizioni della coscienza, accanto alle sue forme e al suo correlato oggettuale, ossia quella condizione in virtù della quale si riesce a cogliere l'interiorità della coscienza estranea come un'interiorità che abbia le stesse basilari caratteristiche della propria e che, insieme a quest'ultima, si perda nel flusso della vitalità della coscienza trascendentale-sociale. Il comprendere rappresenta così per Adler l'ultimo passo verso la risoluzione del problema dell'esistenza degli altri centri di coscienza che il metodo trascendentale, allo stesso modo di quanto ha fatto per il problema dell'esistenza del mondo naturale, ha svelato come un problema illusorio.

A questo punto conseguentemente è facile rispondere alla domanda posta all'inizio, se cioè sia possibile una scienza sociale e, in caso di risposta affermativa, in cosa essa si distingua da quella naturale; questo perché il conoscere dell'esperienza naturale, che si rivolge a un oggetto che, pur non essendo fuori della nostra coscienza, si oppone al nostro Io cosciente, è stato adeguatamente distinto dal comprendere dell'esperienza sociale che prefigura una situazione in cui le coscienze, pur nella loro particolarità, si trovano inestricabilmente riunite, senza che per questo, lo si noti ancora una volta, a una causalità legata all'essere venga sostituita una normatività legata a un dover-essere. In maniera perfetta spiega questa situazione ancora una volta l'esempio della pietra che, una volta che si sono riscontrate le iscrizioni poste su di essa, smette di essere un oggetto naturale per divenire un oggetto dell'esperienza sociale. Adler ritiene così di potere esprimere in questo modo i risultati raggiunti: «Dovunque è possibile l'esperienza concreta, senza che il suo contenuto debba essere posto in relazione a un soggetto che interpreta secondo un senso, là si dispiega il regno dell'essere naturale. Noi dobbiamo però cogliere nel contenuto stesso dell'esperienza la sua interpretazione come elemento o come prodotto di una possibile comunione di significato [*Sinn-Verbundenheit*] spirituale, di modo da entrare nel regno dell'essere sociale. Detto brevemente: l'essere naturale è l'essere degli oggetti, l'essere sociale l'essere dei soggetti»<sup>84</sup>.

---

84 M. Adler, *Das Rätsel*, cit., p. 182 (corsivo nostro). Adler stesso ritiene che questo rappresenti un passo avanti rispetto alla formulazione che della medesima problematica egli aveva fornito in *Causalità e teleologia*, nel quale si poteva leggere che «non ap-

La prima certezza che può essere tratta da tutto quanto si è detto fin qui è che l'uomo vive diversi tipi d'esperienza, logica, etica, estetica e religiosa, per citare quelli fondamentali, che hanno tutti la possibilità di essere trattati da un punto di vista pratico-normativo, ma, allo stesso tempo, è altresì certo che, ogni volta che si cerca di sviluppare una scienza che li riguardi, e che quindi si rivolga a quello che kantianamente può essere indicato come il loro *Faktum*, l'unico punto di vista che a loro si adegui è quello teoretico-causale. Anche al di là di ciò che è stato detto in precedenza, è quindi proprio questo ciò che rende irricevibile il tentativo di Rickert e di Stammler di riportare la differenza tra natura e cultura a una differenza di punti di vista e non di metodo di lavoro, e che porta parimenti a rigettare il tentativo di Hugo Münsterberg di conferire alle scienze della natura il carattere di oggettività e a quelle dello spirito il carattere di attualità; ciò infatti ricondurrebbe, in maniera tra l'altro meno precisa, alla distinzione, già tracciata da Adler, tra il punto di vista teoretico (scientifico) e quello pratico (non scientifico). Sia la posizione di Rickert che quella di Münsterberg, dice quindi Adler, vanno rigettate perché hanno la tendenza a inserire qualunque tipo di regolarità che venga in evidenza nell'ambito sociale, ossia ciò che è di pertinenza delle "cosiddette" scienze dello spirito, ancora all'interno delle scienze della natura e individuano, al contrario, come proprio delle scienze dello spirito, un campo assolutamente esterno alla scienza<sup>85</sup>. E

---

pena venne in questione ciò che era dato attraverso l'azione della coscienza in generale [*überhaupt und schlechtweg*], si costruì l'immenso regno di un essere [*Dasein*] che non era dato quindi in nessun altro modo che come essere della natura [*Natur-Dasein*]... non appena però la direzione della conoscenza giunse fino a porre attenzione a come questo essere della natura era stato dato, compreso, giudicato e mutato, e a come in tutti questi cambiamenti...era possibile un accordo e una reciproca comprensione...si rivelò un essere particolare, l'essere sociale [*das soziale Dasein*]» (*ivi*, p. 182). Quello che non andava in simile formulazione era che in essa, in primo luogo, si poteva correre il rischio che tra l'essere naturale e quello sociale si individuasse unicamente una differenza relativa alla comprensione o al giudizio su di essi, e, in secondo luogo, che si perdesse di vista la parte decisiva del ragionamento, ossia che l'essere sociale non si rivolge alle cose bensì alla coscienza dell'Io «come a una relazione immanente all'essere legato di essa nell'unità di una pluralità di soggetti» (*ibidem*).

85 Per quanto riguarda Rickert bisogna ricordare che egli ha dedicato alla sua polemica con Adler un breve ma significativo accenno nelle edizioni di *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* successive al 1904. Il problema della concezione teleologica e della relazione a valori, dice Rickert, deve essere unicamente un problema della metodologia delle scienze della cultura e non deve di conseguenza porre alcuna attenzione

---

alle concrete e coscienti motivazioni degli uomini che nella storia agiscono. Ma l'aver parlato di una concezione teleologica ha fatto sì che sia stata opposta ad essa quella causale, come ha fatto Max Adler in *Causalità e teleologia nella disputa sulla scienza*, libro che, dice Rickert, è pure migliore del suo titolo (cfr. nota 71). Anche la storia individualizzante e legata ai valori ricorre invece spesso alla considerazione delle relazioni causali che intercorrono tra i suoi processi individuali e irripetibili ed «è essenziale solo che il principio metodologico di selezione dell'essenziale nella storia, anche nella questione sulle cause, sia dipendente dai valori, in quanto vanno considerate solo le cause significative, nella loro singolarità, per la realizzazione dei beni e questa "teleologia" non può essere posta in nessuna antitesi con la causalità» (H. Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Verlag von J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], Tübingen 1926 [trad. it. di M. Signore, *Il fondamento delle scienze della cultura*, Longo Editore, Ravenna 1982, p. 137]). Adler, in *Das Rätsel der Gesellschaft*, riconosce come, a partire dalla terza e dalla quarta edizione di *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* (1921), Rickert giunga alla comprensione del problema del significato trascendentale-sociale dell'esperienza, ma critica il fatto che allo stesso tempo egli faccia coincidere questo significato con la scoperta di un mondo comprensibile (*vestehbare Welt*) o intelligibile che sfugge all'esperienza dei sensi e che, messo a confronto con la realtà che in essa si esprime, si qualifica come irreali. Questo irreali è ciò che si lega con un significato (*Sinn*) e che non può essere in alcun modo, come voleva Dilthey, equiparato a tutto ciò che è non-corporeo, poiché anche i dati psichici non si riferiscono a un corpo e sono tuttavia qualcosa di reale; bisogna pertanto individuare questo irreali solo in relazione a un essere che sia già legato a un significato o a un orizzonte di valori. Questo irreali comprensibile è ciò che costituisce la base di quella che Rickert chiama "scienza della cultura", espressione che nel suo linguaggio sta a indicare la scienza sociale e che, come quest'ultima, si riferisce a una coscienza in generale. Ma, dal punto di vista trascendentale, a tale visione va eccepito che, contrariamente a come ritiene di dover interpretare la propria funzione, essa, invece di costruire un ponte tra l'Io e la coscienza estranea, deve porre semplicemente le due coscienze fin dall'inizio legate l'una all'altra, di modo che il significato irreali non debba risultare «nient'altro che l'insuperabile essere in relazione del soggetto di conoscenza a un mondo [*Mitwelt*] spirituale di soggetti posto con lui, che successivamente diviene cosciente come significato al ricercatore» (M. Adler, *Das Rätsel*, cit., p. 219); pur senza circostanziarla in modo sufficientemente dettagliato, l'accusa che in definitiva Adler muove a Rickert è quella di non essere riuscito a evitare, nelle sue concezioni, alcuni spunti di carattere fenomenologico o psicologista. Inoltre, sempre dal punto di vista trascendentale, afferma Adler, a tale visione va contestato il fatto di rendere identici il reale e il percepibile quando piuttosto si dovrebbe considerare, anche in relazione a un discorso semplicemente etimologico, come reale (*wirklich*) ciò che ha efficacia (*Wirkung*) nei confronti di tutti, quindi anche il significato che si manifesta nel comprendere. In altri luoghi, ossia in alcuni articoli apparsi nella rivista "Logos", Rickert ha riproposto la differenza tra il sensibile e l'intelligibile in relazione, non più all'esperienza in generale, bensì alla materia (*ὄλτη*) di tale esperienza, che non si lega totalmente alla percezione, e per la quale quindi, al posto della qualifica di oggetto (*Gegenstand*), deve essere utilizzata preferibilmente quella di condizione (*Zustand*). Questa condizione è ciò che forma

neanche può essere accettata la concezione di Windelband, che parte da un fondamento logico-metodico anziché teoretico-gnoseologico, secondo la quale le scienze naturali devono guardare al generale, e sono quindi scienze delle leggi (nomotetiche), mentre le scienze dello spirito devono limitarsi all'individuale, e sono quindi scienze dell'evento (idiografiche); contro tale concezione vale la critica mossale da Münsterberg secondo la quale ogni scienza ha come compito quello di inserire l'individuale in un rapporto generale con un altro individuale e con la legge che li domina, senza potersi arrestare in prossimità di uno solo dei due momenti; di modo che, cita Adler dai *Grundzüge* di Münsterberg, «ogni scienza toglie la singolarizzazione; ma nessuna scienza cessa di interessarsi al singolo, così come nessuna, d'altra parte, è pensabile senza concetti generali»<sup>86</sup>. D'altra parte anche Windelband, se si osserva meglio il modo in cui egli tratta quelle che chiama scienze idiografiche, dimostra di guardare al generale, ossia, nel suo caso, alla valutazione secondo scopi superiori. Tutte queste considerazioni avevano alla base una duplicità del punto di vista in quanto pretendevano di considerare i medesimi oggetti sia soggettivamente che oggettivamente, tralasciando il fatto che, richiamandosi alla sua essenza logica, solamente la considerazione puramente oggettiva delle cose può definire il campo proprio della scienza. Se però le

---

l'oggetto, insieme alle forme della coscienza, facendo in modo che, oltre ai dati collegati con la sua percezione, si manifesti un suo significato (*Bedeutung*) che sfugge alla sensibilità e si rende disponibile alla sola comprensione comune di tutte le coscienze. Anche Rickert, può affermare Adler, si riconnette così a una dualità dell'esperienza come quella, portata avanti nel testo, tra esperienza naturale e esperienza sociale, ma, a ben vedere, questa dualità si manifesta sulla sua pagina come una opposizione metafisica tra diverse materie del mondo che, in ultima istanza, si ricollega, come sempre nella sua filosofia, alla vincolatività di un *Sollen*; come mostra invece il solito esempio della pietra sulla quale ci sono delle iscrizioni, per Adler la materia del mondo rimane sempre uguale mentre cambia la maniera del soggetto di relazionarsi a essa. Inoltre Rickert, quando in questi scritti si pone il problema del significato di una coscienza in generale che, partendo necessariamente dalla singolarità degli io concreti, valga per essi come minimo comune denominatore, giunge a una artificiosa distinzione tra un'astrazione generalizzante (che cioè coglie la totalità degli Io come specie, *Gattungsbegriff*) e un'astrazione individualizzante (che, secondo le parole dello stesso Rickert, coglie la medesima totalità più come *Ichmoment* che come *Ichbegriff*) sulla scorta della quale, dice Adler, va perduto quell'autentico metodo trascendentale che Rickert, nei suoi primi scritti, aveva dimostrato di sapere maneggiare perfettamente e che, in questo caso, avrebbe condotto alla medesima soluzione, ma in maniera più rapida.

86 H. Münsterberg, *Grundzüge der Psychologie*, citato in M. Adler, *Causalità*, cit., p. 217.

dottrine di Windelband e Rickert vanno rigettate, l'idea di Münsterberg, secondo la quale «gli oggetti invero sono uguali, tuttavia vengono pensati da un punto di vista teoretico-gnoseologico in una diversa relazione con il soggetto»<sup>87</sup>, va riconosciuta come corretta sebbene bisognosa di un'attuazione radicalmente diversa che prenda spunto dalla rigorosa fissazione, che si è già operata, del concetto di scienza. Se infatti la parola “scienza”, per quanto sia stata impiegata anche in ambito pratico, trova la sua piena legittimazione solamente in ambito teoretico, e se, come si è avuto modo di vedere, i principi della suddivisione all'interno della scienza, non potendo essere né di natura contenutistica né di natura metodologica, si rifanno al rapporto che il soggetto che pensa ha con il suo oggetto, ne deriva che la divisione tra la sfera delle scienze della natura e la sfera delle scienze dello spirito può avvenire solo all'interno del campo, eminentemente teoretico-gnoseologico, del conoscere e può essere messa in atto solo ad opera del soggetto conoscente. I campi di indagine quindi non si dividono in virtù del fatto che in uno opera la concezione oggettiva e nell'altro la presa di posizione soggettiva, poiché quest'ultima è propria solamente della facoltà pratica, alla quale appartiene l'attualità di cui parla Münsterberg; piuttosto si deve parlare di quel principio trascendentale che, nella considerazione oggettiva, ossia nel comportamento teoretico, distingue nella conoscenza gli oggetti delle scienze naturali e di quelle sociali a partire dall'interpretazione della loro essenza e senza quindi affidarsi a contrassegni esteriori.

Fin quando, nella considerazione oggettiva, ci si occupava di ciò che era semplicemente dato alla coscienza, questa agiva secondo le sue forme ordinando i suoi oggetti in base alle regolarità della scienza naturale, regolarità a cui veniva sottoposto il soggetto conoscente stesso in quanto oggetto naturale; non appena però tale soggetto conoscente è apparso, nello stesso momento, come un essere che comprende e valuta il mondo che lo circonda, trovando una concordanza di vedute con i soggetti che entrano in contatto con lui, per quanto in una situazione in cui ognuno continua a fare valutazioni per proprio conto, si è presentato un altro fatto degno della più ampia considerazione, ossia «lo specifico legame generale e l'unificazione degli esseri stessi che conoscono e, a partire dalla conoscenza, agiscono»<sup>88</sup>. Questo essere “sociale”, una volta spogliato della sua essenza problematica, si pone così a buon diritto come

---

87 M. Adler, *Causalità*, p. 218.

88 *Ivi*, p. 219.

il terzo tipo di essere accanto a quello naturale e a quello organico. Quest'ultimo, di cui ancora non si era detto, è quel tipo d'essere che, rimanendo ancora all'interno dell'essere naturale, ne fornisce un'immagine che, orientata a cogliere la totalità nei processi naturali, rinuncia a servirsi di qualsiasi determinatezza spaziale, temporale e qualitativa, apparendo in definitiva come orientato finalisticamente: così, seguendo l'esempio che fa Adler, «noi possiamo valutare la vita organica nei suoi primi movimenti protoplasmatici [...] in nessun altro modo che come *Strebenformen*, cioè come forme in qualche modo apparentate con la nostra essenza volizionale»<sup>89</sup>. Questa caratteristica teleologica dell'essere organico si lega certamente alla vitalità originaria della coscienza, ma questo non può significare in alcun modo che esso, che si occupa di cogliere in unità funzioni di coscienza meramente psichiche, possa sfuggire dal suo essere determinato da una causalità naturale; e la differenza tra l'essere sociale da una parte e l'essere naturale e organico dall'altra sta nel fatto che sulla base del legame trascendentale, solo nell'essere sociale l'unione tra più soggetti può essere valutata in modo differente da un semplice relazione esterna (*äußere Wechselwirkung*). Questo riferirsi a due diversi tipi di essere fa sì che, se la scienza dell'essere naturale deve essere indicata come scienza naturale, quella dell'essere sociale non possa avere alcun altro nome che quello di "scienza sociale". Chiaramente il tipo di essere a cui si riferisce la scienza sociale può essere senza dubbio visto anche come essere spirituale e ciò implica che il termine di "scienze dello spirito" non è certamente errato; ma, dice Adler, per ragioni di opportunità, è consigliabile evitarlo, per evitare anche che, in relazione al suo significato comune, si veda in tale espressione un'autorizzazione a far rinascere la concretezza di uno spirito personale.

Certamente il sorgere di un significato teleologico all'interno dell'essere sociale è una circostanza che pone dei problemi per la messa in luce di una causalità che prenda in considerazione con la medesima puntualità i processi naturali e quelli sociali, e questo, dice Adler, ha fatto sì che, considerando la causalità sociale una specie di causalità mitigata, non si sia colta la sua vera essenza, ossia quella di essere una causalità in tutto e per tutto, che *semplicemente si esprime* come motivazione. Certamente se si intende come relazione causale una relazione che può essere sintetizzata senza residui in formule matematiche, questo non può essere il caso della causalità sociale, la quale, non tanto per la difficoltà di co-

---

89 M. Adler, *Das Rätsel*, cit., p. 190.

gliere precisamente le sue manifestazioni, quanto per sua natura, ossia perché l'effetto sociale non si rende mai comprensibile dalla causa sociale, non può essere resa oggetto di un rigido sapere statistico. L'effetto sociale infatti, inserito in una media dei comportamenti sociali perde la sua essenza di singolo fatto concreto, di modo che, seguendo l'adeguato esempio di Adler, una statistica che mostrasse come la percentuale di suicidi tra i sessantenni sia più elevata che tra i trentenni, non spiegherebbe in alcun modo i motivi che hanno portato al suicidio i trentenni e i sessantenni concreti che ci appaiono adesso come semplici parti di un calcolo astratto. Pensare però, a partire da questa mancata equivalenza tra causa ed effetto, che la stringenza della causalità sociale possa essere messa in dubbio sarebbe, secondo Adler, un grave errore di prospettiva perché non riconoscerebbe che gli effetti spirituali, per quanto non si lascino calcolare, si lasciano però determinare in un metodo che non è quello delle scienze esatte bensì quello psicologico dell'empatia (*Einfühlung*), in cui il ricercatore ricostruisce l'evento spirituale sociale mediante il riferimento ai momenti di vita interna ed esterna che egli stesso ha vissuto in prima persona; ciò, sottolinea Adler, non vuol dire che nei fatti sia agevole addentrarsi nei meandri della coscienza estranea, ma solo che questa difficoltà dice tanto poco contro la predeterminabilità delle azioni di questa coscienza quanto poco i problemi pratici nella prognosi degli avvenimenti futuri dicono sulla sua teorica realizzabilità. Questo metodo dell'immedesimazione è quindi il metodo che permette di cogliere nella maniera più adeguata quell'essere sociale su cui tutte le scienze sociali sono state costruite, a partire da quelle che si occupano della forma dello stato, dell'arte o della religione, passando per la psicologia, per giungere a quella che riunisce sotto di sé tutte queste scienze particolari, ossia la sociologia; quest'ultima ha sperimentato la sua più ampia valorizzazione nel discorso portato avanti da Marx ed Engels, i quali si sono però fermati di fronte alla delineazione di una natura spirituale che, se indicava chiaramente l'uguaglianza del sociale come essere con la natura, dimenticava la differenza che sussiste tra questa natura e il sociale inteso come spirito. Conclude in questo modo Adler che, nei confronti del marxismo, che si è interessato del solo *Faktum* della scienza sociale, bisogna predisporre la stessa fondazione trascendentale che Kant ha ritenuto necessaria per il *Faktum* della scienza naturale messo in luce da Newton. E viceversa, dice Adler, si comprende parimenti come solo la fondazione storica delle scienze sociali che Karl Marx ha portato avanti abbia permesso, nella maniera più appropriata, di applica-



re a esse la struttura teoretico-gnoseologica già approntata da Immanuel Kant, che altrimenti avrebbe trovato applicazione nel solo rapporto di successione logica. Solo in ragione di ciò si è potuto produrre quell'evento in relazione al quale «la luce, che Kant accende, illumina i fondamenti mai oscillanti di ogni scienza, nei quali si radica anche il pensiero di Karl Marx. E il nuovo forte spirito, che irradia dal lavoro del secondo, produce, dal terreno meraviglioso del pensiero kantiano, che per la prima volta discopre la sua intera fertilità, nuove, importanti immagini»<sup>90</sup>.

## 7. CRITICA DELLO STORICISMO SOMBARTIANO

Con quanto si è detto in quest'ultimo paragrafo viene portato a termine il compito specifico di questa prima parte della ricerca. Tuttavia l'inevitabile constatazione di come lo scritto sulla concezione teleologica stammleriana richiami, per essere integrato, l'articolo prima citato sulle critiche che Stammler muove alla concezione materialistica della storia di Marx, è utile anche per comprendere, in una visione unitaria, come Adler intenda la critica della conoscenza di Kant come il presupposto fondamentale per lo sviluppo di una concezione socialista che valga in prima istanza come scienza e che si esprima mediante la stringente regolarità causale, propria appunto della concezione materialistica della storia. Questa concezione è costantemente richiamata nelle pagine di *Kausalität und Teleologie*, per quanto la delineazione del suo più completo significato sia affidata a testi successivi come *Marx als Denker* (prima edizione, 1908) e *Marxistische Probleme* (che, edito, come si è già visto, nel 1913, consiste in una raccolta e in una rielaborazione di scritti degli anni precedenti e che porta il sottotitolo di *Beiträge zur Theorie der materialistischen Geschichtsauffassung und Dialektik*); in ragione di ciò riteniamo che la necessità di preservare un certo ordine espositivo ci consigli di rimandare ai capitoli successivi quello che non può non essere l'argomento centrale della filosofia di Max Adler. Ciò nondimeno l'intenzione adleriana di coniugare la scientificità kantiana con quella marxiana appare chiara fin dalla pubblicazione sulla "Neue Zeit" nel 1903 di un articolo, dal titolo *Sombarts „historische Sozialtheorie"*, in cui viene discusso soprattutto il metodo di ricerca che Werner Sombart ha utilizzato nella sua opera *Der moderne Kapitalismus*; e, poiché l'argomento discusso in tale articolo può fungere da utile raccordo tra questo

---

90 M. Adler, *Causalità*, cit., p. 222.

capitolo e i successivi, sarà bene parlarne adesso.

La teoria sombartiana, che si pone come esplicito compito quello di superare gli errori commessi da Marx, cerca in primo luogo di allontanarsi, per interpretare il fenomeno del capitalismo, dalle consuete teorie nate all'interno dell'economia nazionale o, quanto meno, di emanciparsi dal solo valore discorsivo delle considerazioni da essa elaborate sui concetti di valore, prezzo, interesse etc. Sombart comincia col criticare il fatto che la ricerca di un semplice principio di spiegazione, sia esso causale o teleologico, fa sì che la teoria sociale sia elaborata solamente dal punto di vista teoretico e che invece il punto di vista storico sia completamente tralasciato. Considerare in maniera corretta anche quest'ultimo farebbe al contrario comprendere come la stessa scelta di un principio di spiegazione sia storicamente determinata e cambi di conseguenza a seconda delle epoche storiche prese in considerazione. Per quanto quindi una teoria sociale storica non possa certo limitarsi ai soli dati dell'esperienza, una teoria che viceversa corrispondesse alla rigorosa regolarità scientifica kantiana sarebbe possibile, a giudizio di Sombart, non solo nella misura in cui riconoscesse la propria strutturale astrattezza, ma anche nella misura in cui non perdesse di vista la sua comunque limitata validità temporale. L'ordine economico deriverà, secondo Sombart, dalle motivazioni dei soggetti economici che, come cause primarie, stanno in opposizione alle condizioni originali concrete della società, le quali fanno sì che il presente sia sempre, in qualche modo, condizionato dal passato; ed è in ragione dell'incessante combinarsi di tali motivazioni e condizioni (*Umwelt*), come elementi determinanti di ogni discorso sulla società, che si comprende come Sombart esprima, già nel titolo della sua opera, la sola possibilità di stabilire una teoria del capitalismo moderno e non già una teoria del capitalismo in generale.

Questo punto di vista della teoria sombartiana, che Adler definisce pratico, poiché interessato unicamente all'utilità dei vari principi esplicativi, caratterizza come scientifica ogni possibilità di sintesi dell'esperienza, senza curarsi del problema se essa si riferisca al campo della logica, dell'etica o dell'estetica. A questa concezione va opposta quella di derivazione kantiana che, a partire dalla semplice esperienza comune, attraverso le forme della sensibilità e dell'intelletto, costruisce quell'ampia generalità scientifica che si distingue dalle sue origini "volgari" solamente per il grado, una teoria obiettiva quindi che riunisce la scienza e la vita quotidiana (la storia e l'empiria) senza farle dipendere dalla relatività di una qualsiasi presa di posizione. La teoria storica di Sombart invece è basata sulla casualità, anziché sulla necessità, e trova una chiara espres-

sione della sua instabilità metodologica in una frase, citata da Adler, che ha il sapore della sfida: «È inutile che mi soffermi qui più a lungo per indicare la correttezza del mio punto d'avvio. Ho effettuato la ricerca a partire dalla serie causale citata! *Spieggi un altro la stessa cosa con un altro principio esplicativo*»<sup>91</sup>. Un principio esplicativo varrebbe pertanto esclusivamente nella misura in cui fosse praticamente legittimato dai risultati che ha consentito di raggiungere ma, dice Adler, invertendo il punto di vista, in questo modo non si farebbe altro che far dipendere la validità di una ricerca dalla fortuna che si può avere nello scegliere un principio esplicativo giusto. Così, prendendo ad esempio le stesse ricerche sombartiane, si può affermare che il valore che esse indubbiamente posseggono è dovuto a nient'altro che alla fortuna di aver individuato nel principio esplicativo marxiano il punto di partenza necessario per le sua descrizione delle dinamiche del capitalismo moderno.

Ciò che dovrebbe essere attribuito all'unità della verità formale fondamentale che vive all'interno dell'essere e dell'accadere, si trasforma in Sombart nell'incontrovertibile autorità che la storia possiede nell'indicare i criteri sotto i quali deve essere sussunta. Egli parte dall'assunzione secondo la quale ciò che è realmente successo è impossibile che venga contestato, ma dichiara di voler decidere il criterio interpretativo non a partire dall'intero campo di tutte le discipline storiche, bensì solamente a partire dallo sviluppo dell'economia nazionale, giungendo alla conclusione che, per le elementari forme economiche prese in considerazione dalla dottrina mercantilistica, sia necessaria una trattazione di natura teleologica e che, viceversa, una volta che, nella società capitalista, i meccanismi economici si sono svincolati dal continuo controllo e dall'azione dei singoli, si renda necessaria una spiegazione causale, destinata a perdere di nuovo il suo valore nella futura società socialista. Queste teorie vengono però a cadere di fronte alla constatazione che, fin dall'inizio della teoria sociale, «da Platone e Aristotele, fino a Marx e Stammler»<sup>92</sup>, il principio teleologico e quello causale sono stati contemporaneamente applicati alle medesime situazioni, nonché in relazione al fatto che nella sua teoria Sombart mette a confronto il sistema mercantilista, che deve essere sottoposto ad un'analisi politico-sociale, e il sistema dell'economia nazionale classica che appartiene invece all'ambito teoretico-sociale. Ma soprattutto, al di là di queste pur validissime cri-

---

91 W. Sombart, *Der moderne Kapitalismus*, citato in M. Adler, *Sombarts „historische Sozialtheorie“*, in „Neue Zeit“, XXI. Jg. (1902-3), Bd. 1, p. 489.

92 M. Adler, *Sombarts*, cit., p. 490.

tiche, la teoria sociale sombartiana riesce al massimo a spiegare «come mai punti di vista differenti per la trattazione dei fenomeni siano possibili in tempi differenti»<sup>93</sup>, ma non giustifica affatto la pretesa di trattare come un problema storico ciò che è solamente un problema teoretico. Sombart scambia la conoscenza della legalità sociale con lo sviluppo in sé stessa di questa conoscenza, quindi scambia la scienza con una storia della scienza che, in ragione delle sue assunzioni marxiste, conserva, ciò nondimeno, la sua scientificità. Si deve però avere ben chiaro che il libro di Sombart non solo non contiene una teoria generale del capitalismo, cosa che l'autore stesso riteneva inconcepibile, ma non contiene neanche una più semplice teoria delle forme contemporanee di esso che gli eviti di apparire per quello che unicamente è, una storia economica che possiede un certo valore teoretico solamente nella misura in cui fa propria la teoria generale della società di Karl Marx.

Ma, se si porta avanti l'esame con uno sguardo più profondo, appare con chiarezza come Sombart, prendendo in considerazione unicamente le serie motivazionali proprie della vita economica, agisce, in maniera sempre più conscia, sulla base di un principio generale che rende la sua concezione una copia meno concludente di quella materialistica della storia. Non dice quindi nulla contro Marx il fatto che Sombart, mediante l'accento alle motivazioni umane, abbia creduto d'aver superato le sue dottrine, andando oltre il loro astratto rivoluzionarismo in virtù di una concezione più precisa del divenire storico, e quindi più concretamente evoluzionista. Anche Marx, infatti, è assolutamente lontano dal considerare i processi economici come totalmente disumanizzati e ritiene semplicemente che gli uomini debbano essere considerati all'interno di una concezione deterministica che agisca a livello sociologico. La teoria sombartiana rimane invece ancorata alle concrete situazioni storiche che, non si sa in quale modo, motivano gli uomini e li costituiscono in società, e non può riferirsi pertanto a un unitario principio teoretico che, al di là di qualunque condizione spaziale o temporale, spieghi, allo stesso modo che nelle dottrine kantiana e marxiana, la regolarità dell'esplicarsi concreto delle azioni degli uomini fin da principio socializzati. L'errore principale della dottrina sombartiana sta così nel ritenere pregiudizialmente i principi economici, rinvenuti storicamente, presupposti speculativi che conducano a una concezione teoretica e nel non riconoscerli quindi come complessi fenomeni che mediante essa vengono spiegati. Per far luce su questo punto Adler richiama un'al-

---

93 *Ivi*, p. 491.

tra citazione di Sombart secondo la quale noi trattiamo la genesi storica dei principi dell'economia capitalistica dal punto di vista della casualità, mentre trattiamo l'immagine del mondo che ce ne deriva dal punto di vista della regolarità causale, affermazione necessaria per comprendere come in questo modo Sombart riconosca alla teoria il compito di rendere chiaro il processo di trasformazione che procede dalla manifattura al capitalismo industriale, ma rinunci a spiegare il mutamento dei principi economici, che a questo processo soprintendono, non solamente *kausalgenetisch* ma anche semplicemente *gesetzmäßig*.

Il fatto però che Sombart si affidi solamente al corso storico fa sì che i principi economici in esso rilevati si susseguano uno dopo l'altro (*aufeinander*) invece di derivare uno dall'altro (*auseinander*), di modo che, in un sistema che sembra far sorgere meno problemi, va perduta non solamente una legge di sviluppo, ma persino il pensiero stesso dello sviluppo. Nella teoria sombartiana, che pure mena il vanto d'aver sviluppato un coerente sistema evoluzionista, c'è quindi uno svilupparsi dei principi economici senza che esso possa essere in qualche modo spiegato, e non si capisce, a partire da ciò, come tale teoria possa rappresentare un miglioramento di quella marxiana; «al contrario- scrive Adler- solo una teoria che, come quella marxiana, vede la motivazione umana non come vuota forma, nella quale l'ambito storico versa ogni contenuto, bensì come una forza umana che dà forma in maniera determinata, che nel suo carattere dialettico ha in sé il principio dello sviluppo, può cogliere unitariamente l'intera storia concreta che ancora si muove a salti [*die ganze noch so sprunghaft wechselnde wirkliche Geschichte*]<sup>94</sup>. Bisogna tra l'altro notare come Sombart, che pure rivendica d'aver dato importanza alla considerazione delle motivazioni soggettive, si trovi a parlare diffusamente nel suo libro solo delle condizioni economiche che ad esse si affiancano, facendo risultare le motivazioni qualcosa di inorganico alla discussione e quindi di disturbante. Tale contrapposizione di condizioni materiali e motivazioni soggettive si sviluppa certamente sulla base di una concezione materialistica della storia, intesa tuttavia sulla base di una modalità dualistica che non può pretendere di rappresentare un progresso, non solo rispetto al monismo marxiano, ma anche alle concezioni espresse da Rudolf Stammler, che pure è «il più significativo avversario della concezione materialistica della storia»<sup>95</sup> e che sbaglia solamente quando,

---

94 *Ivi*, p. 555.

95 *Ivi*, p. 556.

come si è già visto, ritiene tale monismo comprensibile esclusivamente a partire dalla forma regolativa esterna della vita sociale. Quello che invece distingue il monismo marxiano è il richiamo all'uomo pratico, cioè all'uomo che esprime concretamente sé stesso nella propria *Praxis* pur essendo, per sua essenza, già socializzato (*vergesellschaftet*) a livello teoretico; la prassi rappresenta così nient'altro che il tipo elementare di ogni vita sociale in cui la natura entra per rendersi comprensibile agli uomini.

In conclusione si può affermare che Sombart, anche quando ha manifestato la pretesa di elevarsi a un livello teoretico, lo ha fatto solo di passaggio per poi rituffarsi nell'empiria storica, dove certamente ha dovuto cogliere i nessi causali che in essa si presentano, senza per questo sentirsi in obbligo di spostarsi sul punto di osservazione genetico-causale. Con questo, dice Adler, non si vuole negare che le ricerche sombartiane siano fonte di grande interesse per uno studioso di ambito marxista, ma solamente si vuole mettere in luce come tutto ciò che di importante Sombart ha scritto sia stato ispirato dalla sua assunzione del punto di vista della concezione materialistica della storia e si sia concretato, a livello discorsivo, nei risultati raggiunti nell'ambito dell'economia nazionale. A livello di metodo però Sombart, pur partito dall'esigenza di unire teoria ed empiria, si scontra con la limitatezza della sua visione storica; la teoria marxiana, «che mira a riflettere [*wiederzuspiegeln*] idealmente la vita della materia, cioè a dominare concettualmente la molteplicità concreta e l'estensione storica»<sup>96</sup>, ha invece un valore che non è più semplicemente logico e metodologico ma anche critico-gnoseologico.

La delimitazione rigorosa del valore della scienza, che ha escluso, almeno dal suo ambito più proprio, qualsiasi interesse per le concezioni teleologico-normative che non vengano inquadrare in un processo causale, non ha voluto affatto significare che tali concezioni fossero assolutamente inutili, e anzi ha aperto loro un campo ancora più vasto e più importante, ossia quello dell'esistenza attuale e della *Lebendigkeit*, rispetto al quale deve essere decretata un'ampia inadeguatezza delle considerazioni scientifiche. Tuttavia solo nel rimandare alla determinazione del significato che la scienza, pur rimanendo comunque per sua essenza avalutativa, può acquisire nell'interesse dell'agire attuale, le cui condizioni andranno successivamente messe in chiaro, si può ritrovare, secondo Adler, il vero senso di quel primato che Kant ha accordato alla ragion pratica: «sapere per vivere è quindi il motto dell'uomo nuovo

---

96 *Ivi*, p. 560.

che diviene il creatore e il trasformatore del mondo intero e compie l'epocale trapasso dal mondo della necessità in quello della libertà»<sup>97</sup>. "Sapere per vivere", espressione vicina alla filosofia di Auguste Comte, pioniere delle considerazioni naturalistiche della vita economica e portatore dell'esigenza di far sbocciare ogni sapere in una politica comprensiva, deve essere una delle nuove parole d'ordine del proletariato e dell'umanità in generale; «spremere questa politica – scrive Adler – con incredibile energia di pensiero e di azione dalle forze dell'umanità stessa per una realtà viva, combattiva e consapevolmente determinantesi, è stato lo scopo della vita di Karl Marx»<sup>98</sup>, il quale ha espresso questa sua valutazione del primato della ragion pratica con la celebre frase finale delle *Tesi su Feuerbach*, con cui si chiude anche l'opera d'esordio di Adler, secondo la quale i filosofi hanno soltanto diversamente interpretato il mondo, mentre ora si tratta di cambiarlo.

Si esprime a partire da questa assunzione delle problematiche e delle esigenze della dottrina marxiana quello che specularmente è anche il nodo problematico della filosofia adleriana, cioè quello di far convivere la necessità causale della scienza con la libertà teleologica di una volontà che prende posizione nel mondo, e di valorizzare l'individuo tanto nel suo essere "sempre-già" determinato nell'ambito della società a cui appartiene, quanto nella singolarità del suo essere concreto. La determinazione del significato dell'*a priori* kantiano rende adesso possibile la messa in luce dei presupposti speculativi che inconsciamente agiscono anche nell'ottica marxiana e nella visione scientifica del socialismo, che la concezione materialistica della storia rappresenta. Quest'ultima, interpretata alla stregua di un rigoroso materialismo, è andata perdendo gradualmente, anche agli occhi di molti suoi rappresentanti, quelle sue caratteristiche precipue che più puntualmente dovevano invece contribuire a inquadrarla nell'ambito di un determinismo nel quale non venissero certamente ignorati i contenuti più inerenti all'esplicarsi della personalità umana. Avviene così che la determinazione del reale significato della concezione materialistica della storia, che certo Marx ed Engels non hanno mai descritto in maniera univoca e sistematica, deve necessariamente venire a rappresentare l'interesse principale di una filosofia che, evitando di cadere in una vuota ricognizione scolastica, vuole meritare il nome di filosofia marxista.

---

97 M. Adler, *Causalità*, p. 224.

98 *Ivi*, p. 225.





CAPITOLO TERZO  
GLI STUDI ADLERIANI SULLA NASCITA  
DELLA DOTTRINA MARXIANA DALLA  
FILOSOFIA CLASSICA TEDESCA

Dopo aver considerato la necessità di fondare epistemologicamente la pretesa delle scienze sociali di avere una validità e una vincolatività certamente diversa, ma in alcun modo inferiore, rispetto alle scienze naturali, Adler, che ha pensato finora a partire dalle categorie del pensiero kantiano, non può non porsi alcuni interrogativi di decisiva importanza riguardo lo statuto della dottrina marxiana, che egli parimenti professa. Preliminarmente Adler deve chiedersi che tipo di significato quest'ultima possa avere, ovverosia se essa possa essere considerata una filosofia che veicola una particolare visione del mondo (*Weltanschauung*), oppure debba essere unicamente interpretata come una concezione scientifica che ha come obiettivo, allo stesso modo di discipline quali la fisica o la biologia, la sempre maggiore puntualità dei propri risultati. Nonostante il fatto che Adler non sia stato a conoscenza, per buona parte della sua attività speculativa, dell'intero *corpus* delle opere marxiane e che si sia trovato di conseguenza spesso nella necessità di interpolare la pagina di Marx con quella di Engels<sup>1</sup>, è riuscito a riconoscere la maggiore in-

---

<sup>1</sup> Come fa notare Lucio Colletti nella voce *Marxismo* dell'*Enciclopedia del Novecento* (vol. IV, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1979, pp. 1-18), quando si parla del marxismo teorico dell'inizio del XX secolo, non si deve trascurare il fatto che le opere "filosofiche" di Marx alle quali esso poteva attingere erano sostanzialmente il *Vorwort* del 1859 a *Per la critica dell'economia politica*, le prefazioni al *Capitale*, la *Einleitung* del 1857 ai *Grundrisse* e la *Sacra famiglia*, che era, tra le altre cose, anche difficilmente reperibile; in ragione di ciò, aggiunge Colletti, non è un caso che molta della conoscenza filosofica del marxismo venga a tali autori dalla lettura delle opere di Engels, *Antidühring* e *Ludwig Feuerbach* (non della *Dialettica della natura* che sarà invece edita solo nel 1925) e, aggiungiamo noi, dall'appendice marxiana alla seconda

clinazione filosofica, e spesso inconsciamente metafisica, di quest'ultimo, preservando l'immagine di un Marx rigorosamente scienziato, o al massimo pensatore positivista, che non può non incontrare sul suo cammino la speculazione filosofica, ma che si cimenta con essa solo nella misura in cui ciò è necessario per conferire unità al suo sistema scientifico. La dottrina marxiana quindi- e questo Adler lo sottolinea più volte- rimane, almeno nelle sue intenzioni, assolutamente estranea a qualsiasi presa di posizione soggettiva, anche se la sua estraneità alla filosofia non può implicare, come si vedrà, la dichiarazione dell'inaccettabilità della speculazione filosofica stessa<sup>2</sup>.

Una volta venuti in chiaro su questa questione di principio, che troverà modo nel prosieguo del testo di essere argomentata in maniera ancora più precisa, si devono prendere in considerazione altri due fondamentali interrogativi sollevati dall'analisi adleriana e dei quali si discuterà in questo capitolo e, in parte, anche nel prossimo. In primo luogo ci si deve chiedere cosa possa significare, in un sistema scientifico e non filosofico,

---

(le *Tesi su Feuerbach*), particolarmente importante non solo per Adler. A questo elenco si dovrebbe inoltre aggiungere la parte dell'*Ideologia tedesca* riguardante la filosofia di Max Stirner, che costituisce ben più della metà dell'opera e che era già stata pubblicata, a cura di Eduard Bernstein, all'inizio del secolo, nonché il paragrafo di *Miseria della filosofia* in cui Marx mette a confronto le concezioni di Proudhon con quelle di Hegel e il breve scritto, più volte citato da Adler, *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*; per quanto poi riguarda gli scritti di Engels, è Adler stesso a dire di aver preso in considerazione, soprattutto per la delineazione della concezione materialistica della storia, le introduzioni al *Manifesto del partito comunista* e lo scritto sulla guerra agraria, nonché l'articolo dal titolo *Über historischen Materialismus* (in "Neue Zeit", XI. Jg. [1892-3], 1. Bd, pp. 15-20 e 42-51). Bisogna infine ricordare che Adler, che muore nel 1937, non ha potuto vedere pubblicata, tra le opere marxiane, unicamente l'edizione integrale dei *Grundrisse*, apparsa nel 1941, ma che ciò nondimeno non ha mai ritenuto che le opere pubblicate alla fine degli anni venti e lungo gli anni trenta potessero modificare sostanzialmente l'interpretazione del marxismo che egli, negli anni precedenti, aveva sviluppato.

2 Cfr. A. Arato, *Antinomia del marxismo classico*, in *Storia del Marxismo: marxismo e filosofia*, vol. II, Einaudi, Torino 1980, pp. 721-38. Il saggio di Arato, che vuole mettere in evidenza, partendo dal suo punto di vista marxista, le varie incongruenze che si incontrano sulla pagina adleriana, rinviene una delle maggiori difficoltà del filosofo austriaco nella decisione sulla questione se il marxismo sia *Weltanschauung* oppure scienza, ossia sulla questione «se Marx fosse stato il Kant o il Newton del mondo sociale» (*ivi*, p. 726). Noi, come si è detto e come si dirà, crediamo che la seconda ipotesi sia quella più presente nei testi e quella che senza dubbio si presta meglio a una riconduzione a unità della speculazione adleriana; ciò nondimeno rimandiamo allo scritto di Arato che, al di là della sua prospettiva ideologica, offre un ottimo sguardo d'insieme sulle problematiche che emergono dagli scritti di Max Adler.

l'aver denominato la propria descrizione dei processi mondani "concezione materialistica della storia" e questo, in maggior modo, poiché una tale definizione non può non far pensare a quella particolare visione del mondo sviluppatasi nella Francia illuminista, che ha preso il nome di "materialismo" e che ha rappresentato, non solo una particolare filosofia, ma soprattutto un modo particolare di cadere nella speculazione metafisica non dissimile da quello idealista o da quello religioso. Ma, in secondo luogo e in stretta relazione con quanto fin qui affermato, Adler non può non chiedersi quanto per la dottrina marxiana, pur volendo riconoscere a essa quella purezza scientifica che sembra rivendicare a ogni piè sospinto, non sia necessaria una fondazione e un'integrazione filosofica e in che modo, di conseguenza, essa possa essere iscritta nell'ambito di quella grande corrente che è stata la filosofia classica tedesca. Tanto più che, se l'algido scientismo marxiano si concede al massimo a un raffronto con le tesi filosofiche hegeliane e feuerbachiane, bisogna ricordare, e Adler lo fa spesso, la famosa frase dell'Engels dell'*Antidühring* secondo la quale i due fondatori del socialismo scientifico non devono essere considerati solamente come gli eredi dei socialisti borghesi o utopisti, ma anche di Kant, di Fichte e di Hegel.

## 1. L'INTERPRETAZIONE "ANTIMATERIALISTICA" DELLE DOTTRINE MARXIANE

Già le pagine di *Kausalität und Teleologie im Streite um die Wissenschaft*, sebbene quest'opera abbia il carattere di semplice introduzione alle problematiche di una filosofia marxista, si occupano brevemente, ma in maniera significativa, del modo in cui le esigenze della critica della conoscenza si siano rese indispensabili anche all'interno di un pensiero, come quello di Karl Marx, nei loro confronti tendenzialmente chiuso ma che, proprio in virtù di tale chiusura, se nulla può aggiungere al contenuto più originale del kantismo, nulla può neanche togliervi. E questo sia detto senza pregiudicare in alcun modo, ad esempio, il portato filosoficamente rilevante anche di quelle opere del Marx maturo nelle quali, pur alla luce di un deciso mutamento di intenti, ossia alla luce del nuovo fondamentale interesse per la puntuale considerazione del dato economico-sociale, «poteva emergere lottando quella pregnanza del pensiero e quel metodo criticamente affinato, a cui riuscì, nel suo risultato, cioè appunto nella concezione materialistica della storia, di liberare contemporaneamente la grande comprensione dell'essenza

della vita sociale, che la filosofia speculativa tedesca aveva fatto venire alla luce soltanto in forma nascosta, sia dalle “sofisticherie” dell’idea hegeliana, sia dalle declamazioni dell’amore feuerbachiano e, in questo modo, per la prima volta, di portarla a un’espressione scientifica»<sup>3</sup>. Da ciò si deve dedurre, prendendo ad esempio in considerazione quanto è espresso nelle pagine introduttive a *Per la critica dell’economia politica*, che concezione materialistica della storia e critica dell’ordinamento economico capitalistico devono strettamente connettersi, e parimenti si deve riconoscere lo sforzo, che attraversa tutta la monumentale composizione del *Capitale*, di trovare un ordine del pensiero concettuale che possa regolare il multiforme presentarsi e compenetrarsi dei fenomeni economici e i loro rapporti di determinazione e sottomissione nei confronti della volontà agente degli uomini.

Questa grande conquista del marxismo, di cui Adler accentuerà sempre di più il lato scientifico-metodologico per non attribuirle un valore schiettamente filosofico, è ciò che testimonia il suo significato intrinsecamente positivista, ossia relativo a un modo di vedere che, per quanto si trovi nelle sue origini invischiato nel ragionamento filosofico, fa di tutto per mettere da parte i propri pregiudizi e per caratterizzarsi al cospetto di essi nella nettezza della sua puntualità scientifica. Pertanto l’interpretazione generale che vede in Karl Marx un materialista può essere accettata solamente a condizione che, quando si parla della concezione materialistica della storia, non si intenda quella visione filosofica, e segnatamente metafisica, propria dei materialisti francesi del XVIII secolo e dei loro epigoni tedeschi Büchner, Vogt e Moleschott, che rendeva pensiero ed essere due indistinguibili attributi di una stessa materia inerte, ma unicamente la descrizione dei processi che il pensiero scientifico appronta per dominare l’insieme della materia economico-sociale che lo determina e della quale è espressione riflessa; questa, sottolinea Adler, è anche l’opinione di Friedrich Engels, il quale però risulta, alla luce dell’analisi dei suoi scritti sulla dialettica hegeliana, unicamente un avversario del materialismo meccanicistico e non può essere pertanto giudicato altrettanto lontano dal materialismo volgare. Non ha invece

---

3 M. Adler, *Causalità*, cit., p. 96. Va tra l’altro notato come in queste pagine giovanili Adler sia ancora disposto a parlare di Marx allo stesso tempo come di un filosofo e di uno scienziato sociale, mentre nelle opere successive si preoccuperà di accentuare in maniera sempre più netta il sostanziale disinteresse filosofico, che pure non si trasforma in estraneità alla filosofia, delle teorie economiche marxiane.

compreso il significato di questa posizione, che, sia ripetuto un'ennesima volta, nonostante le intenzioni, non può chiaramente aspirare a una completa neutralità filosofica, chi ha interpretato il materialismo marxiano come se esso descrivesse i movimenti economici che fondano la società alla stregua di movimenti di una materia morta, alla quale la consapevolezza e la volontà degli uomini che costituiscono la società si aggiungerebbero come casuale, inutile e quindi illusoria reduplicazione. Tale interpretazione, a giudizio di Adler, è potuta sorgere solamente quando, leggendo l'affermazione del *Poscritto alla seconda edizione del Capitale*, con la quale Marx rivendica d'aver sviluppato un metodo non solo opposto ma anche differente rispetto a quello hegeliano, si è posta attenzione solamente alla prima caratteristica e se ne è tratta la conseguenza per la quale, se in Hegel l'Idea è il demiurgo di un reale che rimane come semplice fenomeno esterno del pensiero, in Marx dovrebbe essere l'Idea a rimanere un inessenziale riflesso interno del reale. Ma non si è considerato che, in questo modo, Marx commetterebbe lo stesso errore commesso da Hegel, ossia quello di dare *a posteriori* un senso alla descrizione di eventi già avvenuti, con l'aggravante derivata dal fatto che, se lo Spirito hegeliano è fin da principio cosciente di sé e dei suoi fini e non ha bisogno in alcun modo di essere spiegato e determinato, la società marxiana esprimerebbe un movimento che noi non abbiamo effettuato ma che determina la nostra coscienza vivente, di modo che, «nel caso di un movimento di cose, per noi, che esistiamo tuttavia sotto di esse, sia la loro esistenza sia il loro movimento rimane un mistero, e noi rimaniamo poiché non si offre in alcun luogo un punto, che ci faccia entrare nel loro interno- eternamente all'esterno, come osservatori duplici, impotenti, di un *fato* potente, incomprensibile, privo di senso, che è il *nostro fato*»<sup>4</sup>. Bisogna tra l'altro notare come una simile interpretazione “materialista” della concezione materialistica della storia non sia stata elaborata da nessuno dei maggiori interpreti ortodossi di Marx, ossia, seguendo l'enumerazione adleriana, Karl Kautsky, Franz Mehring e Heinrich Cunow, e come in definitiva, in questo caso, sia più giusto parlare di un determinismo sociale, in virtù del quale concetti come forze prodotti-

---

4 *Ivi*, p. 102. L'autore che più degli altri ha interpretato Marx in questo modo è stato senza dubbio Rudolf Stammler, il quale però, a giudizio di Adler, non ha riconosciuto quel concetto dei rapporti di produzione economica nel quale gli uomini vengono in questione come già socializzati, anche in conseguenza della loro attività. Da una simile interpretazione, come si è già detto, è potuta nascere anche l'esigenza revisionistica bernsteiniana di interpolare la pagina marxiana con un momento di stampo idealistico.

ve, modi di produzione, rapporti economici, sviluppo economico etc. abbiano un significato individuale-sociale, individuino cioè come loro portatore l'uomo singolo fin da principio socializzato. Questo implica un costante rimando tra il mutamento dei rapporti economici e quello dei rapporti culturali degli uomini tra di loro e con la natura, tale che, nonostante il rapporto di subordinazione, è spesso quest'ultimo a perfezionarsi in prima istanza, dando avvio al cambiamento definitivo dell'intera gamma dei rapporti politico-economici.

Da quanto detto appare con chiarezza che, se Marx ha continuato a dichiararsi materialista, lo ha quindi fatto con la chiara consapevolezza di porsi in questo modo antimetafisicamente dalla parte dell'esattezza dei risultati del metodo scientifico, sia nelle scienze della natura che in quelle della società; e questo anche alla luce del fatto che, a quel tempo, veniva indicata come materialismo anche l'antropologia sensualista feuerbachiana che si interessava, antimetafisicamente e antiidealisticamente, al semplice vissuto concreto, all'essenza dell'uomo singolo e dell'uomo in società. E anche Feuerbach, al di là dei limiti di maturità della sua speculazione, non si è dopotutto limitato al solo dato esterno, ma ha compreso le esigenze dell'istanza critica delle scienze sociali in virtù della quale, non solamente l'esperienza sensibile esterna, ma anche quella interna necessita di un'accurata considerazione. È solamente in questa accezione che Marx e Engels possono essere individuati come materialisti, in un'accezione cioè che mostri continuamente l'esigenza anti-hegeliana di ritrovare il concreto al di là della relazione pensata nella sola testa del filosofo, di riportare quindi la scienza definitivamente al suo unico elemento costitutivo: l'esperienza.

E, alla luce di ciò, si spiega anche perché Marx, pur non condividendone in alcun modo gli assunti filosofici, abbia individuato nel materialismo di Holbach, Helvétius e Bentham l'origine dell'attuale comunismo. Le teorie di questi tre pensatori, nel loro antidogmatismo e nella loro valutazione del bene come condizionato dalla mutevolezza dei tempi e degli impulsi umani, prendono infatti dall'epocale speculazione cartesiana unicamente il meccanicismo, ossia solamente la sua parte fisica di contro a quella metafisica, e fanno da preludio alla nascita del sensualismo feuerbachiano<sup>5</sup>. Ciò che del materialismo risuona negli scritti di Marx non è così

---

5 «Con Helvétius, che muove pure da Locke, il materialismo riceve il carattere propriamente francese. Helvétius lo concepisce subito in relazione alla vita sociale. Le proprietà sensibili e l'amore di sé, il godimento, l'interesse personale bene inteso sono

«la sua concezione ontologica del rapporto fra pensiero ed essere, spirito e materia, bensì soltanto la sua posizione critica rispetto alla teologia, alla metafisica e alla morale assoluta, che, come tale, storicamente, nasceva dalla sua metafisica che premeva verso l'ateismo, ma era altrettanto conciliabile anche con una veduta fondamentale panteistica o spiritualistica, anzi con una critico-gnoseologica, come per esempio quella di Kant»<sup>6</sup>. E anzi, se Marx è in qualche modo riconducibile al materialismo, e ovviamente lo è, ciò è possibile, sostiene Adler, nella stessa misura in cui vi è riconducibile anche Immanuel Kant, in quanto entrambi, nelle loro dottrine, hanno mostrato come loro esigenze irrinunciabili quella di limitarsi rigorosamente all'esperienza e quella di individuare una regolarità causale valida tanto per le scienze della natura che per quelle della società.

Restando sul punto di vista storico, si deve così notare come l'esigenza di unificare i campi delle scienze naturali e delle scienze più propriamente umane appaia ovviamente, per la prima volta, nelle già citate dottrine dei materialisti francesi che descrivevano l'uomo essenzialmente come una macchina e che stanno alla base della pretesa della riduzione fisiologica dello psichico che si è manifestata successivamente. Ma la pecca del materialismo, dalle origini in Epicuro e Lucrezio fino alla sua "barocca" reviviscenza tedesca, è stata quella di non aver posto attenzione alla necessità, razionalmente conseguente alle sue premesse, di annullare la libera volontà del singolo e di non aver posto quindi, come invece avviene nel caso di Marx, le basi per giungere ad un materialismo storico-economico e dialettico in cui ogni singolarità vive e viene assorbita nella regolarità delle leggi della vita sociale e che deve al precedente materialismo solamente il forte richiamo antimetafisico all'immanenza. Ma che i materialisti francesi fossero destinati al fallimento su questa via viene dimostrato chiaramente dalla constatazione di come già Descartes, il loro primo rappresentante, dopo aver contribuito a porre le basi della scientificità moderna, si sia dedicato, come si sa, a porre le basi per il durevole mito del dualismo di anima e corpo.

In relazione a ciò il grande significato delle scoperte scientifiche dell'epoca moderna, ossia quelle che rifiutano un tale dualismo e si connettono

---

il fondamento di ogni morale. L'eguaglianza naturale delle intelligenze umane, l'unità fra il progresso della ragione e il progresso dell'industria, la bontà naturale dell'uomo, l'onnipotenza dell'educazione, sono i momenti principali del suo sistema» (K. Marx, *Die heilige Familie*, citato in M. Adler, *Causalità*, cit., p. 110-111)

6 M. Adler, *Causalità*, cit., p. 111.

ai nomi di Copernico, di Keplero, di Galilei e di Newton, si ritrova di conseguenza nel fatto che esse non si sono limitate a gettare semplicemente l'uomo all'interno della natura, ma hanno al contrario messo in chiaro come il corso della natura e quello della vita debbano conformarsi a leggi ben precise che l'uomo, percependosi come regolato da esse, è in grado di scoprire con sempre maggiore esattezza. Le grandi scoperte scientifiche non eliminano così le particolarità degli uomini ma semplicemente risistemano questi ultimi all'interno del mondo, di modo che Adler può affermare che il vero portato filosofico della scienza naturale newtoniana non è stato affatto il materialismo bensì il pensiero di Kant. La considerazione di tale pensiero insieme a quella della rigorosa sistemazione spinoziana e dei presupposti dell'attività scientifica galileiana, è così fondamentale nella delineazione del processo storico di una simile presa di coscienza speculativa. L'uscita dal dominio delle filosofie classiche del platonismo e dello stoicismo, che pure avevano fornito alla storia del pensiero rispettivamente la scoperta di forme provviste di un valore universale e la chiara considerazione dei significati concreti dell'esperienza vitale, è avvenuta, in primo luogo, proprio mediante il congiungimento dell'opera di Spinoza, Galilei e Kant, il cui fondamentale contributo sta alla base della scienza moderna in ciò che concerne tanto la legalità della natura quanto quella dello spirito, tanto la considerazione del mondo dal punto di vista dell'immanenza quanto quella dal punto di vista critico; pertanto, può affermare Adler, «Galilei in relazione al mondo senza vita, Spinoza in relazione a quello vitale, Kant in relazione alla posizione critica nei confronti di entrambi, sono diventati gli arricchitori della nostra coscienza scientifica: essi ci hanno insegnato a conoscere il mondo come natura, come determinazione psicofisica, infine come spontaneità della nostra essenza spirituale, e con ciò ci hanno permesso ogni volta una nuova esperienza del mondo»<sup>7</sup>. E non si può negare come Marx e Engels, al di là delle interpretazioni che si possono dare sulla loro opera, si siano giovati di queste chiarificazioni.

Tornando quindi al discorso originario, si può ritenere che solo le pretese antimetafisiche del materialismo francese, per quanto non sempre seguite da risultati concreti, possano rendere quest'ultimo capace di contribuire in qualche modo alla nascita delle scienze sociali, ma che paradossalmente, sempre in Francia, sia stato invece il cattolicesimo

---

7 M. Adler, *Marx als Denker. Zum 25. Todesjahre von Karl Marx*, Buchhandlung Vorwärts, Berlin 1908, p. 8.



la dottrina che in maggior modo ha manifestato l'esigenza di una conoscenza storico-sociale che si elevasse al di sopra dell'individualismo, dando avvio a quel cammino verso le concezioni sociologiche che sarà portato a compimento da Auguste Comte. In realtà, dice Adler, non è propriamente il cattolicesimo che sta alla base della nascita delle scienze sociali, quanto piuttosto quel deismo che vedeva Dio, più che come razionalità operante nella storia, come la razionalità stessa che nella storia si dispiega, arrivando a configurarsi in nessun altro modo che come causalità; da qui il passo fu breve per capire che non c'era bisogno di chiamare in causa Dio per individuare una legalità nella storia.

Queste del materialismo *tout court* e del deismo sono quindi le prime tracce di quella salda legalità delle scienze sociali che si annuncia completamente per la prima volta nell'opera di Karl Marx; quest'opera si sostanzia nel triplice compito di «dare a ogni determinismo sociale, nell'interpretazione materialistica della storia, le sue *determinazioni fondamentali*; indicare nella dialettica ancora troppo poco valorizzata, la specifica relazione fondamentale, che comprende nella sua salda tendenza lo *scambio* continuo della materia storica stessa a partire da una relazione *immutabile* degli elementi della vita sociale; infine, trovare nell'analisi del valore e dei fenomeni economici in generale, gli uomini *agenti*, con consapevolezza dello scopo, secondo i loro interessi, e nei cui specifici rapporti *umani* si dissolvono tutti i poteri sociali, altrimenti così estranei e misteriosi, che si levano contro di essi»<sup>8</sup>. Compito di questo capitolo, lo si è detto, è evidenziare, in relazione alla posizione di questi compiti, quanto sia grande il debito che Marx ha nei confronti della speculazione filosofica a lui precedente; ovviamente verranno in questione anche dei temi più inerenti alla originalità della dottrina marxiana di cui si parlerà per quanto è necessario, rimandando la loro completa determinazione alle pagine seguenti. Per il momento comunque si tenga presente il risultato a cui si è già arrivati, ossia quello di vedere il marxismo come quella corrente di pensiero che, al culmine di un particolare processo storico-culturale, consente di superare definitivamente la scissione qualitativa tra le scienze naturali e le scienze sociali, ascrivendole entrambe alla stringente legalità causale, pur non allontanando le seconde dall'ambito del volere dei singoli che si orientano teleologicamente a partire dalle motivazioni che in essi vivono; in Marx infatti la concreta realtà vivente non si perde in un meccanismo sociale

---

8 M. Adler, *Causalità*, cit., p. 35.

che renderebbe l'uomo un mero trastullo della storia e dell'economia bensì, al contrario, rappresenta una causalità che, senza essere toccata nella sua stringenza e senza che il progresso della storia risulti meno inflessibile, penetra nell'uomo e agisce attraverso di esso assumendo la forma «dell'affermazione della volontà, quindi della spontaneità, della consapevolezza dello scopo e del giudizio di valore»<sup>9</sup>. Una prima base per una reinterpretazione trascendentale del marxismo è stata in questo modo indiscutibilmente gettata.

## 2. KANT E FICHTE “APRIPISTA” DEL MARXISMO

In relazione al periodo in cui scrive, Adler può osservare con soddisfazione come Kant, dopo un lunghissimo periodo di oblio, sia tornato a essere un pensatore “contemporaneo”, non solamente per chi vuole guardare alla sua figura di filosofo morale e alla sua dottrina dell'imperativo categorico, ma anche per chi vuole rivalutare il suo ruolo di critico della conoscenza e iniziatore della filosofia trascendentale. Marx, mosso dalla preoccupazione che la filosofia non conducesse la scienza a una degenerazione metafisica, pur non dilungandosi sulla critica della conoscenza, aveva sentito l'esigenza di operare una purificazione logica della filosofia hegeliana; e Engels, analizzando il discorso filosofico, aveva ritenuto necessario salvare dalla maledizione metafisica, accanto alla dialettica, anche la logica formale, ossia quella branca della filosofia in cui ha luogo il passo immediatamente precedente allo sviluppo di una vera e propria teoria della conoscenza. Sia Marx che Engels si erano perciò, in questo modo, decisamente opposti a quelle dottrine che volevano far rientrare la teoria della conoscenza all'interno della psicologia. Le indagini logiche di Marx, pur non avendo la stessa forza di quelle trascendentali kantiane, possiedono quindi un'infinita importanza metodologica per le scienze sociali, allo stesso modo in cui il pensiero newtoniano

---

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 38. La consapevolezza del compito che deve essere attribuito al marxismo nella cultura e nella storia moderne e la consapevolezza che il fare previsioni per il futuro può apparire utopistico solo nella misura in cui si rinuncia alla conoscenza dei fattori materiali che devono determinare tali previsioni, sono state presenti ad Adler fin dall'inizio del suo lavoro filosofico; «utopia- si può leggere in un suo scritto giovanile- è non già tutto ciò che può essere compiuto nel futuro, in primo luogo attraverso il volere degli uomini, bensì tutto ciò che può essere rappresentato unicamente e solamente [*einzig und allein nur*] come dipendente da questo volere» (M. Adler, *Das österreichische Chaos und seine Entwirrung*, in „*Neue Zeit*“, XX. Jg. [1901-2], 2. Bd., p. 648).

l'ha avuta per le scienze naturali, e Adler può pertanto spingersi ad affermare, usando una terminologia kantiana, che i concetti di Marx rappresentano quell'esposizione metafisica, ossia quella «rappresentazione chiara, anche se non dettagliata, di ciò che rappresenta un concetto in quanto dato *a priori*»<sup>10</sup>, preparatoria di un'esposizione trascendentale «volta a indicare un principio, da cui venga intuita la possibilità di una concezione sintetica *a priori* data in un tale concetto»<sup>11</sup>.

La speculazione marxiana sembra avere dunque come obiettivo quello di raggiungere i mezzi concettuali mediante i quali l'evento può essere compreso nella sua legalità formale e pertanto, quando Marx individua nel concetto economico di valore la forma necessaria per realizzare il suo compito, si comprende come, nell'espressione che egli usa di “critica dell'economia politica”, la parola “critica” sia adoperata, o possa quantomeno essere intesa, in senso puramente kantiano<sup>12</sup>. Non ha potuto comprendere questa parte fondamentale del pensiero marxiano chi non è riuscito a tenere distinti i mezzi e gli scopi di esso, ossia chi non ha compreso che, se l'obiettivo di Marx era quello di cogliere le leggi che sovrintendono alla regolarità dei processi economici, il mezzo per

---

10 M. Adler, *Causalità*, p. 115.

11 *Ivi*, pp. 115-6.

12 Il continuo confluire di presupposti teoretici nella considerazione dei complessi storico-pratici, che fanno sì che Marx abbia potuto elaborare le dottrine del *Capitale* come una vera e propria “critica della coscienza sociale”, è anche ciò che spiega, secondo Adler, perché egli abbia ritenuto di dover trarre fuori la sua opera dall'ambito dell'economia nazionale, dottrina borghese per eccellenza che non riusciva ad andare oltre la fissità delle proprie forme interpretative dell'economia capitalista, scoprendone l'instabilità relativa alla loro concretezza storica, e le abbia di conseguenza conferito il nome di “critica dell'economia politica”. La teoria marxiana può così essere intesa come una tecnica, se si considera il significato di “arte” che questa parola ha in relazione alla sua etimologia greca, che mette in luce il suo continuo fluire dalla teoria alla prassi, di modo che la filosofia stessa o trova modo di trasformarsi radicalmente a partire da queste rinnovate basi, cogliendo, tra le altre cose, il suo intimo legame con le lotte del proletariato, oppure deve effettivamente andare incontro a quella estinzione profetizzata da molti studiosi. «Così, scrive Adler, la magnifica frase di Karl Marx, con la quale egli varia [*variiert*] il suo pensiero del superamento della filosofia attraverso la sua realizzazione, diventa per noi il *Leitmotiv* non solo della sua attività spirituale, ma anche del socialismo stesso, che mostra chiaramente il passaggio successivo verso un reale sviluppo culturale: “La filosofia non si può realizzare senza il superamento del proletariato, il proletariato non può essere superato senza la realizzazione della filosofia”» (M. Adler, *Marx*, cit., pp. 80-1).

raggiungere tale risultato poteva essere solamente la concettualizzazione che il pensiero opera a partire dalle datità concrete dell'esperienza, appropriandosi del concreto e riproducendolo (e non certamente producendolo *ex nihilo*) come un qualcosa di spirituale. Adler, citando ancora un passo del *Poscritto* del *Capitale* in cui Marx nega il significato di *a priori* a questa spiritualizzazione<sup>13</sup>, può pertanto notare, a difesa del suo punto di vista, come tale passo, rivolto sicuramente anche contro Kant, abbia principalmente l'intenzione di confutare la dottrina hegeliana per la quale è l'Idea a produrre il reale anziché il pensiero a riprodurlo. Così Marx compie le sue indagini servendosi dei mezzi del lavoro scientifico, cioè, dell'induzione, della deduzione, dell'esperimento e, in generale, della pienezza dell'esperienza, ma, allo stesso tempo, si serve anche di concetti come quelli di valore, merce, rapporti di produzione che, per quanto siano stati astratti a partire dall'esperienza, non appartengono a essa e rimandano a un'essenza specifica, sulla quale egli si sente impossibilitato a fornire alcuna spiegazione. Il lavoro logico di Marx, di cui più sopra si è parlato, serve così a purificare tali concetti e a fare in modo che essi possano trovare quell'accordo con l'esperienza che solo il metodo critico-gnoseologico kantiano permette e che si esprime nella frase avversativa che segue l'*incipit* della *Critica della ragion pura*: «Ma per quanto ogni nostra conoscenza cominci con l'esperienza, non per questo tutte le conoscenze debbono sorgere dall'esperienza»<sup>14</sup>.

E alla necessità del completamento delle teorie marxiane con quelle kantiane non può essere opposta neanche l'affermazione di Marx della realtà dell'essere al di fuori del pensiero, in primo luogo poiché essa serve solamente per affermare il valore dell'immanenza del dato scientifico contro le pretese della metafisica hegeliana e, in secondo luogo, poiché essa, come si è visto nel capitolo precedente, rappresenta sicuramente uno dei cardini della filosofia trascendentale, che riconosce come quella dell'esistenza degli oggetti sia una delle forme della coscienza e sia quindi fondata su di essa. E quando Marx nel *Capitale* parla di un'azione della coscienza che non si risolve nell'essere inerte di fronte alle impressioni provenienti dal mondo esterno, pone *ipso facto* l'esigenza di un

---

13 «Se questo riesce [sc.: questa riproduzione spirituale del particolare dal generale] e se la vita del materiale si presenta ora idealmente riflessa, può sembrare che si abbia a che fare con una costruzione *a priori*» (K. Marx, *Das Kapital*, citato in M. Adler, *Causalità*, cit., p. 118).

14 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, citato in M. Adler, *Causalità*, cit., p. 119.

completamento del suo pensiero mediante la filosofia trascendentale. Si è mostrato quindi come le analogie tra il kantismo e il marxismo si presentino, oltre che dal lato eminentemente metodologico, implicitamente anche dal lato più propriamente speculativo. In relazione a ciò e sottolineando la forma mentale che opera in entrambi i pensatori, bisogna infatti notare, dice Adler, come il carattere di fenomeno che, nella filosofia kantiana, alla luce della scoperta dell'appercezione trascendentale, ogni io empirico riveste, possa essere visto in analogia concettuale con il semplice apparire dei singoli rapporti economici nell'orizzonte di un più generale sistema di produzione capitalistico, oppure come la teoria dei paralogismi della Ragion pura, espressa nella *Dialettica trascendentale*, sia comprensibile come una sorta di feticismo rovesciato. Il discorso marxiano sul feticismo delle merci, alle quali il valore che esse posseggono sembra conferire una vita autonoma che le pone in rapporto agli uomini in una relazione simile a quella tra uomo e uomo, lascia così scorgere una situazione in virtù della quale, nonostante sia la stessa attività dell'uomo ad aver fornito a tali merci il loro valore, queste ultime esercitano nella vita sociale una specie di tirannia metafisica; ma quando questo valore oggettivo delle merci viene mostrato come risultato fenomenico di una reale connessione degli uomini che le producono, tale valore metafisico deve dissolversi allo stesso modo in cui, nella coscienza in generale, si dissolve l'apparenza di ogni io empirico. Tuttavia, come è difficile abbandonare l'idea dell'esistenza oggettiva delle merci, anche l'abitudine di considerare ogni io nella sua particolarità è un'illusione di cui è prevedibile ancora una duratura influenza e che l'incontro tra le teorie di due grandi pensatori deve provare a dissipare definitivamente. La differenza tra gli ambiti intellettuali in cui Kant e Marx hanno operato, segnatamente quello della critica della conoscenza e quello del pensiero economico, nonché la differenza del periodo storico in cui essi sono vissuti, pongono certamente fuori questione il problema della conciliazione delle loro teorie ma, ciò nondimeno, dice Adler, non bisogna fraintendere la stretta relazione che bisogna instaurare tra i due pensatori, come se tra le loro dottrine potesse essere constatata niente più che una semplice analogia, poiché invece essi dimostrano più volte di ragionare a partire da un'indistinguibile *forma mentis*. Pertanto si può provare a rintracciare una più vasta affinità tra il marxismo e il kantismo sulla base del significato del concetto economico di valore, nella misura in cui lo si interpreta come un corollario derivante dalla scoperta trascendentale della coscienza in generale, per quanto sia possibile, in campi

così diversi, fondare un rapporto su un semplice corollario. Il concetto del valore in Marx è qualcosa che supera e fonda il concetto del valore di scambio (che è il suo modo di manifestarsi), nonostante sia con esso spesso confuso, allo stesso modo in cui la coscienza in generale supera e fonda le coscienze particolari; esso rappresenta l'espressione economica della socializzazione dei rapporti e delle relazioni umane sospese nella vita sociale e se, come scrive Marx, «come valori, tutte le merci sono soltanto misure determinate di tempo di lavoro cristallizzato»<sup>15</sup>, il valore *tout court* rappresenta questa cristallizzazione in generale, presentandosi come una forma relazionale che rende possibile ogni rapporto di scambio. Almeno da un punto di vista metodologico, come si voleva dimostrare, l'identità dei punti d'avvio non potrebbe essere più ampia<sup>16</sup>.

---

15 K. Marx, *Das Kapital*, citato in M. Adler, *Causalità*, cit., p. 173.

16 Da questa interpretazione “trascendentale” del concetto di valore in Marx parte la critica che Oskar Blum oppone ad Adler nel già citato articolo *Max Adlers Neugestaltung des Marxismus*, che, come si è avuto modo di affermare, è lo scritto che rappresenta in maniera più significativa la ricezione da parte marxista del marxismo neokantiano adleriano. Blum contesta la scoperta di una medesima *forma mentis* che agirebbe in Marx e in Kant (o nel Kant reinterpretato da Adler), indicandola, usando un termine forte, come lo *Haupttrick* adleriano e affermando che «mentre il “concetto di valore” favorisce la concettualizzazione dello scambio delle merci solo perché esso si mette in relazione con un fenomeno economico oggettivo (o meglio, con un rapporto economico oggettivo), il “concetto” della “coscienza in generale” appare nella “critica” della conoscenza all'improvviso [*wie aus der Pistole geschossen*], senza possedere alcun tipo di legittimazione oggettiva. La funzione logica del primo è un'immagine riflessa della funzione materiale del valore all'interno della produzione delle merci. La funzione della sua controparte trascendentale scaturisce unicamente da una parola decisiva della logica, che tuttavia “deve” [*muß*] venire fuori da qualche parte e in qualche modo dal circolo magico delle forme di pensiero soggettive. Nel concetto di valore non si nasconde neanche un atomo di metafisica spiritualista. La “coscienza in generale” è “in generale” nient'altro che un'espulsione della placenta [*Nachgeburt*] dello spiritualismo metafisico» (p. 207-8). A partire dai canoni della sua ortodossia materialista, Blum contesta così coerentemente ad Adler di avere snaturato il monismo marxista, ma dimostra altresì di ragionare secondo dogmi acritici quando contesta ad Adler di aver inserito nella sua concezione una saldo richiamo all'imperativo categorico e alla libertà morale, confondendo la sua articolata posizione con quella più semplicistica dell'allievo di Cohen Karl Vorländer, direttamente ispirata dal rigorismo dell'etica coheniana. Parallela a questo fraintendimento è poi la riproposizione da parte di Blum del frusto luogo comune della comparazione tra socialismo neokantiano e revisionismo; questa, infatti, non è un'interpretazione sostenibile in riferimento ad autori interessati alla rivendicazione della propria ortodossia marxista e del proprio massimalismo politico, quali Adler e Vorländer, e per dichiarati avversari della prassi revisionista come Her-

Ma la validità di questo punto di vista metodologico si manifesta in maniera definitiva se si cerca un punto di contatto ulteriore tra le due dottrine a un livello più concreto, ossia se, analizzando lo scritto kantiano *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, si considera la problematica dell'interpretazione del processo storico reale. La vicinanza di Kant a Marx può essere quindi rinvenuta, in primo luogo, nel fatto che il primo, pur partendo da premesse radicalmente diverse, indica la storia come un processo sottoposto a una legalità stringente che si muove indipendentemente dal volere degli uomini, e spesso contro di esso, in secondo luogo, nel fatto che, secondo la sua opinione, deve essere riservato un valore decisivo all'istinto di autoconservazione e, infine, nel fatto che comunque, come se la storia possedesse una propria legalità o rappresentasse il disegno intelligente di una qualche Provvidenza, anche la sola contemplazione dei propri interessi deve comunque condurre a un elevato grado di socializzazione. Anche Kant si interessa quindi dei processi materiali della storia ma può interpretarli, alla luce della sua posizione filosofica, solamente come risultati fenomenici dell'elaborazione di una coscienza che è, lo si noti bene, nello stesso tempo teoretica e pratica (nonché estetica); in essa il punto di vista interno, ossia quello delle forme psichico-sociali, continua a essere l'ineliminabile punto di partenza che gli consente in definitiva di predisporre una necessaria integrazione delle più limitate teorie marxiane. Il fatto che questo punto di vista interno venga indicato, fin dall'inizio dello scritto, come solo *apparentemente* originato da un volere cosciente, rimanda alla concezione, che Adler fa propria, per la quale il soggetto deve costituire una parte integrante del complesso della natura, secondo le cui serie causali tutti i suoi modi di esplicazione vengono esaminati, di modo che anche la vita degli uomini viene inquadrata nell'ottica della necessità e della determinazione; ma il processo che Kant in questo modo elabora e nel quale si esprime quella tendenza che egli chiama "insocievole socievolezza" (*ungesellige Geselligkeit*), non deve essere interpretato sulla base della sua reale costituzione psicologica, come se l'uomo fosse in alcuni

---

mann Cohen. Un'interpretazione simile a quella di Blum si trova tuttavia anche nella dissertazione di Gerald Mozetič, in cui si dichiara molto discutibile il tentativo di Adler di predisporre una similitudine tra la coscienza in generale e il carattere feticistico delle merci, poiché quest'ultimo deve essere interpretato come una circostanza storica che il marxismo dichiara superabile e che si impegna a superare, mentre il carattere della coscienza, cosa inaccettabile per qualsiasi concezione marxista, ha la caratteristica di essere per sua natura eterno.

frangenti egoista e in altri altruista, bensì a livello sociologico «come natura specifica [gattungsmäßige] di tutte le sue azioni in generale»<sup>17</sup>, ossia avendo chiaro di fronte agli occhi come l'altruismo e l'egoismo, per quanto materialmente influenzati, siano due forme della coscienza socializzata *a priori* che si fondono inestricabilmente, anche se spesso inconsciamente, nel protendersi verso una determinata azione<sup>18</sup>. Se si considera ora quello che è stato descritto come il procedere dialettico-reale dell'economia marxiana, in virtù del quale i livelli raggiunti dai modi di produzione economica entrano, a un certo punto, fatalmente in contrasto con le forze produttive che in esse si sono sviluppate, ci si accorge come il procedere kantiano dell'insocievole socievolezza non solo mostri una forte analogia con una simile concezione, ma sia altresì in grado, in relazione alla posizione teoretico-formale da cui origina, di fornirle la più conseguente spiegazione a livello psichico-sociale (trascendentale) e di conseguenza il più valido ausilio per l'eliminazione di una certa sua parvenza mistica. Se quindi Marx aveva dato un primo contributo nel mettere da parte il significato metafisico della dialettica reale hegeliana riducendola a un processo umano, cioè al movimento degli uomini economicamente coordinati, il ritorno a Kant può segnare ancora un passo ulteriore nella umanizzazione della dialettica, in una concezione che ha tanto più valore in quanto è portata avanti a partire da punti di vista completamente diversi<sup>19</sup>.

---

17 M. Adler, *Wegweiser. Studien zur Geistesgeschichte des Sozialismus*, J. H. W. Dietz Nachfolger, Wien 1914, p. 56.

18 Cfr. H. Marcuse, *Marxismo e rivoluzione*, cit., pp. 47-51. In queste pagine Marcuse critica esplicitamente quei marxisti che hanno ritenuto di poter trovare in maniera privilegiata un'analogia delle loro dottrine con quelle di Kant nello scritto *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, non accorgendosi come in essa Kant risolva tutte le questioni con un problematico richiamarsi al processo provvidenzialistico, e quindi sovrumano, dell'insocievole socievolezza. Questo errore risulta, a giudizio di Marcuse, ancora più grave se si considera come invece altri scritti kantiani di filosofia della storia, come *La fine di tutte le cose* o *Congetture sull'origine della storia umana*, presentino una concezione realistica del tempo e della fenomenalità, in relazione alla quale molti marxisti possono trovare dei sicuri punti di accordo. Ovviamente per Adler, che, come si vedrà nel prosieguo nella maniera più chiara, partecipa di una visione provvidenzialistica del marxismo, questa obiezione ha una validità decisamente limitata.

19 Questa trascendentalizzazione del marxismo, che sperimenta in questo frangente una sua ancor più radicale espressione, non può non risultare ancora decisamente sorprendente per chi si è fermato alle classiche interpretazioni del marxismo ad Adler



Questa messa in luce dell'insocievole socievolezza risolve così, su un piano ulteriore, la contraddizione tra causalità e teleologia, riconoscendo questa risoluzione come un sicuro, per quanto spesso implicito, merito della speculazione kantiana, alla quale Marx si limita ad aggiungere solamente la puntuale analisi del suo svolgersi a livello economico. In questo modo l'espressione "intenzione della natura" (*Naturabsicht*), utilizzata da Kant per descrivere l'insocievole socievolezza, non può essere indicata né come un'"astuzia della Ragione" à la *Hegel*, né come una visione teleologico-morale, come vorrebbe un altro rappresentante di una visione etica del socialismo, Karl Vorländer, ma rappresenta solamente un'ipotesi provvisoria, un metodo d'indagine (ancora un metodo, dunque, per chi, come Marx, si tiene lontano dalle nebbie filosofiche) utile per la corretta comprensione dello sviluppo causale al di fuori del campo in cui esso si trova più a suo agio, ossia quello delle apparenze puramente fisiche e delle leggi meccaniche. E questo allargamento della causalità finisce per dare diritto di cittadinanza anche all'interno del marxismo a discorsi di chiaro stampo metafisico, senza che questo possa aggiungere nulla alla loro mancanza di legittimità scientifica; infatti, scrive Adler, «quando [...] espressioni come "saggezza superiore" e "provvidenza" sono colte oltre il punto di vista di un puro metodo e sono orientate a garantire un *sensu della storia*, sta alla loro base un pezzo di metafisica, ma tuttavia solo come parte di una *Weltanschauung* in generale, che non prescrive i suoi scopi alla scienza, ma che al contrario si determina e si

---

contemporanee, ossia non solo a quelle dialettico-metafisiche di Plechanov e di Lenin, ma anche a quelle di Kautsky, di Mehring e di Cunow, che costituivano in maniera preponderante il bagaglio culturale adleriano. Affinché si comprenda meglio il senso di ciò che si sta dicendo, è meglio accennare fin da adesso ciò di cui si parlerà ampiamente nel quarto paragrafo di questo capitolo, ossia del fatto che Adler ritenga di poter interpretare anche la dialettica marxiana come un semplice strumento scientifico-metodologico che serve al pensiero per ricondurre a unità la frammentarietà del mondo reale, di modo che, al contrario di quanto sembra fare il "filosofo" Engels, egli non può in alcun modo accettare, seppur in maniera capovolta, la maniera in cui l'idealismo hegeliano crede di poter unificare le leggi del pensiero e quelle dell'essere. L'espressione "dialettica reale" può avere quindi per Marx un significato esclusivamente empirico e i suoi risultati si presentano di conseguenza al pensiero formalmente dialettico come semplice materia d'esperienza, come dati di fatto che esso è chiamato a elaborare; affinché anzi sia escluso per essa qualsiasi tipo di significato metodologico o formale, Adler ritiene che non dovrebbe esserle accordato neanche il nome di dialettica e che si dovrebbe di conseguenza parlare unicamente di antagonismo.

arricchisce a partire da essa»<sup>20</sup>. Non ci si esprime per il momento sulla validità possibile di tali discorsi metafisici, ma ci si limita ad affermare che essi non possono non porre degli interrogativi a chi si ponga dal punto di vista della speculazione kantiana e, alla luce della dimostrata identità della *forma mentis*, delle dottrine storico-economiche marxiane; quello che tuttavia più conta, allo stato attuale della discussione, è aver mostrato, sulla base di più approfondite analogie con il kantismo, che ancora una volta si è potuta prendere in considerazione la possibilità di un implicito significato filosofico del marxismo, senza che la sua purezza scientifica ne sia risultata in qualche modo intaccata<sup>21</sup>.

---

20 M. Adler, *Wegweiser*, cit., p. 63.

21 Non si può non chiamare in causa, a questo punto, l'opera speculativa di Giambattista Vico, il quale, ricorda Adler, ha anticipato parte dei contenuti fondamentali delle filosofie di Montesquieu, Herder, Kant e Hegel ed è stato pertanto riconosciuto anche dal Marx del *Capitale* come il padre della filosofia della storia. Neanche Marx ha però riconosciuto, dice Adler, che il principale merito dell'opera di Vico, che lo ha reso sostanzialmente una figura estranea al *milieu* intellettuale in cui è vissuto, è quello di aver posto le basi per il sorgere delle moderne concezioni sociologiche; i rappresentanti di quel naturalismo che, lui vivente, si era potuto ispirare alle rivoluzionarie tesi di Cartesio, Gassendi e Galilei, non avevano compreso come Vico, senza negarla, mettesse accanto alla causalità naturale un altro tipo di causalità e, in ragione soprattutto della sua prolissità e dei suoi continui richiami alla Provvidenza divina, hanno preferito rubricare la sua speculazione come una semplice sopravvivenza dello scolasticismo. Ma la metafisica di cui parla Vico non è la ricerca dell'essenza delle cose, bensì delle forme mediante le quali, sia nella natura che nella società, l'esperienza viene scientificamente ordinata, e così egli, nella delineazione della sua "storia ideale eterna" si stacca dal semplice materialismo meccanicistico di un Epicuro (e poi di Cartesio e di Hobbes), inconcludente sia a livello teoretico che morale, per richiamarsi a figure come quelle di Platone, Tacito e Bacone i quali, ognuno in un modo particolare, hanno trovato il modo di far sorgere un legame tra il mondo dell'esperienza e quello dello spirito e del pensiero; a questi tre nomi Vico aggiunge poi quello di Ugo Grozio, scopritore del concetto «di un'umana natura, nella quale si celano i principi della scoperta delle leggi peculiari della storia» (M. Adler, *Die Bedeutung Vicos für die Entwicklung des soziologischen Denkens*, in „Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung“, XIV. Jg. [1929], [trad. it. parziale di V. Pocar, *L'importanza di Vico per lo sviluppo del pensiero sociologico*, in “Critica sociale”, LXI [1969], p. 27) in un percorso che necessariamente sta a fondamento della, e si lascia integrare dalla, scienza sociale marxiana. Così il giusnaturalismo deve essere rigettato se si rivolge a un'astratta natura umana che non viene mai a contatto con la storia, ma ha un suo ineliminabile significato quando, alla luce della scoperta cartesiana della natura umana come razionale, individua, per la determinazione della causalità sociologica, un'interpretazione teoretico-normativa che integri quella meramente psichica; ma, ciò nondimeno, rimane la causalità, e di conseguenza la prevedibilità scientifica, la parte

Si deve infine notare come l'innegabile analogia che si manifesta tra il pensiero di Marx e quello di Kant a livello teoretico faccia sì che le loro dottrine possano indicare un possibile congiungimento anche in sede pratico-politica, poiché, alla luce dell'integrazione tramite il formalismo kantiano, deve venire necessariamente a spegnersi anche la grande difficoltà del marxismo di coordinare l'ideale con la necessità causale; nel marxismo, come sulla pagina kantiana, viene a svilupparsi una visione che conduce sempre più direttamente da un punto di vista causale a uno teleologico, rendendo la storia «sempre più conforme a un piano, sempre più cosciente e, di conseguenza, sempre più ideale»<sup>22</sup>, di modo che si deve riconoscere il fatto che l'associazione nella quale, secondo il *Manifesto del partito comunista*, «il libero sviluppo di ognuno è condizione per il libero sviluppo di tutti»<sup>23</sup>, deve possedere quegli stessi caratteri che Kant enumera per la sua società fondata sul diritto e retta dalla pace perpetua. Per quanto Kant, al contrario di quanto ritenesse Hermann

---

centrale della *Scienza Nuova* vichiana, la quale individua pertanto la Provvidenza non certo come una divina benevolenza che si piega alle suppliche dei credenti bensì come un ordine immutabile che, come in Leibniz, Dio ha fin dall'origine imposto al mondo e che può essere scientificamente determinato. Quest'ordine non procede certo in linea retta ma si alimenta dei contrasti tra gli interessi particolari dei singoli che, secondo il principio dell'eterogenesi dei fini, sperimentano spesso la loro frustrazione per ragioni di ordine superiore; non può sfuggire, dice Adler, come nella delineazione di una legge storica di sviluppo, che si muove a partire dalla necessità di soddisfazione dei bisogni primari dei singoli, trovino una notevole anticipazione sia l'antagonismo sociale della filosofia della storia kantiana, sia, più generalmente, quella concezione materialistica che costituisce il nucleo del marxismo. E non può sfuggire d'altro lato come Vico, quando considera che gli uomini hanno prodotto il "Mondo Civile" allo stesso modo in cui Dio ha prodotto quello naturale, si richiami, mediante una gran messe di esempi tratti dalla storia, a quelle forme particolari che da sempre determinano l'azione dei popoli sulla terra, anticipando anche il concetto della coscienza in generale. Queste forme particolari- ed è questo il momento fondamentale per comprendere l'analogia tra Vico e Marx- non possono però rappresentare una pura attività che conferisce un ordine alle cose del mondo ma, viceversa, rappresentano la "reazione" necessitata dello spirito alle concrete condizioni che, in una particolare epoca storica, si presentano agli uomini per la soddisfazione dei propri bisogni, di modo che in Vico non ci si trova di fronte alla banale affermazione per la quale gli uomini devono vedere assicurato il loro benessere prima di poter agire politicamente, bensì a un già sorprendentemente avanzato sviluppo dei processi necessari, e spesso inconsci, della concezione materialistica della storia.

22 M. Adler, *Wegweiser*, cit., p. 64.

23 K. Marx, *Manifest der kommunistischen Partei*, citato in M. Adler, *Wegweiser*, cit., p. 63.

Cohen, non sia stato in alcun modo il primo socialista moderno, non si può non notare come l'ideale kantiano sia in definitiva identico a quello del socialismo, e come quella che all'inizio era solo un'intenzione della natura finisca sempre più per inglobare i valori e la volontà degli uomini; all'uomo, che *si percepisce* libero, *sembra* di essere riuscito a trasformare la semplice causalità naturale che lo dominava in un fatto morale e la filosofia della storia kantiana finisce *nei fatti* in una nuova fondazione dei principi dell'etica. Ed è questo, si potrebbe aggiungere, il senso del salto dal regno della necessità in quello della libertà che, secondo una famosa frase di Friedrich Engels, si produrrà a seguito dell'estinzione dello stato nella futura società socialista.

Trasformare in questo modo il socialismo in un'esigenza etica non significherebbe pertanto lasciare che si smarrisca tutto il suo carico di necessità causale e quindi il vero significato della dottrina marxiana, il cui principale progresso consiste nel non vedere più il volere umano come qualcosa di indeterminato e di indeterminabile. Anzi, sulla base dell'assunzione dell'imperativo categorico nell'ambito della coscienza in generale e del conseguente adattamento delle forme del volere all'elaborazione del materiale dell'esperienza storica, sorge una più ampia tensione tra l'essere del presente concreto e il suo dover-essere, che, se non è avvertita nelle classi dominanti che restringono ai propri interessi le loro valutazioni sull'esistente, si manifesta necessariamente nella coscienza delle classi dominate; «in questo modo, dice Adler, lo sviluppo sociale deve sempre più venire incontro alle esigenze dell'etica, non perché gli uomini diventino sempre più morali, ma perché la moralità stessa è solo un'altra espressione per l'unità del complesso sociale degli uomini»<sup>24</sup>. La società quindi non progredisce sulla scorta di un già avvenuto progresso etico, bensì progresso sociale e progresso etico sono le due facce complementari di uno stesso processo che si dispiega su base causale. L'etica kantiana non è quindi dottrina della virtù bensì «una grande conoscenza sociale»<sup>25</sup> e l'imperativo categorico non è un valore individuale ancorato nell'interiorità dell'uomo «bensì al contrario rappresenta la forma insuperabile della relazione sociale degli uomini che agiscono uno sull'altro, la forma del complesso sociale, non appena l'uomo non è più trattato semplicemente come un essere pensante, bensì nella sua piena realtà pratica, in breve, la forma della

---

24 M. Adler, *Wegweiser*, cit., p. 65.

25 *Ivi*, p. 66.

sua reale socializzazione»<sup>26</sup>. In campo pratico non si vede così agire una generalità parallela a quella del campo teoretico, bensì la stessa identica universalità trascendentale<sup>27</sup>.

Per comprendere adeguatamente l'etica kantiana, e il significato che essa indubbiamente riveste per il marxismo, non si deve dunque mai dimenticare che essa non ha, in primo luogo, un valore normativo ispirato a un *Sollen*, ma deve invece connettere il volere che porta a espressione a una legalità naturale. Secondo quanto Kant esprime nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, un volere è così portato avanti esclusivamente dalla ragione ed è quindi nient'altro che una necessità obiettiva che contemporaneamente *si manifesta* come una necessità soggettiva di scegliere, indipendentemente dalle proprie inclinazioni, ciò che è ra-

---

26 *Ibidem*.

27 Cfr. M. Adler, *La concezione dello stato*, cit., pp. 11-22. Questo passo, che costituisce l'intero primo capitolo del libro, è forse il luogo in cui Adler riesce a sviluppare la più precisa sintesi delle sue concezioni, toccando rapidamente le problematiche della unificazione della teoria e della prassi, della necessità di tutti i processi materiali di passare, per acquisire qualunque tipo di validità, nella testa degli uomini, e, conseguentemente, dell'unificazione "trascendentale" di causalità e teleologia, di economia e ideologia. Deve essere tuttavia ricordata la descrizione dei risultati immediati di tale concezione che Adler compie più avanti nel testo, nella quale egli cerca di porre un limite alle conclusioni precipitose che ne sono state tratte; egli infatti scrive: «La originarietà e la caratteristica trascendentale del punto di vista normativo non viene [...] assolutamente tolta. Deve essere subito eliminato il fraintendimento per cui io penserei di dedurre la forma di pensiero normativa da quella teoretica della socializzazione trascendentale. Questo sarebbe un grave errore e un disconoscimento totale del principio trascendentale in generale. La coscienza normativa è un tipo assolutamente ultimo e autonomo di legalità della coscienza in generale, che, in quanto tale, viene vissuto quanto il tipo teoretico. Ma qui va introdotta un'annotazione, ove si può trattare soltanto di indicazioni per circoscrivere il proprio punto di vista, non di una esposizione particolareggiata. È nota l'indicazione di Kant, che scuote profondamente il pensiero, di fare attenzione a ciò, se cioè la ragione teoretica e quella pratica, che si distinguono in maniera così rigida nell'essere e nel dover-essere, alla fine tuttavia non si riportino in una radice comune. Io non oso decidere se questa radice sia già posta nell'elemento sociale trascendentale. Ma se si tiene conto del fatto che è posta qui l'origine della relazione dell'individuo con il prossimo in generale, che solo a partire da qui prende le mosse quella molteplicità dei soggetti, che costituisce quel mondo spirituale, che sperimenta la sua regolamentazione nella norma, e che d'altra parte ogni norma riconduce a una volontà pura, che, nella sua validità generale e nella sua assenza di contraddizioni racchiude inscindibilmente in sé il riferimento a una molteplicità indeterminata dei soggetti del volere: allora mi sembra che qui, comunque, siamo giunti vicini, essenzialmente, al ceppo comune della legalità della coscienza in generale» (*ivi*, p. 57).

zionalmente buono. La moralità può di conseguenza essere legata solo indirettamente a un dover-essere poiché essa non è altro che una forma dell'accadere che veicola le condizioni perfette alle quali un agire umano razionale *sente* di doversi adeguare; ed è solo quindi perché nella vita pratica l'uomo non agisce al netto delle passioni, delle necessità fisiche e dei malintesi, che tale forma dell'accadere deve trasformarsi in un dovere che rimanda a un imperativo categorico, ma che nei fatti non è altro che «una trasposizione del fatto della legalità sociale in un ambito particolare»<sup>28</sup>. E così si comprende anche il senso della formulazione che, nella stessa opera, Kant ha dato all'imperativo categorico: «Agisci secondo massime che, in qualità di leggi generali della natura, possono avere sé stesse come oggetto»<sup>29</sup>. L'imperativo categorico esprime, in questa formulazione, l'essenza formale del congiungersi sociale ma, oltre a questo suo primo mostrarsi, contiene in sé qualcosa di fondamentale estraneo a ogni dovere morale e che porta a espressione quel carattere sociale degli uomini che «è basato, nel campo pratico del volere, nel fatto che esso deve mettere in relazione ogni azione, anzi ogni sentimento del volere, anche laddove esso contravvenga a questa visione, con il complesso di una molteplicità di soggetti che agiscono e che vogliono, nel quale le relative azioni e i relativi sentimenti di volere si lasciano inserire»<sup>30</sup>. In questa situazione si può dire che ogni soggetto vede sorpassata la propria individualità, e che quindi ciò che di fondamentale nel kantismo avviene a livello pratico è il semplice divenire cosciente di quel complesso delle forme sociali che si è già costituito, in prima istanza, a livello teoretico. In questo modo l'etica kantiana non è in alcun modo una predica morale ma una coscienza (*Bewußtsein* e non *Gewissen*) le cui forme spingono sempre più per passare dal puro volere alla natura empirica e per agire produttivamente sui dati dell'esperienza, secondo una concezione in virtù della quale «la teleologia considera la natura come un regno dei fini, [mentre] *la morale considera un possibile regno dei fini come un regno della natura*»<sup>31</sup>. In questo dispiegarsi delle forme morali la cultura (*Kultur*) non appare

---

28 M. Adler, *Wegweiser*, cit., p. 67.

29 I. Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, citato in M. Adler, *Wegweiser*, cit., p. 67.

30 M. Adler, *Wegweiser*, cit., p. 68.

31 *Ivi*, p. 69.

più come un semplice fenomeno che accompagna il processo storico ma si presenta, dal punto di vista storico-sociale, in stretta relazione con una cosciente posizione di scopi, e si svela così il definitivo punto di contatto tra il marxismo e il kantismo poiché, a partire da ciò, Adler può già istituire quella particolare unificazione monistico-trascendentale tra il processo storico-economico (struttura) e quello del pensiero (ideologia, sovrastruttura) che, come si avrà modo di vedere in maniera ancora più precisa, costituisce la parte centrale della sua interpretazione della concezione materialistica della storia<sup>32</sup>.

---

32 Nella parte finale di questo scritto Adler riporta alcune frasi di Kant sul militarismo, sulla religione e sulla distribuzione sociale che, a suo giudizio, sono un inequivocabile segno del valore dell'opera del filosofo di Königsberg per la storia del socialismo. Certamente non deve essere sottovalutato il fatto che Kant, parlando dei risultati teorici della Rivoluzione francese, abbia manifestato la necessità di sostituire alla famosa triade "libertà, uguaglianza e fraternità" quella di "libertà, uguaglianza e autonomia (economica, *Selbstständigkeit*)", nel senso per il quale solo quest'ultimo concetto era in grado di dare un qualche significato agli altri due; ma, pur considerato ciò, non si può rimproverare a Kant, dice Adler, di non aver usato degli schemi adattabili solamente al proletariato moderno, che ha acquisito una propria coscienza di classe, e di non aver di conseguenza ritenuto opportuno estendere a tutti gli uomini, nonché a tutte le donne, il diritto di voto. La preoccupazione di Kant era, secondo Adler, quella di non far perdere nell'indistinta massa dei voti espressi da chi non è in grado, per qualunque motivo, di farsi un'opinione politica, il voto di chi invece ha avuto la possibilità e il merito, da qualunque situazione sia partito, di formarsi una coscienza autonoma. Se così il fine della filosofia kantiana appare quello di poter mettere chiunque nella possibilità di formarsi una coscienza, si capisce come, anche per Kant, la pedagogia dovesse essere una parte fondamentale del suo sistema e rappresentasse un'applicazione delle sue idee tanto teoretiche quanto pratiche. Le teorie pedagogiche kantiane, comunque le si interpreti, rappresentano una base sicura per il programma d'azione del socialismo e lasciano intendere la possibilità della sua realizzazione storica. Così, quando Engels ha rivendicato il socialismo marxista come erede della filosofia classica tedesca non ha fatto altro che esprimere una duplice verità di fondo, che egli stesso, d'altra parte, non ha pienamente compreso, secondo la quale «il socialismo presuppone il lavoro teoretico della critica della conoscenza di Kant, allo stesso modo in cui esso stesso realizza le conseguenze del suo punto di vista etico» (*ivi*, p. 77). Altro problema è quello se Kant può essere definito un filosofo borghese. In una nota nel testo Adler spiega come, parlando della costruzione necessaria di uno stato sulla base del diritto e, se necessario, sulla base di una forza che regoli l'insocievole socievolezza, Kant non riconosca, come pure è stato spesso affermato, la borghesia come forza trainante di tale costruzione, anche perchè, in definitiva, egli non poteva ancora avere alcuna idea del significato della lotta di classe; pertanto quando egli usa l'espressione *bürgerliche Gesellschaft*, essa non ha alcun significato politico e si riferisce a uno stato che dovrebbe inglobare la totalità degli uomini, in quanto cittadini

In relazione a quanto si è fin qui affermato Kant non può non essere il punto di riferimento epistemologico e metodologico di un socialismo che voglia dirsi scientifico, ma, ciò nondimeno, è innegabile che egli, da filosofo di sani principi illuministi, non abbia avuto personalmente alcun tipo di rapporto con un umanesimo socialista. Il primo grande rappresentante tedesco del socialismo, nonostante la sua filosofia sia stata il più delle volte caratterizzata come radicalmente individualista è stato quindi Johann Gottlieb Fichte, figura alla quale Adler si avvicina con sempre maggiore interesse dopo averla trattata, in *Kausalität und Teleologie*, con una certa sufficienza. Non hanno potuto riconoscere, afferma Adler, il significato socialista della filosofia fichtiana, solamente quegli interpreti di origine borghese che hanno cercato di ignorare il fatto che, accanto alle varie opere teoretiche, Fichte ha scritto anche i *Discorsi alla nazione tedesca*, testo che viene, generalmente in malafede, interpretato come una patriottica esaltazione del militarismo prussiano, e soprattutto *Lo stato commerciale chiuso*, opera in cui si enunciano dei principi economici molto vicini a quelli del socialismo marxiano. Questi scritti sono stati visti come una poco spiegabile deviazione dal tessuto individualista di fondo, soprattutto finché non si è riusciti a cogliere la possibilità di legare l'evoluzione sociale ai concreti stati di fatto, limitando il socialismo a un affare per il quale solo il cuore e il pensiero potevano avere competenza; ma, anche quando i critici borghesi hanno compreso le possibilità scientifiche del socialismo, non si sono ritenuti in dovere di mettere in discussione la loro acritica appropriazione della filosofia classica tedesca. Essi hanno pertanto piegato tale filosofia alle proprie esigenze speculative e non si sono accorti che, per la loro etica utilitarista, l'unica fonte disponibile poteva essere quella dello storico materialismo francese o quella, da esso scaturita, del più recente materialismo tedesco. Viceversa è senza dubbio vero quanto ha affermato una volta Heinrich Heine, suscitando anche l'apprezzamento di Marx e di Engels, ossia che i tedeschi, al contrario dei francesi, hanno fatto la rivoluzione nelle loro

---

(*Bürger*), pensando, in questo modo, allo stesso fine della lotta per il socialismo; solo in questo senso Kant può parlare di una *weltbürgerliche Absicht*. Kant quindi non può essere qualificato come un filosofo borghese, tanto più se si considera il fatto che le sue visioni si proiettavano già decisamente al di là della limitatezza intellettuale e politica della sua epoca, ma non può essere parimenti indicato, come vorrebbe Cohen, come il primo vero socialista moderno, per quanto, come Adler cerca di portare alla massima chiarezza, tutto il suo pensiero si muova ineluttabilmente verso il rigore scientifico-causale del socialismo moderno.



teste e non nel mondo concreto, ma, quando si dice questo, si deve porre ulteriormente attenzione al fatto che la “rivoluzione tedesca”, richiamandosi alle filosofie di Kant e di Fichte, ha potuto saltare *in toto* la sua fase borghese; pertanto non è un caso che Hermann Cohen, «il primo profondo risvegliatore della filosofia kantiana del nostro tempo»<sup>33</sup>, si sia dichiarato socialista, e questo anche perché una filosofia che parte dal riconoscimento di un carattere razionale della specie umana deve giungere, sulla base di esso, anche al riconoscimento, intrinseco a qualunque filosofia del socialismo, della necessità di fondare una società in cui sia riconosciuta la completa dignità a ogni appartenente a questa specie naturale. La rilevanza del momento sociale a livello teoretico, il valore fondazionale che per esso riveste la scienza, è la chiave di volta per la definitiva fondazione dell'unità della teoria e della prassi, unità che si rifà, in primo luogo, a quell'identificazione dell'essere e del pensiero che, se rettamente intesa- e questo è, per Adler, uno dei problemi fondamentali della sua speculazione-, deve essere indicata come il vero fondamento della moderna filosofia tedesca. In Kant, che per primo e, dice Adler, troppo presto per l'im maturità filosofica da cui era circondato, ha parlato di un primato della filosofia pratica su quella teoretica, tutto ciò è andato perduto a causa delle interpretazioni che sono state opposte al suo imperativo categorico, in Hegel, viceversa, tutto è stato sovrastato dal potente obiettivismo della sua metafisica, ed è rimasto quindi solamente l'Io puro di Fichte, nonostante le diverse interpretazioni a cui ha dato luogo, a rappresentare nel modo migliore le fondamenta dell'idea sociale. Questo Io puro fichtiano, se non ci si fa ingannare dal nome, si rivela essere, per sua natura, un'incessante attività e di conseguenza rappresenta l'orizzonte in cui le singole individualità entrano necessariamente in contatto, vedendo solo in questa relazione, in cui l'Io e il Tu, il mio e il tuo, si fondono inestricabilmente, compiersi infine la loro vera essenza; Fichte esprime in questo modo la stessa identica concezione della coscienza in generale kantiana e la sua dottrina deve essere pertanto interpretata non certo come un'istanza solipsistica, bensì come il fondamento, a livello teoretico, di tutti i singoli io empirici, che, rivelandosi in essi, esplica nella maniera più chiara la sua fondamentale relazione con la prassi. A partire da ciò si evince con maggiore chiarezza come il Fichte de *Lo stato commerciale chiuso* pensi necessariamente secondo la medesima linea speculativa del Fichte autore delle opere teoretiche.

---

33 *Ivi*, p. 84.

L'unità spirituale che l'io rappresenta a livello teoretico si riflette, a livello pratico, nel diritto, ossia in quell'istituto che esprime, nei concreti rapporti esterni degli uomini, quella stessa validità generale che sta alla base della conoscenza, e che si manifesta come una moralità che comanda dall'interno; diritto significa pertanto, secondo la definizione della *Dottrina del diritto*, «la necessità di pensiero di tutti come liberi, nell'unità sintetica del concetto di tutti»<sup>34</sup>, in una formulazione che rende bene, nello stesso momento, sia l'originarietà teoretica del momento societario, sia la convinzione che in esso l'individuo, invece di perdersi, ritrovi la sua essenza. Il diritto così è l'espressione concreta del comando che, guardando nella sua purezza alla fondazione di una società di uomini liberi, mira naturalmente alla totale estinzione del suo contenuto di natura coercitiva.

Si consideri infine la frase che Adler riprende dalla *Dottrina dello stato*: «La necessità scusa tutte le deviazioni dal diritto. Chi vuole perpetuare questa necessità, vuole l'ingiustizia in vista del proprio beneficio. Egli è un *nemico* del genere umano: *bisogna affermare questo e trattarlo come tale*. Il diritto deve semplicemente prendere piede; se egli non si scansa, esso deve passargli sopra [*geht er ihm nicht aus dem Wege*, so muß dieser Weg über ihn hinweggehen]»<sup>35</sup>. Alla luce di questa frase si comprende nel medesimo momento sia la necessità del processo di sviluppo che, mediante contrasti, deve condurre all'instaurarsi del diritto, sia il sicuro significato socialista che questo progresso “morale” esprime, soprattutto in relazione al nuovo concetto di proprietà da esso veicolato. Alla luce della scoperta del vero significato dell'Io puro, l'espressione “diritto di proprietà” indica ora infatti non più un diritto di una persona su una cosa, bensì il diritto di una persona di fronte a un'altra persona in relazione alla cosa, di modo che, ciò che prima regolava solamente l'appropriazione di un soggetto ai danni di un altro soggetto, regola ora *a priori* la distribuzione della ricchezza al fine del sostentamento di tutta la società razionale degli uomini. L'unica cosa che quindi Fichte non ha compreso è che il suo diritto di proprietà non è il diritto di un'altra società borghese, bensì il diritto che porta al collasso la struttura proprietaria della borghesia e costituisce l'organizzazione giuridica del socialismo; in una tale organizzazione, a partire dall'edizione del 1812 della *Dottrina del diritto*, si riconosce a ognuno la proprietà del proprio lavoro e il drit-

---

34 J. G. Fichte, *Rechtslehre*, citato in M. Adler, *Wegweiser*, cit., p. 91.

35 J. G. Fichte, *Staatslehre*, citato in M. Adler, *Wegweiser*, cit., p. 94.

to a utilizzarlo unicamente per la necessaria eliminazione delle necessità della società, di modo che Fichte può affermare che «proprietà significa propriamente libertà, ozio conquistato mediante il lavoro»<sup>36</sup>. Ciò non indica ovviamente una visione lassista ed edonista del socialismo e non significa nient'altro rispetto al fatto che lo stato deve aumentare la produzione per allargare, allo stesso tempo, gli agi dei cittadini e che pertanto la tutela dell'ozio e della libertà, se essi sono adeguatamente intesi come parti essenziali della vita dell'uomo, deve essere il principale obiettivo del nuovo stato organizzato sui principi del socialismo.

Al di là di questo, rimane però chiaro che, per quanto la filosofia di Fichte, a partire dall'istanza sociale che si esprime nell'esistenza spirituale, debba necessariamente sboccare nell'etica, la dottrina socialista che si sviluppa nel senso appena esposto non procede da una dottrina morale, non rappresenta cioè il realizzarsi di un postulato morale, ma si lega a quella dottrina del diritto mediante la quale, nel mondo concreto, si manifesta l'unità trascendentale dell'Io puro. Pertanto, può concludere Adler, «anche in Fichte l'etica sanziona semplicemente il socialismo ma non lo fonda»<sup>37</sup>.

### 3. IL SIGNIFICATO SOCIALISTA DELL'UNICO STIRNERIANO

Se si vuole considerare il posto che il marxismo occupa nella storia della filosofia tedesca è normale che ai nomi di Kant e di Fichte segua quello di Hegel, ossia dell'unico pensatore con il quale Marx nel corso di tutta la sua attività scientifica si sia veramente confrontato, per cui ci correrà certamente l'obbligo di occuparci, nel prossimo paragrafo, dei progressi, ammesso che, secondo Adler, ve ne siano, che il suo pensiero ha rappresentato rispetto a quello dei suoi predecessori. Se però si segue il percorso concettuale che Adler individua per lo sviluppo delle moderne concezioni socialiste, i cui primi fermenti egli fa risalire a Jean-Jacques Rousseau e, in Germania, a Friedrich Schiller, non si può evitare, prima di parlare di Hegel, un forte salto cronologico che mostri come, alla luce dell'interpretazione che ne dà il filosofo austriaco, all'opera di Max Stirner debba essere conferita un'importanza certamente maggiore rispetto, ad esempio, a quella che deve essere accordata a un pensatore significativo, ma non ancora sufficientemente profondo, qual è stato il suo contemporaneo Ludwig Feuerbach. Questo salto cronologico

---

36 J. G. Fichte, *Rechtslehre*, citato in M. Adler, *Wegweiser*, cit., p. 97.

37 M. Adler, *Wegweiser*, cit., p. 102.

si rende indispensabile soprattutto in ragione del fatto che, a giudizio di Adler, le dottrine fichtiane e quelle stirneriane, al di là delle loro enormi differenze, hanno in comune lo sforzo di fondare una dottrina individualista in cui al libero sviluppo di ognuno debba corrispondere necessariamente il libero sviluppo della totalità degli uomini, e siano ciò nondimeno andate incontro ai malintesi di chi ha interpretato i loro autori alla stregua di solipsisti teoretici e morali. Il nome di Stirner, secondo Adler, deve essere pertanto messo in relazione con quello di Marx in quanto rappresenta, pur partendo i due autori da punti di vista a un primo sguardo non assimilabili, un tassello fondamentale per la storia dell'emancipazione e dell'autocomprensione della coscienza moderna. L'interesse di Adler per la filosofia stirneriana è contemporaneo ai suoi primi tentativi speculativi, tanto che, nel suo *Nachlass* sono presenti su questo argomento due articoli mai pubblicati, che hanno per data rispettivamente il 1894 e il 1900<sup>38</sup>. Questi due articoli, che vengono scritti in un periodo in cui Adler aveva già abbracciato convintamente le idee marxiane e marxiste, hanno la particolarità di essere stati concepiti prima che venisse pubblicato l'ampio frammento dal titolo *Der heilige Max*, che, edito a puntate tra il 1903 e il 1904, a partire dal 1932, andrà a costituire la parte più estesa dell'*Ideologia tedesca*, in cui Marx e Engels, non sempre in maniera del tutto comprensibile, criticano ampiamente e dettagliatamente (ma, si potrebbe anche dire, prolissamente e puntigliosamente) le teorie esposte da Stirner nella sua opera principale *L'Unico e la sua proprietà*. Ma sorprendentemente, in un articolo appar-

---

38 Cfr. A. Pfabigan, *Max Adler*, cit., pp. 14-27. Il primo di tali articoli, che Adler, come manifesta una lettera trascritta da Kautsky e ritrovata nel 1978 nel suo *Nachlass*, avrebbe voluto pubblicare sulla "Neue Zeit", ha, nel manoscritto, il titolo *Max Stirner ein Beitrag zur Feststellung des Verhältnisses von Sozialdemokratie und Individualismus* e rappresenta una risposta alle critiche opposte a Stirner da Eduard Bernstein; il secondo articolo ha per titolo semplicemente *Max Stirner*. Pfabigan ci informa anche che, sempre nel lascito adleriano, sono presenti anche un importante riassunto delle tesi marxiane su Stirner, risalente al periodo immediatamente successivo alla pubblicazione del frammento dal titolo *Der heilige Max* (1903-4) e pieno di note a margine molto critiche nei confronti di Marx, e un breve scritto in forma di voce enciclopedica, che può essere fatto risalire ai suoi ultimi anni, in cui si accenna al fatto che la critica a Stirner mossa nell'*Ideologia tedesca* poteva avere un valore solamente se interpolata con la scoperta adleriana dell'*a priori* sociale. Come fa notare Pfabigan, non può sfuggire il fatto che la difficile conciliabilità tra il pensiero di Marx e quello di Stirner, e il frequente prendere parte di Adler per quest'ultimo, sono espressi chiaramente solo negli scritti che non sono mai stati destinati alla pubblicazione.

so nel 1906 sulla “Arbeiter-Zeitung” e poi ristampato in tutte le cinque edizioni di *Wegweiser*, scrivendo il quale Adler dimostra ovviamente di essere a conoscenza delle critiche marx-engelsiane, il punto di vista non è affatto mutato e anzi l'autore continua in maniera imperterrita a sostenere l'anticipazione da parte di Stirner di alcune dottrine fondamentali del marxismo, come se dalla lettura del manoscritto marxiano non gli fosse pervenuta la nettezza della distanza tra i due pensatori. Si potrebbe certamente pensare che il porre Stirner tra i precursori del marxismo non significhi accettare *in toto* i contenuti della sua filosofia, tanto più che, insieme alla sua figura, sono descritte quelle di autori che Marx certamente non aveva trattato bene, come Saint-Simon e Owen, o aveva semplicemente ignorato, come Kant; bisogna però avere chiaro che, nell'ottica storiografica adleriana, la figura di Stirner sembra essere troppo importante per essere rubricata come un semplice passo in avanti verso la costruzione del socialismo scientifico, ma soprattutto non si può non notare come i silenzi e i tentativi di Adler di forzare o “ammorbidi- re” i testi tanto marxiani quanto stirneriani, manifestino quantomeno un segno delle difficoltà che incontra un pensatore che, anche per motivazioni semplicemente tattico-politiche e non filosofiche, voglia essere allo stesso tempo un marxista ortodosso e un ammiratore di Stirner. Stirner, come dopotutto Marx, non può non reputare la speculazione feurbachiana un semplice punto di partenza per la critica dell'ideologia, soprattutto nella misura in cui Feuerbach si è limitato alla critica della religione, sostituendovi semplicemente un culto antropologico dell'uomo; questa presa di posizione, dice Adler, si esprime in maniera chiara nella frase che Stirner premette alla seconda parte de *L'Unico e la sua proprietà*: «L'Aldilà fuori di noi è tuttavia spazzato via e la grossa impresa del rischiaratore [*der Aufklärer*] portata a termine; solo che l'Aldilà in noi è diventato un nuovo cielo e ci chiama a rinnovate gigantomachie [*Himmelsstürmen*]: il dio ha dovuto lasciare spazio, ma non a noi, bensì all'uomo. Come potreste pensare che l'uomo-dio sia morto prima che in esso, oltre al dio, sia morto anche l'uomo?»<sup>39</sup>. Questa critica a Feuerbach è però limitata dal fatto che Stirner tratta la sovrastruttura ideologica dal solo punto di vista dell'individuo, giudicando come semplici apparenze le forme dell'ideologia e il loro concreto incarnarsi nelle relazioni tra gli uomini, tanto che Adler può affermare che, se Feuerbach ha messo

---

39 M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, citato in M. Adler, *Wegweiser*, cit., p. 174.

in luce l'essenza della religione per metterla in questo modo da parte, la stessa cosa Stirner ha creduto di dover fare per l'etica e, da un punto di vista marxista, ha così intrapreso la vera e propria *Sisyphusarbeit* di annullare qualsiasi residuo ideologico della coscienza, senza chiedersi d'altra parte da quali principi reali i fenomeni di tale coscienza sgorgino. Se non può essere quindi assolutamente negato il valore di una tale descrizione della coscienza singola, si deve mettere in evidenza come essa sposti decisamente in secondo piano, per quanto, nonostante le prime apparenze, non la neghi recisamente, la valenza sociale e sovraindividuale della coscienza, in cui ogni singolo si realizza senza perdere la propria individualità e in cui l'ideologia appare sì come fenomeno, ma non come fenomeno inessenziale. Comprendere, sulla scorta di precise analisi economiche, l'ideologia come espressione degli interessi vitali determinanti che risuonano in ogni singola coscienza ha rappresentato il passo fondamentale messo in opera da Karl Marx per trasformare la critica radicale dell'ideologia nella sua reale comprensione, un passo che Stirner non ha saputo compiere, per quanto tutti gli elementi della sua speculazione conducessero a essa, e per quanto non debba sfuggire il fatto che egli si sia dedicato, in parti fondamentali della sua opera, alla problematica dell'emancipazione del proletariato. Pertanto la sua filosofia è, nonostante il modo in cui si è lasciata interpretare, decisamente più vicina al socialismo che a qualunque altra dottrina a cui è stata avvicinata, ivi incluso l'anarchismo. Adler invita così a prestare attenzione al fatto che, secondo il modo in cui crede di poter interpretare il testo di Stirner, si può ritenere il rivoluzionamento delle coscienze singole non un fine in sé, bensì un semplice mezzo e una condizione per il rivoluzionamento dell'intera società, per quanto tale rivoluzionamento della coscienza rimanga in Stirner una semplice esigenza del pensiero dell'Unico, mentre in Marx essa procede sulla base del riconoscimento di una necessità storica che lega il singolo riconoscimento dei propri interessi vitali al riconoscimento di essi come interessi di classe.

Ma, al di là della validità di questa interpretazione adleriana e delle ampie incoerenze che in essa sono disseminate, si deve segnalare come stia proprio qui il punto decisivo della polemica di Marx e di Engels nei confronti di Stirner, che Adler sembra non aver recepito o non voler recepire. Marx può infatti riconoscere senza problemi, e senza tuttavia attribuirvi grande importanza, come Stirner abbia individuato nell'egoismo dei rapporti personali una delle principali chiavi di volta del processo storico ma, allo stesso tempo, deve rilevare come il corso storico trac-

ciato da Stirner a partire dall'antichità fino ai suoi giorni sia un semplice dipanarsi di diverse epoche spirituali che si differenzia da quello idealisticamente tracciato da Hegel per il solo fatto che quest'ultimo, da grande filosofo quale era, seppur in maniera capovolta, aveva predisposto per la comprensione storica l'immortale procedere della sua dialettica. Al di là quindi della verbosa polemica contro lo stile e l'incoerenza di molti passi stirneriani, l'accusa che sostanzialmente Marx muove all'autore de *L'Unico e la sua proprietà*, è quella di avere spiritualizzato, e quindi strappato dalla loro concretezza storica, tutti gli avvenimenti e tutte le cause materiali (economiche) che stanno alla loro base, per situarsi in un orizzonte interpretativo dove sono solo le categorie astratte, e di conseguenza metafisiche, dell'egoismo, della proprietà, dell'Unico e, non da ultimo, del libero esprimersi della volontà individuale, a fare la storia. Senza nulla togliere all'adeguatezza di alcune deduzioni adleriane, ciò che appare chiaro dalla pagina marxiana è in definitiva che proprio il fatto di non avere capovolto il suo punto di vista, ponendo le basi per una concezione materialistica della storia, rende lo scritto stirneriano inutile e presuntuoso, mentre Adler continua a ritenere che Stirner, anche dal suo punto di vista storico, possa dire qualcosa di interessante per una filosofia che, come la sua (e quindi quella del marxismo), non perde allo stesso tempo mai di vista la puntualità del dato scientifico. Si vedrà qui di seguito a quali risultati questo punto di vista può condurre, ma la supposta concordanza con il pensiero marxiano sembra già adesso aver esasperato la sua quasi completa insostenibilità.

Secondo Adler, il pensiero di fondo stirneriano, che pure non rappresenta l'intera verità, non è certamente falso, ma deve essere solamente purificato da quella interpretazione superomistica, iperindividualista e, di conseguenza, anarchica, di cui il reazionarismo della società postquarantottesca lo ha rivestito. Interpretare l'opera di Stirner come quella di un anarchico è infatti innanzitutto qualcosa di anacronistico in quanto egli, per questioni anagrafiche, non ha potuto conoscere le dottrine dell'anarchismo moderno, ed è, in secondo luogo, qualcosa di non concludente nella misura in cui gli anarchici contemporanei vedono allo stesso modo, sia in Stirner che in Proudhon, dei loro antenati. Proudhon infatti, secondo un'argomentazione che può essere fatta risalire allo stesso Stirner, col fatto di ritenere la proprietà un furto, si è situato in un'ottica astrattamente ideologica, nel suo caso quella del diritto, e si è posto l'obiettivo di mostrare una trasformazione di essa in bene comune, che non farebbe altro che riportarla a una visione altruistica

in cui si fanno sentire i principi del cristianesimo. Corre l'obbligo di chiedersi quindi, secondo Adler, in relazione a questa molteplicità di significati che è stata conferita alla parola "anarchismo", cosa si debba intendere con essa e in che rapporto il concetto da essa veicolato si trovi con quello del socialismo. Secondo Adler ogni dottrina anarchica deve necessariamente connettersi o all'abbandono della struttura autoritaria della società, senza che ciò possa ovviamente significare una fine dell'ordine societario *tout court*, oppure a una valorizzazione dell'individualismo nelle sue forme più proprie. Si vede chiaramente che la prima interpretazione, alla quale può essere ricondotta quella proudhoniana (ma anche quella di Bakunin), differisce da quella del marxismo solo per questioni di tempo e di tattica rivoluzionaria e non esprime nulla di specifico; ma anche la seconda interpretazione, quella chiaramente stirneriana, nella misura in cui ha interesse alla totale valorizzazione del singolo e del suo pratico iscriversi in gruppi a loro volta federati, rappresenta un'esigenza sottesa allo stesso socialismo, ossia quella, espressa anche nel *Manifesto del partito comunista*, di far coincidere il libero sviluppo di ognuno con il libero sviluppo di tutti. Socialismo e anarchismo si rivelano essere qualcosa di molto simile se si eccettua il fatto che il primo, nel suo graduale prendere coscienza della situazione economico-sociale, si dedica sempre più, pur senza esagerarne l'importanza, ai mezzi politici indispensabili per il mutamento della società, mentre il secondo continua a interpretare questi ultimi come un'intromissione indebita di elementi esterni al libero sviluppo della personalità, senza accorgersi di come questi mezzi politici siano essi stessi una parte indispensabile dello sviluppo della società e dell'individuo in essa. Quindi la differenza tra il socialismo e l'anarchismo, in qualunque dei due modi lo si interpreti, non è la differenza tra due teorie, tra un modo di vedere autoritario e uno libertario, bensì la differenza tra una prassi condotta teoreticamente e una teoria rimasta impraticabile; se il socialismo si mostra in questo modo interessato più ai fattori socio-economici che agli individui, ciò non significa tuttavia che esso si disinteressa alle condizioni per il libero sviluppo di questi ultimi, anche perché, in un ottica marxista, bisogna sempre tenere presente che «il lato "autoritario" [das „Autoritäre"] del socialismo è solo un'altra espressione, così poco valutata dall'anarchismo, per la determinatezza storica e sociale del lato "libertario" [des „Freiheitlichen"]»<sup>40</sup>.

---

40 M. Adler, *Wegweiser*, cit., p. 183.



L'anarchismo ha mostrato quindi un'avversione solo per la forma costrittiva dello stato ma non per l'esistenza di uno stato che si faccia garante dell'ordine sociale e di quello proprietario, cosa quest'ultima che rende tale visione particolarmente adeguata per una teoria, come quella di Stirner, che ha posto al centro dei suoi interessi la proprietà, tanto come proprietà materiale (*Eigentum*) che come proprietà personale (*Eigenheit*). In relazione a ciò diviene chiaro, secondo Adler, come l'astratto libertarismo, che un anarchismo non adeguatamente inteso sembra promettere all'Unico, non possa in alcun modo incontrare il favore di chi si esprime con un frase del genere: «Non ho nulla da obiettare contro la libertà, ma ti auguro qualcosa in più che non la sola libertà; tu non dovresti semplicemente essere libero, *sciolto* da ciò che non vuoi, dovresti anche *avere* ciò che vuoi, non dovresti essere soltanto “libero”, ma anche “proprio” [Eigner]»<sup>41</sup>. L'associazione degli egoisti che Stirner vuole in tal modo fondare si mostra quindi con tutta evidenza diversa dalla compagine statale, non per il fatto che in essa non vi è più costrizione, poiché così difficilmente si troverebbe il modo di preservare la proprietà di tutti, bensì per il fatto che questa nuova associazione non farebbe altro che sanzionare l'intangibile egoismo di ogni azione umana e non porterebbe più con sé l'inganno di fondare metafisicamente o moralmente la necessità dell'esistenza dello Stato. Con questo vuole dire Adler che, se l'accusa di un libertarismo volgare non può essere rivolta neanche agli anarchici come Proudhon e Bakunin, che soffrono solo, dal suo punto di vista, di un notevole ristrettezza di vedute, a maggior ragione non può essere rivolta a chi, come Stirner, non sembra in definitiva negare allo stato neppure il suo potere coercitivo. Solo che la mancata considerazione dei meccanismi economici impedisce a quest'ultimo di comprendere la necessità di quell'evento che si produrrà in un tempo più o meno prossimo, ossia dell'estinzione di questo stato<sup>42</sup>.

A nostro parere qui Adler si contraddice poiché, con tutta evidenza, non riesce a preservare, dopo averla difesa persino contro le critiche di Marx, l'unità antimetafisica della dottrina stirneriana e tradisce di conseguenza una mancanza di perizia nell'interpretazione dei testi, o forse, più che altro, la volontà di piegarli forzatamente alle sue esigenze speculative. È certamente *L'Unico e la sua proprietà*, anche nella coscienza del suo autore, un testo prolisso, ripetitivo e in cui le frasi non

---

41 M. Stirner, *Der Einzige*, citato in M. Adler, *La concezione dello stato*, cit., p. 191.

42 Cfr. anche M. Adler, *La concezione dello stato*, cit., pp. 185-238.

sempre si armonizzano perfettamente fra di loro, al punto che Adler può avere agio nel citare alcuni luoghi che convengono perfettamente alla sua interpretazione- ma se ne potrebbero trovare altrettanti che si esprimono nella direzione opposta. Una delle critiche che a esso muove Marx riguarda la disinvoltura con la quale il suo autore passa dalle frasi che hanno per soggetto l'Io (l'egoista) a quelle che hanno per soggetto il tu o il noi, oppure dal rigetto di ogni tipo di precetto morale a frasi dal contenuto imperativo come "diventate egoisti!"; ma, a nostro parere, questa giusta osservazione, invece di parlare nettamente contro il libro, non fa altro che evidenziare, seguendo quanto afferma Roberto Calasso citando Fritz Mauthner, le difficoltà in cui si imbatte Stirner quando mette in atto un critica che «non sfocia in una "posizione" ma nell'afasia» e che si può percorrere «solo a partire dal silenzio»<sup>43</sup>. Al nostro sguardo sembra quindi che la chiave interpretativa per addentrarsi nel testo stirneriano, al di là delle incoerenze stilistiche, sia quella che permette di leggerlo alla luce delle categorie del "potere personale" e della "libera volontà" di servirsi di tale potere, di modo che, al contrario di quanto sembra in definitiva ritenere Adler, la proprietà e la federazione degli egoisti che la protegge non sono per Stirner qualcosa che *deve*<sup>44</sup> sussistere, bensì qualcosa che *può* sussistere nella misura in cui gli equilibri di potere della società lo consentono. Tanto per chiarire, se esistesse un uomo più potente di tutti gli altri messi insieme e questi non avesse alcuna inclinazione personale a volere il bene del suo prossimo, non ci dovrebbero né potrebbero essere assetti statali e proprietari tali da resistere agli assalti del suo immenso potere; la proprietà- e questo è una passo fondamentale- non può mai assumere in Stirner le caratteristiche di un diritto, bensì solamente quelle dell'unione del semplice possesso materiale e del potere (nonché della volontà) di mantenerlo. E deve essere chiaro d'altro canto che l'Unico che parla nella pagine di Stirner non è un soggetto in generale che *deve volere* far valere la propria individualità, bensì è Stirner stesso che si accorge dei limiti del suo stesso potere e della sua stessa volontà (connessa al suo piacere personale) e che, unicamente per

---

43 R. Calasso, *Accompagnamento alla lettura di Stirner* in M. Stirner, *L'unico e la sua proprietà*, Adelphi, Milano 2002, p. 424.

44 Si interpreti questo "deve", unica espressione che la lingua italiana ci consente, tanto come necessità naturale (*müssen*) che come imperativo morale (*sollen*) e si consideri come, per quanto i due significati convivano nell'interpretazione adleriana, siano, a nostro parere, entrambi inadeguati per quanto riguarda la dottrina di Stirner.

quanto riguarda sé stesso, dimostra di essere in definitiva disposto a far limitare il suo potere e il suo volere (ma, si potrebbe dire, a lasciare garantire il suo volere e il suo potere) da un'entità statale. Se Stirner fosse stato una specie di dio onnipotente, e questa è una conclusione estrema alla quale Adler sembra non arrivare, avrebbe potuto disinteressarsi completamente della proprietà e dello stato e avrebbe fatto agire nel mondo la forza anarchica del suo potere, limitandola semplicemente *a suo piacere* in base alla curvatura sentimentale della sua volontà. Capovolgendo quindi l'esempio che Adler prende dal teatro di Ibsen, Stirner non è, a nostro parere, simile a Brand, l'individualista "autentico" il cui motto è "sii fedele a te stesso", bensì all'individualista radicale Peer Gynt che ha come massima "sii sufficiente a te stesso".

Incurante di ciò e del lampante significato metafisico che traspare dalla sua interpretazione, Adler continua dicendo che, allo stesso modo in cui è anacronistico definire anarchica la filosofia dell'Unico, è parimenti senza senso definirla anticomunista in senso moderno, poiché il comunismo che Stirner ha criticato non è stato certo quello maturato alla luce dello scientismo marxiano, bensì quello sentimentalista, utopistico oppure semplicemente immaturo che si era sviluppato nella Francia e nella Germania del suo tempo. Questa affermazione, che è in esplicito contrasto con quello che Marx scrive nell'*Ideologia tedesca* e che, d'altra parte, pur essendo certamente condivisibile, non tiene conto di come proprio sulla valorizzazione della schematizzazione scientifica le vie di Marx e di Stirner si allontanino irrimediabilmente, vuole significare che il *côté* decisamente socialista delle dottrine stirneriane deve apparire chiaro se si tiene conto di come il loro autore si richiami ai concreti interessi degli uomini, in contrapposizione ai valori che essi si sono autoimposti o che le autorità esterne hanno tentato di imporre loro; l'esaltazione della potenza e della violenza assume pertanto in Stirner, a giudizio di Adler, un significato tanto maggiore in quanto la si riferisce al popolo che, innalzandosi al di sopra del diritto in cui la società lo ha ingabbiato, fa valere la propria individuale ed egoistica forza appropriativa come unica garanzia del diritto. Il popolo smette di essere plebe (*Pöbel*) quando comprende questo e, di conseguenza, si rassegna a indietreggiare solamente di fronte a un potere che lo limiti irriducibilmente, ossia di fronte a una forza per il momento ritenuta irresistibile, senza per questo sottomettersi anche spiritualmente. L'Unico stirneriano non sarebbe così né un isolato né un superuomo, bensì un individuo per il quale il "generale" dei fattori ideologici, del volere, del sentire e del pen-

sare, non deve essere più un qualcosa di estraneo determinato dall'Idea, ma deve apparire in tanto *utile* in quanto non sopprime il "particolare", al quale anzi è indissolubilmente legato.

In questo modo Adler cerca di eliminare, sulla base dell'egoismo, qualsiasi residuo metafisico nella socialità e non si accorge che questa metafisica rinasce ogniqualvolta si tenti di individuare la scelta societaria dell'Unico (e quindi, lo si affermi di nuovo chiaramente, di Stirner stesso) come una scelta definitiva e non come una risoluzione presa da un singolo individuo per il suo concreto presente, che non è detto sarà uguale al suo futuro, sulla base della considerazione dei mezzi che ha a disposizione. Adler non si accorge così che l'unica ulteriore possibilità interpretativa, oltre quelle di chi vede in Stirner un metafisico oppure un solipsista morale (quale unicamente può essere, secondo la nostra opinione), è quella di Marx che lo vede in definitiva solamente come un filosofo di scarso valore che aveva idee molto confuse. Di conseguenza, a nostro giudizio, Adler ha ragione quando dice che il porre l'accento, da parte di Stirner, sui singoli interessi personali non significa affatto che essi non possano prendere le forme del disinteresse e del sacrificio per gli altri, essendo essi invece nient'altro che forme di autosoddisfacimento dipendenti dalla raffinatezza individuale di chi a esse si espone; ma sbaglia quando ritiene che l'egoismo stirneriano, in un formulazione non distante da quella dell'insocievole socievolezza kantiana, si esprima come una «determinazione reale dell'essenza della natura psichica, cioè [come] un modo generale del suo comportamento pratico, *all'interno del quale* in prima istanza potrebbero prendere posto le differenze di valore di ogni etica»<sup>45</sup>. Sulla base di questa interpretazione, sostanzialmente coincidente con quella espressa nel precedente paragrafo, l'egoismo non rappresenterebbe quindi un elemento del carattere dell'azione, come se esso fosse totalmente da equiparare con l'utilità personale, bensì un elemento del suo essere, ossia una presa di coscienza che si impone all'agente ogni volta che vuole descrivere sé stesso; e il suo maggiore merito risiederebbe nell'aver aiutato il singolo a cancellare da sé stesso il fantasma di valori sussistenti al di fuori di sé e di averlo così trasformato in un Unico che è in pieno possesso della sua unità spirituale. Ma la differenza tra Stirner e il Kant degli scritti sulla storia appare chiara fin da un primo sguardo. In Stirner, in una posizione che segna la seconda grande differenza rispetto alle dottrine marxiane, ciò che viene in pri-

---

45 M. Adler, *Wegweiser*, cit., p. 191.

mo piano è lo spirito personale con il libero dispiegarsi di una volontà assoluta che deve fare i conti con i limiti materiali del mondo; in Kant, secondo l'interpretazione che Adler stesso ha contribuito a riaffermare, c'è il più assoluto determinismo che autorizza a pensare all'azione di una Provvidenza che guida gli uomini verso un fine, che può essere individuato come un valore etico assoluto; in Stirner, che ha eliminato ogni Provvidenza, o che ha fatto di sé stesso la propria Provvidenza, solo il caso può far sì che dai contrasti degli egoismi personali possa sorgere, nelle instabili congiunture di un determinato periodo, una società in cui il Sommo Bene kantiano (in questo caso, l'utilità di tutti) sia rispettato. E, sia detto con chiarezza, la mano ordinatrice dell'economia marxiana, rifiutando semplicemente, ma non escludendo, come si è cercato di vedere e come si vedrà, il ricorso a un Sommo Bene, è certamente più vicina, quantomeno se si segue la linea interpretativa adleriana, alla Provvidenza kantiana che alla combinazione stirneriana di caso e volontà. Così è certamente vero, se ci si affida alle analisi economiche marxiane, che il sorgere degli opposti interessi porta *necessariamente* al loro equilibrio, ma, anche alla luce dell'imaturità delle sue dottrine, attribuire a Stirner, oltre a un inconscio contributo, e tra l'altro di piccolo momento, alla delineazione del determinismo sociale, la chiara consapevolezza di esso, significa avere frainteso completamente il significato dei suoi scritti. Da un punto vista strettamente marxiano quindi Stirner è rimasto prigioniero nelle forme intellettuali del suo secolo borghese e non ha quindi molto senso continuare a ripetere che egli rappresenterebbe il lato psicologico di quella teoria che sarà compiutamente espressa da Marx in sede sociologica, poiché, seguendo ancora l'*Ideologia tedesca*, era proprio questa sorta di "rivoluzione copernicana", per la quale non si sono certo dimostrati all'altezza, che Stirner e i suoi contemporanei erano chiamati a portare a termine. Adler può quindi continuare a parlare delle teorie stirneriane come di teorie che, a partire dal riconoscimento della *Eigenheit* di ogni *Einzig*, non perseguono un'astrusa valorizzazione delle forme schiavistiche del lavoro ma tentano un loro completo superamento sulla base del più altruistico egoismo; come di teorie per le quali il lavoro va inteso come «necessità funzionale e azione produttiva»<sup>46</sup> e deve essere trasformato da *Arbeit* in *Beruf* (vocazione), facendogli acquistare un significato sia a livello materiale che a livello ideale; come teorie infine che realizzano l'ideale del moderno socialismo

---

46 *Ivi*, p. 198.

di dedicarsi a una vita il più possibile umana, senza pregiudicare con ciò le esigenze della società, e di negare con decisione la limitazione paternalistica del socialismo di ispirazione borghese alla virtuosità di una vita lavorativa; ma, al di là della correttezza di tali interpretazioni, resta in queste teorie un afflato volontarista che non può trovare alcun diritto di cittadinanza all'interno di una concezione scientifica del socialismo.

Adler invece non riesce a rendersi assolutamente conto di come Stirner si opponga a quella visione del marxismo che è in primo luogo la sua, e giunge ad eccepire alla filosofia dell'Unico esclusivamente il fatto di essere caduta nelle ristrettezze di un positivismo pratico. Fa notare infatti Adler come Stirner voglia in fondo portare la sua critica antiideologica al diritto e alla morale sullo stesso piano di quella messa in atto dal positivismo teoretico, quando, declassando alla stregua di inessenziali forme metafisiche i concetti di forza, di causa e di materia, ha creduto con ciò stesso di averli potuti eliminare dal pensiero reale degli uomini che di essi si sono sempre serviti. Ma, se il positivismo teoretico, e in primo luogo Ernst Mach, non riconoscendo l'insuperabilità psicologica dei concetti da esso criticati, in cui si manifesta la legalità stessa della nostra natura cosciente, perde di vista il mondo concreto e sprofonda in un illimitato relativismo, Stirner non riconosce quanto rimane di irriducibile all'individualità psicologica nel contenuto della vita pratica, nel quale si esprime quella legalità della nostra natura sociale. In questo modo il sociale, che dal punto di vista di un positivista pratico dovrebbe costituire l'unica realtà, non può non apparire per l'Unico che come fantasma metafisico, di modo che Adler ha agio nel citare una frase dello stesso Stirner secondo la quale «proprio il più penetrante dei critici viene colpito nella maniera più dura dalla maledizione del suo principio»<sup>47</sup>. Ma, per quanto si accolga questa obiezione, il punto è ancora una volta il medesimo, e la critica di Marx, almeno dal punto di vista della coerenza marxista, si fa sempre più convincente: come avrebbe potuto evitare simili conclusioni un autore che ha parlato unicamente di spirito, di potere, di volontà etc., e che, tralasciando completamente il problema economico, ha posto la rilevazione degli interessi individuali in strettissima connessione con queste categorie? Adler ancora una volta non comprende come il senso dei rilevamenti che possono essere effettuati sulla pagina di Stirner allontanino sempre di più le intenzioni del suo autore da quelle di Marx e, riproponendo una problematica commistio-

---

47 M. Stirner, *Der Einzige*, citato in M. Adler, *Wegweiser*, cit., p. 199.

ne del punto di vista del socialismo scientifico e di quello astrattamente umanista, riafferma in conclusione del suo scritto che, nonostante le critiche che giustamente possono esserle mosse, la grandezza e la fecondità della teoria di Stirner mantengono intatto il loro valore, soprattutto in una situazione in cui «noi non siamo abbastanza liberi perché il suo pensiero non ci ponga ancora compiti»<sup>48</sup>.

#### 4. LA RIELABORAZIONE DELL'EREDITÀ HEGELIANA NEL CONGIUNGIMENTO TRA CONCEZIONE MATERIALISTICA E CONCEZIONE DIALETTICA DELLA STORIA

Dopo questa fondamentale digressione si deve ritornare al percorso storico che si stava delineando, mettendo in chiaro come anche Adler riconosca che il pensatore alla cui filosofia Marx ha attinto in maniera più ingente è stato senza dubbio Hegel. In relazione alla filosofia di quest'ultimo bisogna cogliere il sicuro progresso che essa rappresenta nei confronti delle altre filosofie idealiste<sup>49</sup>, nel momento in cui si dirige all'inclusione dell'esperienza nel pensiero più che alla mera speculazione su di essa, ossia nel momento in cui assume quella dialettica del pensiero e dell'essere e individua un processo immanente che si muove solo in base alle proprie forze e che non ha bisogno quindi di alcuna posizione di fini o del riconoscimento di un ente supremo che a esso soprintenda. Hegel aveva potuto così interpretare il suo pensiero come un vero monismo, al

---

48 M. Adler, *Wegweiser*, cit., p. 199. Molto significativa per comprendere la posizione di Adler nei confronti di Stirner è poi una frase che Alfred Pfabigan cita dalla già ricordata sintesi del contenuto dell'*Ideologia tedesca* che è stata rinvenuta nel *Nachlass* del filosofo austriaco. Adler scrive che «l'intera concezione della storia di Stirner è costruita secondo lo schema della natura umana. Essa è un brillante esempio della concezione della storia della filosofia tedesca», aggiungendo poi al margine della pagina: «Essa è infatti filosofia della storia- non scienza della storia». Pfabigan può commentare di conseguenza che «questa è senza dubbio una notazione sbalorditiva per qualcuno che per tutta la sua vita ha proclamato l'unità di socialismo e scienza. Il teorico della società, nella misura in cui agisce da filosofo viene dichiarato libero dall'obbligo della conoscenza della società, sulla quale si esprime- in definitiva [gli viene conferito] un permesso alla speculazione» (A. Pfabigan, *Max Adler*, cit., p. 20).

49 Il progresso rappresentato dalla filosofia hegeliana deve essere sottolineato, secondo Adler, soprattutto nei confronti della filosofia di Schelling; per quanto riguarda Kant e Fichte, in relazione a quanto si è finora affermato, il progresso va segnalato in maggior modo in relazione all'interpretazione che della loro filosofia, in primo luogo dallo stesso Hegel, è stata fornita, e con la quale Marx si è confrontato, e non certo del reale significato che queste autentiche anticipazioni del marxismo possedevano.

contrario di quello kantiano che gli sembrava perpetuare un irriducibile dualismo nella distinzione del fenomeno e della cosa in sé; egli pertanto interpretava a torto la “cosa in sé”, di cui Kant aveva parlato, non come un ausilio critico per tenere sempre a mente che gli oggetti non possono essere nulla senza l'intervento delle forme del pensiero- un ausilio che deve essere inteso «come liberazione dall'incubo di un inconoscibile “interno della natura”»<sup>50</sup>-, quindi, usando il lessico neokantiano, come un concetto-limite, bensì come un'incompletezza che necessitava di essere immediatamente superata. Allo stesso modo la filosofia di Fichte appariva a Hegel come esplicitazione di un agire necessario, la cui conformità morale a fini non può essere rinvenuta nel pensiero. Sulla scorta dell'adozione di tali interpretazioni, appare con chiarezza, secondo Adler, perché il marxismo scientificamente inteso si sia sempre richiamato a Hegel, mentre la sua controparte teleologica abbia guardato, a suo giudizio non sempre a ragione, nella direzione di Fichte<sup>51</sup>.

La dottrina hegeliana, che, tramite la dialettica, riunisce in un unico processo l'uomo e la natura, rappresenta un punto di vista fondamentale che ha trovato modo di esprimersi con la medesima forza solo nelle rivoluzionarie teorie di Charles Darwin. In tali concezioni l'uomo è senza dubbio sottoposto alle leggi che ne determinano la natura ma è, nello stesso tempo, l'osservatore di tali leggi che, lasciandosi trasportare da esse tramite la sua sottomissione cosciente, ne diviene, per ciò stesso, il guidatore; «così, scrive Adler, *egli* era il punto, che Archimede aveva cercato, a partire dal quale il mondo doveva essere mosso, il punto, nel quale la connessione legale [*Gesetzgebundenheit*] si tocca con la *conoscenza* di essa, attraverso la quale essa sarebbe in grado di trapassare

---

50 M. Adler, *Marx*, cit., p. 13.

51 Un autore che si è andato gradualmente avvicinando a un socialismo ispirato da Fichte, oltre che naturalmente, e in prima istanza da Kant, è stato Hermann Cohen, del quale Adler riporta la frase secondo la quale, « nel periodo del *Vormärz*, forse nulla ha contribuito così tanto a rendere disprezzabile la filosofia che la parola d'ordine [*Wort*] hegeliana della reazione: il reale è razionale e il razionale è reale» (H. Cohen, *Einleitung mit kritischem Nachtrag* zu F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus*, citato in M. Adler, *Engels als Denker. Zum 100. Geburtstag Friedrich Engels*, Verlagsgenossenschaft “Freiheit”, Berlin 1920, poi ripubblicato in *Marx und Engels als Denker*, cit., p. 159). Secondo Adler però, chi afferma una cosa del genere si è limitato a considerare la filosofia hegeliana come un conferimento della razionalità all'esistente e non ha compreso come, in una filosofia nella quale risuona con ineguagliato vigore l'inestricabile unità del pensare e dell'agire, realtà e razionalità sono nozioni identiche, tali che la realtà perderebbe il suo carattere appena smettesse di essere razionale.



nella libertà»<sup>52</sup>. Questa concezione del reale, che si muove secondo le proprie leggi e della quale fanno parte anche tutti i processi umani, può essere, una volta spogliata da quelle indubitabili caratteristiche metafisiche che presentava nel pensiero di Hegel, l'unico possibile punto di partenza anche per Marx, che pertanto, è necessario osservare, si differenzia dai primi teorici del socialismo proprio perché, in stretta connessione con la filosofia classica tedesca, ha visto nella ricerca teoretica, e non in quella pratico-politica, il punto d'avvio per il rivoluzionamento del mondo a lui contemporaneo. Ed è in questo senso che Adler può affermare che la critica dell'economia politica presente nelle opere di Marx non sarebbe potuta esistere se egli prima non avesse delineato i propri principi teoretico-metodologici, e che di conseguenza ciò che, ad esempio, si esprime nelle pagine del *Capitale* non può essere altro che l'applicazione pratica di tali principi. L'individuo di cui parla Marx è nel medesimo momento il centro da cui si diparte una volontà e il punto in cui convergono le condizioni politiche, giuridiche e, soprattutto, economiche, che tale volontà determinano; l'essenza di questo individuo non va più pertanto ritrovata nell'astratto concetto antropologico feurbachiano<sup>53</sup>, ma nel suo essere in-

---

52 M. Adler, *Marx*, cit., p. 23.

53 Feuerbach rappresenta, a giudizio di Adler, uno dei primi pensatori che abbiano rilevato l'importanza dell'*a priori* sociale, per quanto questa presa di posizione, espressa tra l'altro dalla frase che il filosofo austriaco porrà sul frontespizio di *Das Rätsel der Gesellschaft* ("il pensiero è un fare generale e comune- nel pensiero io sono tutti gli uomini"), sia discussa solo nella dissertazione *De ratione una universalis infinita* e vada a costituire, nelle opere successive, solo un indiscusso punto di partenza per la critica positivista della religione. In chiave marxista, afferma Adler, va quindi riconosciuto a Feuerbach principalmente il merito di aver purificato l'esistenza umana dalle ubbie metafisiche relative alla religione, inquadrando, alla luce del suo sensualismo antropologico, in ambito psico-sociale. Il merito principale del sensualismo feurbachiano è quello d'aver conferito di nuovo importanza, dopo l'assolutezza dell'idealismo hegeliano, al dato concreto dell'intuizione, senza trincerarsi tuttavia in un empirismo volgare, ma anzi mettendo in chiaro come ogni dato intuitivo debba essere inquadrato alla luce di un'attività umana di pensiero che ne rappresenta la controparte integrante per la realizzazione della totalità di pensiero ed essere. Nonostante questo, dice Adler, l'immaturità di essa si constata nel fatto che Feuerbach non è mai riuscito a emanciparsi da una visione teoretica, e quindi astratta, dell'attività spirituale degli uomini, non trovando un punto di contatto con quella valutazione della vita pratica che Marx, pur riconoscendo gli indiscutibili meriti della sua filosofia, gli oppone. La consapevolezza di questa mancanza, dice Adler, è ciò che ha condotto Feuerbach a rivolgersi sistematicamente, ma sempre in maniera astratta, alla sensibilità, motivo per il quale la sua filosofia è stata spesso, anche se a torto, interpretata come un materialismo. La messa in luce dell'importanza sociale dei rapporti di produzione costituisce il complemento

quadrato nei concreti processi di un essere fin da principio socializzato. Il punto di contatto principale tra le dottrine di Marx e di Hegel va certamente rinvenuto in quella fondamentale visione dialettica che, secondo Adler, deve essere indicata come il nucleo vitale delle moderne concezioni socialiste. La dialettica hegeliana può però essere descritta come una teoria della conoscenza solamente se si fa attenzione a distinguerla, alla luce delle sue pretese ontologiche, dalla teoria della conoscenza kantiana e dal suo statuto logico-trascendentale. In Hegel non c'è pertanto un pensiero in generale che si rappresenta un oggetto che problematicamente sta al suo esterno, bensì c'è un pensiero dialettico che, nel suo stesso movimento, pone in essere gli oggetti pensati e li fa reagire uno sull'altro per il raggiungimento di unità sempre più elevate. Il pensiero dialettico che crea ontologicamente è pertanto infinito, nel senso che si delimita da sé, ponendo a sé stesso i propri oggetti, invece di trovare, come avviene nel pensiero logico, un confine postogli dall'oggetto esterno. Hegel, con il nome di dialettica, si trova però a indicare, in questo modo, due cose decisamente diverse che devono essere distinte, se si vuole avere una più chiara comprensione del suo pensiero. In primo luogo egli indica con tale termine un modo di pensare che agisce mediante il contrasto dei pensieri, quindi un metodo, e in secondo luogo un modo di essere che indica un contrasto reale tra le cose, che costituisce l'essenza stessa di esse e può essere indicato come una metafisica. Secondo Adler bisogna indicare come dialettica solamente il metodo, mentre per la concezione metafisica è più adatto il nome di "antagonismo". L'intervento della dialettica hegeliana intesa come metodo ha fatto sì, in primo luogo, che la logica sperimentasse, per quanto non sempre consapevolmente, un fondamentale allargamento della propria capacità di penetrare fino alla determinazione della natura stessa dei concetti e dei giudizi. Questo intervento ha reso possibile infatti che la sua limitatezza intrinseca trovasse modo di venire interpolata, senza che ciò implicasse un suo snaturamento. Troppo spesso infatti, dice Adler, si è rischiato

---

necessario che Marx appronta per la ancora immatura dottrina feuerbachiana dell'*a priori* sociale, in quanto questi rapporti «determinano tanto il contenuto quanto la forma del loro [degli uomini] modo di influire sulla materia storica, in breve, l'«essenza degli uomini»» (M. Adler, *Wegweiser*, cit., p. 172). Bisogna riconoscere tuttavia l'importanza di Feuerbach nell'aver svilto il feticismo celeste allo stesso modo in cui Marx svilirà quello terrestre, in un quadro in cui «il crepuscolo degli dei nel cielo aveva solo introdotto il crepuscolo degli dei sulla terra, il crepuscolo che precede l'inizio di una nuova radiosa giornata dell'umanità» (*ibidem*).

che andasse perduto l'antico principio secondo il quale la logica deve rappresentare solo un canone del pensiero, non essendo essa affatto interessata al corso reale di esso, e secondo il quale di conseguenza le sue leggi non possono avere nulla in comune con le leggi naturali. La logica, deve essere riaffermato, si disinteressa del fine del pensiero, ossia della determinatezza dei suoi contenuti, per quanto sia la norma che soprintende al dispiegamento del reale processo di esso per mezzo dell'esternazione di giudizi particolari. Ma già a partire da questa esternazione si rende chiaro il fatto che nel parlare non riesce ad essere espresso tutto il complesso di ciò che era presente nel pensiero, e che conseguentemente sempre risorge la necessità di frammentare questo complesso, ordinandolo in giudizi distinti; e, in questo modo, nella logica che agisce tramite giudizi, «appare in successione ciò che era contemporaneo, appare in diversi luoghi del giudizio ciò che era riunito, appare contrapposto ed escludentesi ciò che certamente era un'unità»<sup>54</sup>. L'idea che la logica potesse estendere le sue leggi fino a farle diventare leggi dell'intero processo del pensiero, è così potuta sorgere solo quando le si è attribuita una facoltà che non può appartenere, ossia quella che, dal punto di vista del suo contenuto critico-gnoseologico, si dovrebbe occupare delle forme del pensiero come condizioni della realizzazione di ogni esperienza e, dal punto di vista del suo contenuto psicologico, spiegherebbe perché la costruzione concettuale si dipani mediante giudizi e conclusioni. Tra la logica e i contenuti del pensiero deve esserci invece una specie di doppio rimando, che determina la reciproca incompletezza e in virtù del quale la prima cerca, a livello linguistico, un completamento nei secondi, mentre i secondi si sottopongono all'istanza di controllo della prima; ma il corso del pensiero, in ragione di ciò, ossia in ragione del fatto che esso può essere sottoposto anche a un esame psicologico e critico-gnoseologico, si dimostra essere qualcosa di essenzialmente alogico, che ha quindi bisogno della logica solamente nel caso in cui voglia provare la sua correttezza formale. Dal fatto però che la prova di questa correttezza formale non è assolutamente un elemento necessario per pensare deriva, dice Adler, il fatto che, se si sono potuti produrre oggetti senza che si conoscessero le leggi della meccanica, solamente perché queste leggi, seppure inconsciamente, venivano seguite, viceversa al pensiero logico non deve essere riconosciuto alcun primato o alcuna necessità, ed esso deve caratterizzarsi come un punto di vista possibile in mezzo agli altri.

---

54 M. Adler, *Marxistische Probleme*, cit., p. 26.

La visione dialettica dell'infinito si oppone, in questo modo, in Hegel, a quella del finito logico, il flusso del pensiero viene reso oggetto e la coincidenza di concetto e contenuto del giudizio nell'unità del processo di pensiero, per quanto linguisticamente inesprimibile, viene resa chiara alla coscienza; e la dialettica, seguendo quanto Hegel stesso dice nella *Enzyklopädie* non è quindi altro che «l'autosuperamento [*die eigene Sichaufheben*] di tali determinazioni finite e il loro passare nel loro opposto»<sup>55</sup>. Ciò non vuol significare, a giudizio di Adler, che Hegel non riconosca il valore della logica come apportatrice di precisione nei concetti, ma semplicemente che egli ritiene che, partendo la logica e la dialettica da punti di vista differenti, la prima venga semplicemente superata dalla seconda nel senso che, in ragione del significato più propriamente hegeliano che ha la parola *Aufhebung*, viene negata per essere riformulata e riposizionata a un livello superiore. Questo processo di superamento non avviene arbitrariamente, poiché è proprio nella natura di ogni finito quella di passare nel proprio opposto, dimostrando in questo modo la grande unità del pensiero che, mentre pone una determinazione, non può non pensare contemporaneamente quella che è la sua negazione e che, tra le altre cose, la determina.

Nell'unità dell'infinito anche concetti e giudizi trovano il loro posto sovrapponendo le loro funzioni, di modo che il giudizio non è più un mero coordinamento di concetti e il concetto non è più una semplice determinazione generale derivata da un'astrazione, «bensì al contrario il concetto è possibile solo come una parte del giudizio e il giudizio stesso come un'appercezione vivente di un complesso d'esperienza, che viene semplicemente distinto [*auseinandergelegt*] in giudizi»<sup>56</sup>. L'elemento principale della dialettica è rappresentato pertanto dal pensiero, considerato prima di qualunque espressione linguistica che lo porti ad attualità e quindi lo esponga ai contrasti e ai paradossi, un pensiero che non può essere partecipato, ma che esorta gli individui affinché lo pensino e lo comprendano; ed è questo, dice Adler, il senso della frase di Engels, per la quale «la dialettica vuole essere appresa»<sup>57</sup>. Il principio di tale dialettica è pertanto la totalità a cui mira un costante progresso che agisce

---

55 G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, citato in M. Adler, *Marxistische Probleme*, cit., p. 28.

56 M. Adler, *Marxistische Probleme*, cit., p. 31.

57 *Ivi*, p. 32.

tramite posizione e negazione, e nel quale quest'ultima, lungi dall'indicare un puro nulla, è la negazione determinata che determina il suo opposto; «il contrasto [*Widerspruch*] hegeliano- scrive Adler- non è così né mera contraddizione [*Kontradiktion*], né qualcosa come sostenere l'essere contemporaneo di determinazioni reciprocamente escludentisi, cioè che qualcosa che è allo stesso tempo non è- ciò sarebbe controsenso [*Widersinn*] e non contrasto [*Widerspruch*]»<sup>58</sup>. L'opposizione hegeliana, nella dialettica come metodo, avviene tutta all'interno del pensiero e pertanto non giunge, ad esempio, a sostenere il paradosso che la linea retta sarebbe allo stesso tempo curva ma, solamente all'assunzione che il pensiero di una linea retta non è possibile se non lo si distingue da quello di una linea curva. Il movimento ininterrotto del pensiero, che è trascinato dal principio di identità e che passa per ogni testa facendo valere inconsciamente i suoi effetti, non è così né qualcosa di arbitrario, né qualcosa di mistico, ma, poiché la sua totalità, come si è avuto modo di vedere, non può essere concettualmente compresa, esso può arricchirsi solamente tramite una continua autoriflessione sui contrasti che per sua natura la attraversano. È solo da un tale punto di vista, che considera l'attività del pensiero e non le sue realtà, che riguardano invece la dialettica come antagonismo, che la dialettica può valere come metodo ed essere feconda anche per le dottrine di Marx e di Engels; questo si evince in maniera ancora più chiara quando si ricorda la frase del secondo, in ragione della quale, a fronte della necessità di abbandonare tutti i procedimenti speculativi della filosofia, devono giudicarsi degne di essere prese in considerazione, in virtù appunto del loro significato metodologico, unicamente la logica e la dialettica.

Certamente, afferma Adler, da un certo punto di vista, l'identità di pensiero ed essere, che Marx ed Engels presuppongono quando parlano dello spirituale come semplice riflesso del materiale, potrebbe ancora far credere che essi giungano in qualche modo alla considerazione di un reale antagonismo all'interno dei rapporti sociali, come se la contrapposizione delle classi per il predominio nella società non facesse altro che riproporre nei fatti il medesimo principio dialettico. Ma, se soprattutto Engels non può sfuggire completamente all'accusa di essersi di nuovo trovato invischiato in una metafisica materialista, in Marx il principio dialettico dei processi del pensiero non si confonde mai con quello antagonistico-reale che presiede al movimento della natura e della società

---

58 *Ivi*, p. 34.

e che, come si è detto, deve essere rinvenuto come un dato di fatto dell'esperienza concreta e non ha nulla a che fare con una necessità che già nel pensiero si manifesta. La dialettica, si deve inoltre aggiungere, rappresenta in questo modo per Marx certamente un presupposto di qualsiasi discorso scientifico, ma non un semplice pregiudizio che inficerebbe l'avalutatività della scienza; l'indiscutibile principio in base al quale la scienza deve essere senza presupposti, dice Adler, non vuole infatti indicare altro che la convinzione che essa debba rifiutare ogni presupposto che non sia quello metodico che le conferisce l'oggettività<sup>59</sup>. Ciò nonostante Marx è stato, per quanto possibile e in opposizione alle sue stesse affermazioni, totalmente assimilato a Hegel, e per la sua dottrina si è potuto parlare tanto di concezione dialettica della storia quanto di concezione materialistica, non ponendo attenzione alla circostanza per la quale, se dialettica è anche la concezione hegeliana, materialistica viceversa è solo quella marxiana che si occupa dei rapporti economici; e non ci si è accorti, di conseguenza, di come sia proprio la concezione materialistica della storia ciò che consente il passaggio da una mera concezione metodologica al reale della relazione sociale che, mossa dalle dinamiche della lotta di classe, pone in atto un vero e proprio antagonismo, un antagonismo per il quale tuttavia la dialettica predispone solamente le griglie comprensive. La concezione materialistica della storia rappresenta così la parte fondamentale della conoscenza scientifica della reale legalità sociale, «presso la quale tuttavia la dialettica rende in maniera assolutamente imprescindibile il servizio di levatrice»<sup>60</sup>. Fatte queste dovute precisazioni, non si può ignorare come l'importanza del metodo dialettico hegeliano appaia in tutta la sua evidenza nelle analisi economiche di Marx, ad esempio quando egli spiega che «*il criterio del valore*, per mezzo del quale i processi economici in generale

---

59 Marx, il quale fa valere praticamente il metodo della dialettica hegeliana nel *Capitale* e nelle altre opere di teoria economica che lo precedono e lo preparano, non si è mai viceversa dedicato all'esposizione puntuale di tale dialettica, come ha fatto invece Engels nell'*Antidühring*, nel *Ludwig Feuerbach* e nell'opera che è stata poi identificata come *Dialettica della natura*. Non è un caso quindi che Adler, nei suoi scritti riguardanti il rapporto tra la filosofia di Hegel e il marxismo, citi con insistenza la pagina engelsiana e si limiti, per quanto riguarda gli scritti di Marx, a qualche citazione del breve confronto che in *Miseria della filosofia* quest'ultimo mette in atto tra il pensiero di Hegel e quello Proudhon.

60 M. Adler, *Marxistische Probleme*, cit., p. 42.

possono essere riportati in primo luogo nella forma della relazione di equivalenza, si sviluppa solo dall'affermazione del valore d'uso nella sua contraddittoria (*gegensätzliche*) funzione di essere per il possessore contemporaneamente non valore d'uso, ma valore di scambio, dall'affermazione della concreta attività lavorativa come allo stesso tempo espressione contraddittoria di un lavoro astrattamente umano, dell'attività privata come allo stesso tempo forma contraddittoria della produzione sociale»<sup>61</sup>; mediante questo metodo Marx riesce pertanto a mettere in chiaro come la supposta univocità di un dato concreto nasconda in sé una molteplicità che solo le forme astratte del pensiero permettono di portare alla luce. Ma questo, dice Adler, è solo un primo passo, poiché il significato epocale che esso riveste è quello di aver messo in chiaro uno dei concetti principali della scienza moderna, quello dello sviluppo, che solo un secolo condizionato da teorie biologiste, come ad esempio quelle darwiniane, aveva potuto ricondurre a una descrizione radicalmente naturalista, non prestando attenzione agli unici due elementi che devono al contrario essere riconosciuti come a esso inerenti: il pensiero di un movimento che procede a partire da una propria legalità e la determinazione della direzione di questo movimento verso uno scopo. Questo tipo di movimento non può essere confuso con un movimento di discendenza o di cambiamento storico, e deve pertanto essere colto, invece che come inanimata successione (*Aufeinanderfolgen*), come metamorfosi (*Auseinanderwerden*) che si muove a partire dalle proprie forze. Il carattere di movimento del pensiero struttura i propri elementi in complessi sempre più perfetti e, allo stesso tempo, più differenziati e rende chiaro come lo sviluppo non possa essere inteso in altro modo che come l'imposizione del processo dialettico di pensiero sugli oggetti del pensiero stesso; qui viene in questione lo scopo del movimento di cui più sopra si è parlato, poiché quanto si sta dicendo implica, secondo Adler, che l'idea dello sviluppo, a un certo punto della storia dello spirito, si manifesti come un obbligo a cogliere, a partire dal percorso del pensiero verso la sua unità interna, l'unità dei processi esterni di sviluppo. Solo così, e in connessione con la concezione materialistica della storia, la dialettica può acquisire un significato per la realtà sociale e ogni suo possibile significato metafisico deve venire messo da parte. E qui non interessa, dice Adler per difendersi da alcune prevedibili obiezioni, sapere

---

61 *Ibidem.*

se il significato della legge di sviluppo che si è descritto si sia presentato in piena coscienza anche a Marx e a Engels, ma interessa unicamente il fatto che i due autori, nella loro attività scientifica, si siano *nei fatti* serviti di una tale legge.

In ragione di ciò si è dovuto conferire un carattere metodologico anche a una delle concezioni più importanti espresse da Hegel nella *Scienza della logica*, quella cioè del mutarsi della quantità in qualità, in relazione al quale si è potuto da più parti sostenere che esso presupporrebbe un salto non inquadabile nel rigido corso della causalità naturale (*natura non facit saltus*). Chi si esprime in questo modo dimostra di non aver affatto compreso la differenza che sussiste tra la quantità e la qualità, poiché non tiene a mente il fatto che nella dialettica si tratta unicamente di ricondurre, sia per la natura che per la storia, la discontinuità nell'ambito qualitativo, per la quale, ad esempio, non vi è nel mondo reale alcun tipo di relazione tra il rosso e qualunque sfumatura di arancione che da esso *sembra* originarsi, al *Kontinuum* quantitativo di spazio e tempo, che fonda l'unità dello spettro. La continuità, in questo modo, si presenta unicamente come un'intuizione che si distingue da qualsiasi pensiero concettuale, poiché quest'ultimo è in grado di instaurare solamente una continuità di parti discontinue, cosa della quale può accorgersi facilmente chi consideri il paradosso zenoniano della freccia. La continuità pertanto è solo un'intuizione di spazio e di tempo, nella misura in cui i fenomeni vengono inseriti in una serie spaziale e temporale, e ciò non può essere compreso da chi invece ritiene che continuità significhi, ad esempio, che tra due momenti ne vada sempre inserito un terzo per evitare l'insorgenza di una frattura; pur immaginando una continua interpolazione, il tessuto spaziale e temporale continuerebbe infatti a essere parcellizzato in modo puntiforme e non si stabilirebbe certamente quell'unità intuitiva che, più che fondare spazio e tempo, è essa stessa spazio e tempo. Così diviene chiaro che, mentre nella realtà domina la *Sprunghaftigkeit*, nell'esperienza abbiamo il pensiero della continuità attraverso quelle forme di spazio e tempo, mediante le quali quest'esperienza unicamente è possibile. Poiché però questa assunzione di chiaro significato kantiano non è stata coscientemente accettata dalla scienza sociale marxiana, ne è derivato necessariamente che il suo concetto di sviluppo non ha potuto avere lo stesso significato di quella continuità formale, che rappresenterebbe per tale scienza un'essenziale integrazione filosofica; la scienza marxiana viceversa, riferendosi esclusivamente al lato concreto dell'esperienza, può individuare come



continuità solo un incessante distinguersi di un “nuovo” dal “vecchio”, ossia quella che può essere chiamata una “continua discontinuità”. Così diviene chiaro il significato di quel carattere rivoluzionario che Marx ed Engels hanno sempre attribuito alla loro dottrina, in virtù della quale «ogni sviluppo è sempre un rovesciamento, un abbandono dei vecchi binari, una ricostruzione dell'esistente [*des Daseins*]»<sup>62</sup>; si comprende infatti, alla luce di quanto si è detto, come non vi possa essere una troppo netta opposizione tra l'evoluzione e la rivoluzione, in quanto i due concetti rimandano solo a un diverso modo di prendere praticamente posizione nei confronti dello sviluppo storico e, quindi, di interpretarlo. Il concetto di “rivoluzione”, che si rivolge quindi all'emergere di un elemento qualitativamente nuovo, si trova in questo modo a essere il contrario solamente di quello di “riforma”, per quanto anche quest'ultimo sia solo un modo d'essere dell'evoluzione.

La dialettica, si può quindi affermare, non riesce a manifestare in pieno le proprie caratteristiche al di fuori di una trattazione filosofica, ma, ciò nondimeno, pur ridotta a mera metodologia scientifica, ha consentito al marxismo di risolvere quello che, afferma Adler, può essere individuato come il grande mistero della vita sociale. Alla luce di quanto si è detto, si può infatti considerare che, allo stesso modo in cui si connettono quantità e qualità, anche causa ed effetto non possono essere descritti come due elementi che rimarrebbero radicalmente separati uno dall'altro, poiché, in ogni evento, l'effetto presente nell'esperienza attuale deve essere visto in relazione con la causa che l'ha generato, così come questa causa può essere tale solo in virtù dell'esistenza dell'effetto; di modo che, si può affermare, l'effetto vive nel pensiero della causa come la causa vive realmente nell'effetto e, ad esempio, se si prende in considerazione una pietra posta di fronte al fuoco, non ci si può più limitare all'osservazione di come il fuoco scaldi la pietra, ma si deve anche comprendere come la pietra determini la quantità di calore che è in grado di assumere. Ma se, a questo punto, questa nuova acquisizione viene estesa al punto di vista sociale, si può comprendere in maniera ancora più chiara come anche l'uomo non sia, allo stesso tempo, né portatore di una libertà assoluta, né un essere meramente determinato da fattori esterni, ma sia un'essenza che contemporaneamente pone e soffre ciò che è stato già posto, cioè un'essenza «sulla quale si può agire solamente mentre essa stessa

---

62 *Ivi*, p. 56.

agisce»<sup>63</sup>. Il metodo della dialettica, a questo punto, si manifesta in Marx non solamente come un pensiero che va oltre le sue determinazioni, ma anche come un pensiero che va oltre sé stesso verso l'azione, costituendo la base per una reale politica scientifica. A fronte di questo saldarsi tra la teoria e la prassi, che si congiunge alla rilevazione dell'analogia tra la concezione dialettica e quella materialistica e che sbocca in una dottrina che permette di poter prevedere con sicurezza l'estinzione dello stato e la vittoria del proletariato, la storia, afferma Adler, si manifesta in definitiva intrisa di un senso particolare e la *Parteilosigkeit* della scienza diviene un qualcosa che può essere predicato esclusivamente dagli scienziati borghesi, sebbene lo stretto legame con una lotta ideale, che il marxismo condivide con la teoria copernicana ai suoi albori o con il darwinismo, non implichi nella maniera più assoluta una relativizzazione della puntualità del dato scientifico. E di conseguenza Engels, in una frase divenuta famosa, ha potuto affermare che la dialettica può rappresentare per lo scienziato sociale non solamente il suo migliore strumento di lavoro, ma anche la sua arma più potente.

## 5. CONFRONTO CRITICO CON IL MATERIALISMO DIALETTICO DI PLECHANOV

Dopo avere così determinato l'unico significato che la dialettica hegeliana può assumere nell'ambito del marxismo, Adler trova il modo di descrivere in maniera più puntuale i risultati raggiunti, criticando quell'interpretazione materialistico-metafisica che, per primo e in maniera più puntuale, a tale dialettica era stata conferita da Georgij Valentinovič Plechanov, il quale, nel suo libro *Osnovnye voprosy marksizma*<sup>64</sup>, parla di un Marx che riprende e sviluppa il materialismo di Feuerbach, rendendolo la parte fondamentale della propria filosofia. Pur rimandando, per una maggior completezza, a quanto si è già avuto modo di dire sul rapporto che lega Marx a Feuerbach, si deve comunque avere chiaro fin da principio che il problema fondamentale del materialismo filosofico è quello di essere costretto, se non vuole riproporre stancamente il vec-

---

63 *Ivi*, p. 58.

64 *Izd. kn. magazina "Naša žizn"*, S. Peterburg 1908 (trad. it. di A. D'Ambrosio, *Le questioni fondamentali del marxismo*, Istituto Editoriale Italiano, Milano 1946). La parte a cui Adler si riferisce in maniera particolare è l'ultimo saggio che, nell'edizione italiana, ha per titolo *Dialettica e logica* (pp. 143-59).

chioso modello del dualismo tra corpo e spirito, a ricondurre anche il momento spirituale a una mera qualità che scaturisce dalla materia, con il pericolo di declassare questa qualità al rango di una contingenza decisamente trascurabile e di rendere di conseguenza la filosofia una dottrina antiumanista. Quello che Adler vuole invece riaffermare, in questo caso nei confronti dell'ingenua lettura plechanoviana, è che Marx, filosoficamente parlando, si ferma al massimo ai limiti di una concezione positivista, che non ha nulla a che fare con le pretese ontologico-metafisiche del materialismo e che trova nella teoria critica della conoscenza il suo completamento umanistico. Plechanov al contrario, sempre sulla scorta della dottrina feuerbachiana e, bisogna dire, anche con l'appoggio di molte dichiarazioni degli stessi Marx ed Engels, ha creduto, non unico tra i marxisti, di poter ricorrere, per fare luce sulla identità di materia e spirito, all'autorità di un pensatore come Spinoza, interpretando il suo panteismo come un materialismo al quale era stata aggiunta una facilmente eliminabile appendice teologica. Ma questa supposta convergenza di vedute tra materialismo e spinozismo si scontra con la dottrina, espressa da quest'ultimo, «del più perfetto e assoluto *parallelismo* del fisico e dello psichico»<sup>65</sup>, in virtù della quale tra i due non c'è né relazione causale, né qualunque tipo d'influenza, bensì un'assoluta indipendenza reciproca che deriva dal fatto che pensiero ed essere sono solamente attributi di una stessa sostanza che si limitano ad esprimerla in maniera diversa. Ma un materialismo che rifiuti un legame causale o funzionale tra il corpo e lo spirito non può esistere, né può esistere un materialismo che guardi a un'armonia prestabilita tra i soli due attributi della sostanza che possiamo cogliere; mentre, se al contrario si indicano pensiero ed essere come due modi di espressione della nostra concezione della sostanza e non come attributi, ci si ritrova nella filosofia trascendentale di Kant. Tutto ciò, sebbene non escluda certamente che Spinoza possa rappresentare un valido sostegno per il marxismo nella determinazione di un positivismo deterministico, pone fuori questione qualunque utilizzabilità delle sue dottrine filosofiche. Sebbene quindi, tanto Marx quanto Plechanov, mettano da parte il singolo come *soggetto* conoscente, solo per il secondo ciò si manifesta come problema, poiché non può sperare in nessuna integrazione filosofica che venga a riscattare l'antiumanismo della sua concezione materialista.

Tuttavia, come si è detto, il punto di attrito principale tra la dottrina

---

65 M. Adler, *Marxistische Probleme*, cit., p. 70.

marxiana e l'interpretazione che ne dà Plechanov si ha, a giudizio di Adler, nei riguardi della funzione che per i due autori deve essere attribuita alla dialettica. Plechanov, che, a partire dai suoi principi, fa risalire l'intero processo dialettico alla materia, spiegando con il suo movimento ciò che Hegel aveva attribuito metafisicamente all'esplicarsi dello Spirito Assoluto, giunge a null'altro che a una nuova, dannosa assolutizzazione del metodo. Secondo la sua opinione, nel movimento originario (*Urbewegung*) della materia, che egli descrive come «fondamento [Urgrund] di tutto l'essere e di tutto l'accadere»<sup>66</sup>, e che rappresenta pertanto un vero e proprio ἀρχή metafisico, finisce per manifestarsi la dialettica stessa, che viene pertanto vista come una proprietà dell'essere; questo movimento originario, che di conseguenza va a costituire il processo del pensiero, è la consapevolezza che la realtà non può essere colta secondo le leggi logiche di identità, contraddizione e terzo escluso, bensì solamente mediante quella dialettica reale in virtù della quale una cosa, che per sua natura è movimento, nello stesso tempo è in un luogo e non vi è già più.

La visione di Plechanov soffre però, in primo luogo, del fatto di essere una pura ipotesi interpretativa che, ad esempio, non è stata condivisa da altri pensatori come Ostwald, che ha posto in luogo del movimento l'energia, o da Mach, che ha preferito parlare di un complesso degli elementi. Ma se pure fosse il movimento a rappresentare la parte fondamentale dell'essere, ciò non significherebbe affatto, afferma Adler, che questo movimento indichi qualcosa di essenzialmente contraddittorio; anzi, come ha spiegato Kant, il contrasto può nascere solo come disordine (*Verwirrung*) del nostro pensiero e appartiene al lato sensibile delle nostre facoltà, astraendo dalle quali, come si è detto nel precedente paragrafo, il movimento, lungi dall'essere sintetizzabile in parole e concetti, si riduce a mera intuizione. Il movimento presuppone quindi un dato ed è la forma secondo la quale questo dato è posto in movimento; nel *Kontinuum* spazio-temporale che esso rappresenta, i contrasti appaiono solamente quando si tenta una qualche comprensione concettuale e non sono pertanto contrasti reali, bensì solo contrasti interni alla posizione del soggetto. Per l'intuizione del movimento non c'è più il problema di un oggetto che nello stesso tempo è e non è in un luogo, «poiché essa è in movimento proprio come il movimento stesso e segue il suo oggetto senza lacune in ogni momento»<sup>67</sup>, cosa che non potrebbe

---

66 *Ivi*, p. 84.

67 *Ivi*, p. 88.

riuscire in un pensiero concettuale, il quale si occupa al contrario di porre in atto la differenziazione e la determinazione della molteplicità del dato. Solo nella discontinuità concettuale può così intervenire un contrasto. E, allo stesso modo, Plechanov sbaglia quando, per giustificare l'idea di un oggetto che è in un luogo e nello stesso momento non vi è già più, pretende di dividere infinitesimamente lo spazio, senza che in corrispondenza si ritrovi infinitesimamente diviso anche il tempo, e comunque, dice Adler, anche se questo suo modo di agire fosse corretto, Plechanov non potrebbe comprendere come ci si trovi di fronte, per quanto riguarda il pensiero infinitesimale, «a un semplice mezzo del comprendere, con il quale esso cerca di strutturare *concettualmente* il *Kontinuum* dell'intuizione»<sup>68</sup>; l'infinitesimamente piccolo, conducendo fino alle estreme possibilità del pensabile, è quindi un concetto-limite a cui sarebbe senza senso accordare un'intuizione. Si può dire quindi che il paradosso zenoniano della freccia, il cui movimento non sarebbe altro che la somma dei suoi momenti di stasi, è solo una costruzione concettuale alla quale deve sempre opporsi la realtà intuitiva.

Ma Plechanov, trovandosi in difficoltà, sviluppa anche un altro modo di intendere la dialettica della natura. Per ricondurre la dialettica a un procedimento che si sviluppa a partire dai contrasti reali, egli cerca di ancorarla al divenire (*Werden*), ossia al modo di essere proprio del processo reale di sviluppo, nella cui unitarietà contrastiva i vari momenti non sono logicamente determinabili. «La domanda sull'esistenza di un oggetto già sorto, cita Adler da Plechanov, si lascia rispondere determinatamente. Ma se una cosa si trova in primo luogo nel divenire ci sono spesso motivi per essere irresoluti nella risposta. Chi potrà determinare quando la caduta dei capelli porta alla comparsa di una testa calva?»<sup>69</sup>. Leggendo questa frase, dice Adler, costituisce fonte di stupore in primo luogo il fatto che un pensatore dialettico come Plechanov possa distinguere tra cose già sorte, che siano cioè già concluse in sé stesse senza essere sottoposte a un continuo mutamento, e situazioni particolari, per la cui determinazione la logica non può fornire alcuno strumento sufficiente. Ma il motivo di questa incongruenza, secondo Adler, deriva dal fatto che Plechanov non si accorge di come, nella sua teoria, in definitiva siano solo dei motivi pratici a venire in questione nella necessità

---

68 *Ivi*, p. 89.

69 G. V. Plechanov, *Grundprobleme des Marxismus*, citato in M. Adler, *Marxistische Probleme*, cit., p. 91.

di passare dalla concezione di un divenire alla constatazione del “divenuto” (*Gewordenes*), e cioè di come il vero problema che egli nei fatti si pone sia unicamente quello della definizione (*Definition*), o, meglio ancora, della mera denominazione (*Benennung*). Se difatti il problema di quando sopraggiunga la calvizie viene staccato dalla necessità pratica di ancorarlo a un concetto solido e viene risolto nella frammentarietà reale del cadere a uno a uno dei capelli, che può essere colta in unità tramite la forma dialettica del pensiero, il divenire trova una spiegazione sufficiente, senza che ci sia alcun bisogno di ricorrere a un procedere tramite contrasti. Con ciò Adler vuole ancora una volta mettere in chiaro come la dialettica per Marx si mostri essere una cosa decisamente diversa, oltre che opposta, rispetto a ciò che essa era per Hegel, ossia un vero e proprio *widerspruchsfreies Denken*.

Alla luce di quanto detto si vede come Plechanov, anche quando cerca di individuare dei contrasti reali all'interno del divenire, venga portato avanti dai suoi pregiudizi e ricada in un errore opposto, e pertanto complementare, rispetto a quello che aveva commesso parlando del movimento: come, infatti, la continuità intuitiva del movimento era da lui stata trattata come discontinuità, allo stesso modo il divenire, che è eminentemente discontinuo, è trattato adesso come se fosse continuo, cioè come se rifuggisse da ogni trattazione volta a individuarne un punto iniziale e uno finale. Certamente Plechanov non ha partecipato dell'opinione volgare secondo la quale la dialettica eliminerebbe la possibilità stessa che lo sviluppo reale avvenga mediante salti qualitativi ma, ciò nonostante, ha conferito a questi salti un carattere episodico e non ha di conseguenza compreso come la *Sprunghaftigkeit*, per quanto possa sostanziarsi anche in salti di piccolissimo momento, sia il carattere peculiare di essa. Plechanov non ha così sufficientemente compreso come nel processo reale della natura sia impossibile rinvenire mutamenti che siano solamente quantitativi, che possano cioè essere completamente inseriti in un *Kontinuum* come quello spazio-temporale, e ha di conseguenza ignorato il valore qualitativo di tali mutamenti che, al di là della loro grandezza, rappresentano immancabilmente una novità rispetto al momento che li ha preceduti; egli ha cioè ignorato che «le irregolarità, che ad esempio trasformano gradualmente una forma organica in un'altra, per quanto all'inizio del processo di adattamento possano essere ancora così piccole, sono tuttavia qualcosa di nuovo nell'organismo, a

partire dal quale ogni ulteriore sviluppo può procedere»<sup>70</sup>. Torna qui ovviamente in questione il principio hegeliano del mutarsi della quantità in qualità che mostra, senza ricorrere a nessuna armonia mistica, come i due tipi di mutamento si colleghino strettamente, di modo che ogni qualità appare determinabile quantitativamente e tutte le quantità sono inserite in un *Kontinuum*; ma esso mostra anche che, se si parte dal punto di vista della qualità, può essere messa in rilievo esclusivamente un'unione di parti discontinue e che, di conseguenza, quello del mutarsi della quantità in qualità è un procedimento che non può essere assolutamente percorso dal lato opposto<sup>71</sup>. Questo è invece ciò che ha tentato di fare Plechanov quando ha parlato dell'impossibilità di porre nel processo del divenire un punto iniziale e un punto finale; ma poiché egli non ha anche eliminato la *Sprunghaftigkeit* di tale processo, cosa che, a partire dai suoi presupposti, sarebbe stata necessaria, si è visto costretto a risolverlo in un mero processo additivo senza inizio, dal quale ha sperato che potesse miracolosamente nascere qualcosa. Se si deve spesso, nei fatti, constatare un'effettiva difficoltà nel determinare i punti iniziale e finale di un processo reale, essa, precisa Adler, è tuttavia solo una difficoltà pratica dovuta alla limitatezza dei mezzi di colui che vuole effettuare tale delimitazione; e, in virtù di ciò, diviene di nuovo chiaro come Plechanov si sia dovuto abbandonare a tali interpretazioni, poiché non ha saputo liberarsi dal pregiudizio di una dialettica che, invece di essere semplicemente un metodo di cui si serve l'intelletto, rappresenti la legge di movimento dell'essere e del pensiero che da esso scaturisce. La dinamicizzazione dei concetti e delle definizioni, che si manifesta quando si comprende il vero senso del divenire, è parallela alla dimostrazione del carattere dinamico dell'intuizione, mediante la quale si era colta la vera essenza del movimento, e entrambe queste acquisizioni, dice Adler, non fanno altro che dimostrare, ancora una volta, la necessità di una distinzione netta tra i compiti della logica e quelli della dialettica. Al contrario di quanto afferma Plechanov, che vede la logica come un semplice prodotto del procedimento dialettico-ontologico, bisogna

---

70 M. Adler, *Marxistische Probleme*, cit., p. 96.

71 Si noti qui come Adler esprima una tesi opposta a quella che era stata espressa da Engels nell'opera poi individuata come *Dialettica della natura* ma che, essendo stata pubblicata solo nel 1925, Adler non poteva ancora conoscere. Adler, come si è visto, aveva avuto tuttavia sempre la consapevolezza che la dottrina engelsiana si muovesse verso un materialismo per lui inaccettabile.

notare come esse siano invece due diversi modi di esplicitarsi dell'unità del pensiero, tali che il primo agisce tramite la frammentazione concettuale dell'esperienza, sostanziandosi in una discontinuità che il secondo intuitivamente tenta di ricompattare; così la dialettica svolge un'opera di correzione e integrazione del pensiero logico e, «poiché è soltanto questa forma d'intuizione che mette il pensiero in grado di seguire il continuo cambiamento e il continuo sviluppo che domina tutti gli ambiti della natura, il fisico non meno che l'organico e il sociale, da ciò segue naturalmente l'eminente significato della dialettica per il pensiero scientifico moderno»<sup>72</sup>. A questi due modi di pensare, e soprattutto al flusso dialettico del divenire, restano estranei quei processi di denominazione che praticamente, e in molti casi arbitrariamente, pongono dei punti iniziali e finali all'interno del divenire, e questo Plechanov ha dimostrato ancora una volta di non avere compreso quando ha invitato i suoi lettori a non sostituire l'essere con il divenire, dimostrando anche come gli fosse estranea la concezione secondo la quale, al di fuori di queste esigenze pratiche, essere e divenire debbano essere la stessa cosa. Plechanov vuole invece tenersi alle sue concezioni di partenza e individua pertanto una dialettica materialista che procede secondo contrasti, tanto nel pensiero quanto nell'essere; ma, dice Adler, quando egli individua la prova di questa dialettica reale nell'esistenza in un medesimo corpo di un polo positivo e di uno negativo, oppure nel fatto che un corpo possa essere descritto sia come un individuo che come un insieme di cellule, non si accorge come qui ci si trovi semplicemente di fronte a un *Gegensatz*, che è qualcosa di radicalmente diverso rispetto al fatto che un uomo, nello stesso momento, sia in un luogo e non vi sia, cosa che individuerrebbe viceversa un contrasto reale (*Widerspruch*). Partendo quindi da queste premesse, Plechanov, a maggior ragione, non può neanche riconoscere la differenza che intercorre tra il contrasto in sede logica e quello in sede dialettica, che Hegel ha anche denominato "negatività": nella dialettica esso significa semplicemente "pensare-nello-stesso-tempo" (*Zugleichdenken*) ciò che è logicamente determinato e il suo *Negativum* e quindi un compenetrarsi (*Sich-durchdringen*) di momenti opposti nell'unità del pensiero; nella logica indica invece l'esclusione dell'essere e insieme del non-essere dello stesso oggetto. Ed è solo quando la dialettica non mira, come invece avviene in Hegel, a delle pure astrazioni bensì, pur mantenendo il suo valore unicamente me-

---

72 *Ivi*, p. 100.



odologico, alla reale materia d'esperienza, che essa può divenire, come è avvenuto sulla pagina marxiana, un metodo scientifico e può ambire a essere caratterizzato, con tutte le limitazioni che le si sono attribuite, come una proprietà della natura<sup>73</sup>.

Il rigetto totale delle posizioni di Plechanov lascia intendere in definitiva come Adler interpreti in maniera decisamente kantiana il carattere della dialettica marxista. Il congiungersi della teoria e della prassi sottende la scoperta di un'unità del pensiero, che ordina i suoi contenuti secondo le categorie dello spazio e del tempo e che si oppone alla frammentarietà del mondo reale, rimanendo comunque l'unico modo per appropriarsi di tale frammentarietà, di modo che, per spiegare la dialettica dell'esistente, rimangono allo stesso tempo fondamentali tanto il metodo della filosofia trascendentale, quanto le descrizioni di quell'antagonismo dell'insocievole socievolezza che determina i contrasti reali tra

---

73 Per quanto i due autori partano da concezioni tra loro non conciliabili, non può sfuggire la vicinanza di questa interpretazione adleriana della dialettica con quanto Lucio Colletti, anch'egli sulla scorta della pagina kantiana, afferma ne *Il marxismo e Hegel*, Laterza, Bari 1969, e, in maniera ancora più chiara e sintetica, nello scritto del 1974 *Marxismo e dialettica*, nel quale egli toglie valore all'opposizione "per contraddizione" o "dialettica", in quanto residuo di un pensiero marcatamente metafisico, rinvenendo nella realtà unicamente quella che Kant individua come *Realrepugnantz*, ossia un'opposizione "senza contraddizione", ispirata appunto, invece che alle tre leggi engelsiane della dialettica, al "principio di non-contraddizione". Scrive Colletti: «Conflitti di forze in natura e nella realtà, come attrazione e repulsione nella fisica di Newton, lotte di tendenze contrapposte, contrasti di forze avverse, ecc., tutto ciò non solo non mina ma addirittura conferma il principio di (non-) contraddizione. Si tratta infatti di opposizioni che, proprio perché *reali*, sono "senza contraddizione" e nelle quali, quindi, la *contraddizione dialettica* non ha nulla da fare. I poli di queste opposizioni-ricordi Marx- "non possono mediarsi tra loro" né abbisognano di alcuna mediazione": "non hanno niente di comune l'uno con l'altro, non si richiedono l'un l'altro, non si integrano l'un l'altro". Sfatato è quindi, ancora una volta, il vecchio luogo comune metafisico (sebbene sia la metafisica che si porta sul groppone il movimento operaio) che, senza dialettica, non vi è lotta né movimento, ma solo l'inerzia e l'immobilità della morte» (in *Intervista politico-filosofica*, Laterza, Roma-Bari 1974, p. 76). Da non prendere in considerazione ovviamente, dal punto di vista della filosofia di Adler, è la conclusione dello scritto in cui Colletti restringe questa interpretazione di ispirazione dell'avolpiana al solo Marx scienziato, mettendo accanto ad esso un Marx filosofo che vede nel capitalismo e nei fenomeni, da esso veicolati, dell'alienazione e della reificazione, l'espressione di una vera e propria contraddizione dialettica, manifestatensi nella realtà. Ad ogni modo sorprende come Colletti, che dimostra di conoscere i testi adleriani, non abbia individuato in essi un'anticipazione, per quanto parziale e non espressa con sufficiente chiarezza, della sua concezione.

gli uomini e che nondimeno conduce alla loro risoluzione. Così Adler, in una nota del suo scritto più volte ripubblicato *Das Formalpsychische im historischen Materialismus*, sottolinea come la concezione che Kant esprime in *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* rappresenti una prima profonda visione del problema dialettico-antagonistico che ha il merito, rispetto a quella idealistica hegeliana, di conferire al movimento del pensiero un carattere più decisamente realistico e di fornire di conseguenza una più valida base per un più maturo determinismo<sup>74</sup>. Con questo certamente non si vuole intendere che il significato reale della dialettica, escluso parlando della filosofia hegeliana, possa ritornare utile quando si congiunge Marx a Kant, né vuole soprattutto significare che la sistematizzazione, anche terminologica, dei concetti della dialettica effettuata da Hegel non abbia per Adler quell'epocale significato che le si è costantemente attribuito; tutto ciò serve solamente a far notare, come apparirà ancor più chiaramente nel prossimo paragrafo dedicato alle dottrine di Ernst Mach, come, nel corso della storia della filosofia contemporanea, alcuni fondamentali progressi speculativi siano stati legati a nomi diversi da quello di Immanuel Kant, nonostante il fatto che egli non solo fosse arrivato prima alle medesime conclusioni, ma spesso avesse avuto uno sguardo persino più profondo di quei pensatori che cronologicamente lo seguono.

## 6. IL VALORE E I LIMITI DELL'EMPIRIOCRITICISMO DI ERNST MACH IN RELAZIONE AL MARXISMO

Si può a questo punto ritenere conclusa la descrizione delle posizioni filosofiche che, a giudizio di Adler, hanno costituito la base per la nascita della dottrina economico-scientifica marxiana e che continuano a rappresentare le griglie interpretative per qualsiasi suo inquadramento speculativo. Prima di passare a una descrizione più puntuale della struttura che si dipana sulla pagina marxiana e dei suoi possibili significati filosofici autonomi, riteniamo che il discorso fin qui portato avanti possa trovare un'integrazione e una maggiore chiarificazione se si analizza uno scritto che Adler pubblica nel 1911 nell' "Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik" (e poi ripubblica in *Marxistische Probleme*) con il tito-

---

<sup>74</sup> Cfr. anche M. Adler, *Lehrbuch der materialistischen Geschichtsauffassung*, 2. Band: *Die statischen und dynamischen Grundbegriffe*, 1. Teil: *Die statischen Grundbegriffe*, E. Laubs'sche Verlag, Berlin 1930, poi ripubblicato come *Soziologie des Marxismus 2: Natur und Gesellschaft*, Europa Verlag, Wien-Köln-Stuttgart-Zürich 1964, pp. 7-16.

lo di *Mach und Marx. Ein Beitrag zur Kritik des modernen Positivismus*. In questo articolo Adler sintetizza tutta la sua polemica nei confronti della metafisica materialistica, indicando come anche i meriti che, al di là della sua inaccettabilità di fondo, devono esserle riconosciuti, avessero già trovato espressione sulla pagina kantiana, e come di conseguenza ogni marxista, ossia ogni aderente alla concezione materialistica della storia, sia in qualche modo obbligato, per potersi ritenere tale, a meditare con profondità l'opera del filosofo di Königsberg per poterne trarre delle conoscenze fondamentali. Nonostante il fatto che, in ogni sua opera di carattere filosofico, Adler citi continuamente il nome di Kant, non c'è forse luogo, nella sua produzione scientifica, in cui a esso sia riconosciuta una tale insostituibilità storica, cosa che, a suo giudizio, risulta evidente mediante la semplice scomposizione della dottrina machiana.

L'attività del pensiero, scrive Adler interpretando il punto di vista dell'esperienza pura (o positiva) di Mach, non è altro che un lavoro orientato alla comprensione e all'appropriamento del mondo esteriore al quale non può essere aggiunto in nessun modo un contenuto personale o metafisico e che, alla stregua di ogni lavoro, mira a economizzare la perdita di forze e di tempo e a perfezionare l'opera eseguita. Anche il lavoro del pensiero si presenta di conseguenza come un'esigenza biologica, che può essere soddisfatta solo quando si arriva a una descrizione esatta e completa dei processi presi in considerazione, senza aggiungere a essa nulla che non sia nel fatto stesso; pertanto esso è una funzione organica che esprime un processo di adattamento del tutto simile a quello del corpo e presenta, come quest'ultimo, dei residui dei tempi passati che non hanno più bisogno di essere ogni volta sviluppati individualmente, ma che si tramandano ormai di generazione in generazione. Questi residui sono, ad esempio, l'autonomia degli oggetti esteriori, la correlativa opposizione dell'Io a essi, il rapporto di causa ed effetto etc., ma, rispetto a essi, il processo di adattamento cerca di spingersi sempre oltre sul cammino del pensiero scientifico, pur nella consapevolezza che non possa esistere una verità eterna, bensì solo un eterno mutamento che conduce a sua volta a nuove esperienze e a nuove necessità di adattamento.

Il continuo mutamento del mondo rispecchia quello del nostro pensiero, il quale d'altronde, pur rappresentando sicuramente il luogo privilegiato in cui lo sviluppo del suo complesso può essere colto, non è che una sua parte. Tale nuova visione di Mach vuole così fare piazza pulita di tutte le visioni precedentemente espresse, filosoficamente dallo spiritualismo e dal materialismo, e, nella vita quotidiana, da quel realismo del senso

comune nel quale il singolo soggetto pensante vedeva un mondo di cose e persone autonome ampliarsi concentricamente a partire da sé, che, a causa della sua scarsa possibilità di adattamento, gli poneva questioni irrisolvibili. La nuova visione di Mach, spiega Adler, parte così necessariamente dall'uomo, perché solo l'uomo può avvertire le sensazioni che sono alla base della sua relazione con il mondo, ma si premura di mettere subito in chiaro che tali sensazioni non sono sensazioni proprie dell'uomo, bensì sensazioni assolutamente indipendenti da esso e che gli sono date dall'esterno. Mach preferisce pertanto chiamarle "elementi" (*Elemente*) proprio per segnalare quell'assolutezza che la parola "sensazione" (*Empfindung*), a causa del suo ormai abituale legame con gli organi di senso, non possiede più. In virtù di ciò, il mondo deve presentarsi come un complesso di elementi in continuo cambiamento al quale, per una questione di economia del pensiero, si fa corrispondere la stabilità di un nome; quest'operazione, che ovviamente non viene compiuta solamente per gli oggetti esterni ma anche per il nostro Io, rende possibile la constatazione che il mondo non si dà due volte, prima al di fuori di noi e poi nel nostro pensare e nel nostro sentire, bensì unicamente nel flusso unitario dell'esperienza. In questo modo Mach vuole evitare di cadere in quella confusione sostanzialista per la quale si sarebbe costretti a pensare che, di fronte alla mutevolezza dell'accadere, debba restare un Io che presiede saldamente allo sviluppo dei suoi cambiamenti e per la quale di conseguenza non si terrebbe assolutamente conto di come l'Io stesso sia in continuo, seppure graduale, mutamento. Una simile descrizione si rivelerebbe come ipotesi valevole solamente nella misura in cui un tale Io venisse individuato come un'istanza che dona continuità al cambiamento, pur senza essere qualcosa di primario; primari infatti, a giudizio di Mach, possono essere solo gli elementi che si manifestano nell'esperienza come unità reali e che fanno sì che da una visione rigidamente immanentista scompaia definitivamente il "fantasma" della divisione tra il fisico e lo psichico, allo stesso modo in cui scompaiono i concetti, in cui si annida la metafisica, di Io, Cosa (*Ding*) e causalità; «nell'Io- scrive pertanto Adler, interpretando il pensiero di Mach- non c'è nulla, dietro le cose non c'è nulla, tra di esse non vale nulla- c'è solo un complesso di elementi, che allo stesso tempo è oggetto di sensazione- questo è tutto, ma è abbastanza per non poter essere esaurito con i mezzi limitati del nostro pensiero, anche in millenni di sviluppo spirituale»<sup>75</sup>.

---

75 M. Adler, *Marxistische Probleme*, cit., p. 266.

Il soggetto della dottrina machiana è, in questo senso, lo scienziato che si pone, da una parte, analiticamente e, dall'altra, costruttivamente di fronte ai dati della propria esperienza e che cerca continuamente di depurare il suo discorso da qualunque intenzione filosofico-speculativa. Quanto quest'opera di depurazione non sia riuscita allo stesso Mach, la cui ricerca deve, per forza di cose, essere mossa da un amore faustiano per la conoscenza, è dimostrato, a giudizio di Adler da quei passi in cui egli ha avvicinato il suo superamento della dicotomia tra il fisico e lo psichico a quello posto in atto dalla concezione monistica di Spinoza. Certamente Mach, che pure era stato in giovinezza kantiano, ha cercato di dare un senso ancora esclusivamente scientifico alle sue tesi, sottolineando l'esigenza che esse siano interpretate non solo logicamente ma anche psicologicamente, in un percorso che tuttavia vada dal mondo e dalle cose all'Io e non viceversa, ma quando, con la dottrina degli elementi, ha fondato l'unità a partire dall'individuazione degli ultimi costituenti reali del mondo, ha dato anche un'innegabile saggio di speculazione metafisica. Pertanto, in opposizione a Friedrich Adler che, sulla base della dottrina degli elementi, interpreta il machismo come una vera e propria rivoluzione copernicana, Max Adler fa notare come già la posizione kantiana, che è stata indicata con una tale espressione, debba essere giudicata critica e antimetafisica e come di conseguenza, nella misura in cui per Mach la stessa espressione indica una realtà opposta, questa realtà abbia ancora qualcosa di acritico e di metafisico, ossia si distacchi dal kantismo solo per la sua minore validità filosofica, e non certo per una differenza qualitativa<sup>76</sup>. La prima critica che deve essere rivolta al positivismo

---

76 Friedrich Adler sviluppa la sua interpretazione della dottrina machiana, anche alla luce dell'importanza che essa può avere nei confronti di quella marxiana, nel suo scritto, risistemato durante il suo periodo di detenzione, *Ernst Machs Überwindung des mechanischen Materialismus* (1918), il quale riprende alcuni articoli apparsi negli anni precedenti sul medesimo argomento e che sono poi quelli che Max Adler aveva a disposizione quando ha scritto il suo saggio. Seguendo l'enumerazione di quest'ultimo, tali articoli sono *Mathematik und Geschichtsauffassung* (in „Neue Zeit“, XXIV. Jg. [1905-6], 2. Bd., pp. 223-31, sotto lo pseudonimo di Fritz Tischler), *Friedrich Engels und die Naturwissenschaft* (in „Neue Zeit“, XXV. Jg. [1906-7], 1. Bd., pp. 620-38) e infine *Die Entdeckung der Weltelemente (Zu Ernst Machs 70. Geburtstag)* (in „Der Kampf“, I. Jg. [1907-8], pp. 231-40). Max Adler non si dilunga sulle critiche da opporre alle concezioni del suo omonimo, ma la distanza tra i due pensatori risulta chiarissima dal confronto dei loro scritti. È infatti Friedrich Adler un convinto seguace dell'opinione engelsiana secondo la quale al rigetto del “volgare” materialismo meccanicista debba corrispondere la parallela assunzione di un materialismo dialettico, che purifichi il primo da qualunque residuo metafisico; e in questo modo Adler individua nella dottrina

empirio-criticista è quindi quella di risolversi, al di là delle sue pretese, in nient'altro che in una *Weltanschauung* e di essere conseguentemente nulla di dissimile dal kantismo che, da parte sua, ha già dimostrato una maggiore coerenza e una maggiore adattabilità al marxismo.

Detto ciò, afferma Adler, non si può negare che tra le dottrine di Mach e quelle di Marx sussistano degli indubitabili punti di contatto. Per metterli in evidenza si deve certamente partire dalla già più volte espressa constatazione, secondo la quale l'etichetta di materialista non indica altro per il pensiero di Marx che il suo essere vicino a una visione positivista dell'esperienza, e continuano, al di là della per Marx inaccettabile marginalizzazione del soggetto, nella visione comune per la quale le conoscenze scientifiche e filosofiche non sono altro che le conoscenze della vita comune portate a un grado superiore. Così indicano una vicinanza con Marx anche le concezioni machiane «dello scaturire delle scienze dalle esigenze della vita sociale, del loro processo di sviluppo attraverso gli impulsi dell'attività pratica degli uomini e infine del reciproco fecondarsi della tecnica e dello sviluppo spirituale»<sup>77</sup>. Anche nella considerazione dello statuto della dialettica i due pensatori (e Engels) sono molto vicini, se si considera come nelle loro dottrine tanto l'Io quanto le cose si risolvano nel costante flusso della natura e dell'esperienza che la coglie, fino a costituire, a partire dalla convinzione che l'Io non sia altro che una parte della natura stessa, una comprensione unitaria del pensiero e dell'accadere. In virtù di tale affermazione può essere infine rinvenuta un'ulteriore analogia nel fatto che, sia Marx che Mach, subordinano il pensiero all'essere e pongono l'elemento originario nella natura, ferma restando, come si è visto, la necessità, per Marx, del passaggio della natura nella testa degli uomini e fermo restando il fatto che, mentre Mach

---

degli elementi un punto di vista che destruttura fin dalla radice qualsiasi visione sostanzialista dell'esistente, risolvendo tutto il materiale dell'esperienza in un continuo fluire degli elementi che si fondono continuamente in nuove e radicalmente instabili sintesi. Di fronte a questa presa di posizione Max Adler ha buon gioco, come si vedrà più chiaramente in seguito, a individuare gli elementi di cui Mach parla come ultimi e, nonostante la loro misera mole, irriducibili residui metafisici dell'esperienza. È forse proprio a causa di questa ingenuità speculativa che Max Adler non ha ritenuto necessario opporre a Friedrich Adler, che pure era, all'interno del partito, una personalità ben più influente di lui, una puntuale confutazione, accusando implicitamente di ingenuità speculativa anche il Lenin di *Materialismo ed empiriocriticismo*, contro il quale le tesi di *Ernst Machs Überwindung des mechanischen Materialismus* erano rivolte.

77 M. Adler, *Marxistische Probleme*, cit., p. 273.

si interessa agli elementi ultimi del mondo, Marx è interessato, dal suo punto di vista rigidamente scientifico, alla semplice realtà esperienziale delle cose. Alla luce di tutte queste analogie, ne appare una ancor più fondamentale derivata dalla constatazione che Marx ed Engels non possono non riconoscere come valida la già citata teoria machiana per la quale tutto il processo della conoscenza deve risolversi in un continuo e mai esauribile processo di adattamento al mondo e agli altri individui, e per la quale di conseguenza in alcun modo è possibile parlare del raggiungimento di una verità definitiva. E, con un semplice passo in avanti, si può concludere, che sia in Mach che in Marx, o, sarebbe meglio dire, nelle loro intenzioni, si presenta la pretesa di una totale scientizzazione dell'esistente, di fronte alla quale ogni filosofia verrebbe a morire.

In considerazione di queste analogie, dice Adler, bisogna quindi che quei pensatori marxisti, che si sentono spinti all'accettazione delle teorie di Mach, si chiedano in definitiva se la dottrina da quest'ultimo espressa sia, in prima istanza, sufficientemente antimetafisica, e, in seconda istanza, se possa dare luogo a un'accettabile teoria della conoscenza; e questo nella consapevolezza che, essendo per Mach ogni realtà sottoposta agli schemi della conoscenza naturale, essi sarebbero poi costretti ad accettare il fatto, alquanto controverso in sede marxista, per il quale non vi sarebbe più alcuna necessità di distinguere un'esperienza naturale da una sociale. La teoria degli elementi, che individua per Mach l'unica possibilità di una teoria critica della conoscenza, ha come obiettivo la riconduzione del pensiero e dell'essere a un medesimo principio, in vista del superamento del dualismo metafisico di corpo e spirito. In questo modo essa acquista tuttavia le caratteristiche di un pensiero controintuitivo, in quanto rappresenta, come Mach stesso afferma, una situazione che nella vita pratica è difficile constatare e che provoca, di conseguenza, il sorgere di un nuovo dualismo, quello di un pensiero che agisce a partire dalle forme di una critica della conoscenza e del pensiero quotidiano; questo dualismo pretenderebbe nei fatti che la teoria della conoscenza si interessasse unicamente dell'astratta scomposizione scientifica del dato dell'esperienza comune e negasse in tal modo l'assunzione originaria dello stesso Mach, per la quale la differenza tra i due tipi di pensiero è solo di grado e non qualitativa. Afferma invece Adler che, per risolvere questo problema, basterebbe considerare, ancora una volta dal punto di vista kantiano, come l'esperienza quotidiana, lungi dall'essere qualcosa di completamente estraneo alle analisi della teoria della conoscenza, sia l'elemento originario che consente, tramite continue astrazioni, di giun-

gere alle più alte costruzioni scientifiche, che rappresentano una riflessione generalizzante su di essa; la teoria della conoscenza machiana non riesce viceversa a liberarsi dalle pastoie del nuovo dualismo, che essa stessa ha introdotto, e rifiuta di conseguenza, nel suo astratto “decostruzionismo”, l’esperienza del dato reale, originario e corporeo.

C’è bisogno invece di una teoria della conoscenza che comprenda come i suoi punti di partenza vadano ricercati nell’esperienza pratica, poiché «lì ci sono le cose e un Io, che io stesso sono e che mi parla; lì c’è un dentro, un fuori, uno spazio, un tempo, innumerevoli cambiamenti in entrambi, il pensiero del loro necessario legarsi in causa ed effetto e sotto leggi regolari, infine la concordanza di giudizio della mia essenza con quella degli altri a me simili su tutto ciò che è segnato come vero»<sup>78</sup>; di fronte a essa sorge il problema di come sia una tale esperienza possibile e, soprattutto, sorge il problema, già posto da Immanuel Kant come problema della critica della conoscenza, di come ci si possa fidare, all’interno di questa esperienza, del pensiero che l’annuncia. Mach, nella misura in cui le sue dottrine vengono intese solamente come un metodo di lavoro, dà un contributo fondamentale nel mettere da parte qualsiasi feticizzazione del pensiero e ogni filosofizzazione della scienza naturale- sebbene, a una visione più profonda, apparirebbe che il merito di tali risultati sarebbe ancora da ascrivere a Immanuel Kant; ma, se si prendono in considerazione i problemi riguardanti le possibilità dell’esperienza e il valore del soggetto pensante, rispetto a essa non può sussistere alcun dubbio sul fatto che la loro posizione sia un merito indiscutibile di Kant e che, viceversa, Ernst Mach, per quanto il suo lavoro lo richiedesse, non se ne sia mai curato.

L’errore principale di Mach sta così nel suo relativismo che gli ha fatto credere che, una volta eliminato il carattere metafisico e sostanziale dei concetti di Io e di cosa, mostrandone la natura feticistica e fenomenica, si fosse *ipso facto* eliminato anche il loro essere, come se essi non fossero più neanche dei modi d’agire della coscienza mediante i quali comunque nei fatti si dà l’esperienza. Di nuovo, e sempre a partire da pretese anti-metafisiche si manifesta l’analogia con il nichilismo etico-sociale stirneriano che, come si è visto, si comportava allo stesso modo con le forme dell’ideologia. Per Stirner infatti metafisica significava ogni costruzione che si opponesse all’Unico e al suo egoismo, come, ad esempio, la patria, il diritto, la società etc., e che, a una più attenta analisi, si rivelava essere

---

78 *Ivi*, p. 286-7.



nient'altro che una forma spettrale, anch'essa originata, per quanto a livello inconscio, dall'inesauribile egoismo di ogni singolo; così il senso del discorso stirneriano si ritrovava, secondo l'interpretazione adleriana di cui si è più sopra giudicato il valore, nella sua constatazione per la quale, se l'egoismo trova modo di manifestarsi in ogni frangente della vita umana, sarebbe meglio lasciare che gli uomini, liberati dalle ubbie societarie, fossero altresì liberi di organizzarsi in ragione del dispiegamento della loro sconfinata autoreferenzialità. Per Mach, allo stesso modo, in campo teoretico, l'esplicarsi dei concetti di "Io" e di "cosa" è solo uno spettrale epifenomeno dell'azione degli elementi, per cui tanto varrebbe abbandonare tali concezioni metafisiche per concentrarsi su un monismo immanentista. Ma, dice Adler, la rivendicazione fatta da Stirner a proposito delle sue dottrine, quella cioè di avere costruito la sua causa sul nulla, deve valere allo stesso modo anche per Mach, nella misura in cui essa può rappresentare l'unica vera parola d'ordine di un positivismo che non voglia cadere nella metafisica; gli elementi del mondo (*Weltelemente*) machiani infatti, se non vogliono essere delle realtà metafisiche allo stesso modo dell'Io e della cosa, non possono che rivelarsi come mere astrazioni costruite per qualche particolare scopo. Ma così, dice Adler, a un livello empirico essi non sarebbero che dei puri nulla e la scelta di Mach, una volta rifiutata la dottrina trascendentale, dovrebbe cadere o sulla metafisica o su una mera metodologia scientifica, che comunque nel trascendentalismo kantiano troverebbe, come avviene per il marxismo, il suo più adatto compimento filosofico. Sempre nell'ottica di un confronto critico con Kant, si deve, a questo punto, chiamare in causa la ricezione machiana della teoria dell'introiezione di Richard Avenarius, secondo la quale noi, avendo in primo luogo solo l'esperienza delle coscienze che ci sono estranee e che ci circondano, usiamo la categoria dello spirituale per poter spiegare il loro comportamento, e che solo successivamente rivolliamo quest'ipotesi interpretativa su noi stessi, facendo sorgere l'Io. Questa teoria, che tra l'altro non tiene conto del fatto che noi viviamo la nostra percezione mentre semplicemente facciamo delle ipotesi, più o meno attendibili, su quella degli altri, è stata accettata *in toto* anche da Mach ed è, invece stata rigettata, in un modo che Adler apprezza, dal filosofo viennese Wilhelm Jerusalem, che ha di contro sostenuto che solo un primitivo e indistinto *Erlebnis* della nostra vita spirituale permette il sorgere di un'introiezione e che il punto di vista contrario è potuto sorgere solamente perché si è ritenuto che l'esperienza originaria debba già essere

un'esperienza cosciente che si trova immediatamente di fronte ai propri oggetti, non comprendendo come essa non sia in realtà nient'altro che una primitiva presa di posizione che procede da un centro di energia. Mach, che si pone fin da principio dal punto di vista dell'osservatore scientificamente disinteressato, crede così di aver eliminato la coscienza parlando della sua indeterminatezza e non accorgendosi che tale indeterminatezza può rappresentare un argomento valido solamente quando si parla dei limiti della relazione autocosciente di un Io, ossia dell'attenzione, quando cioè lo si interpreta unicamente da un punto di vista psicologico; un Io interpretato dal punto di vista della critica della conoscenza, cioè come relazione originaria di una coscienza a un Io, secondo l'interpretazione kantiana, è invece ciò che pone le premesse per qualsiasi discorso di natura psicologica e che, ciò nondimeno, permette di superare contemporaneamente sia l'interpretazione metafisico-sostanzialista della coscienza, sia la presunta validità filosofica della figura di un *homo scientificus* capace di astrarre completamente dalla propria concretezza storico-individuale. E se, come è facile evincere dalla lettura dei suoi testi, già «per Kant e a partire da lui, l'Io non significa più un essenziale portatore della conoscenza, un'individualità come soggetto del conoscere, un'anima come scena o luogo originario della vita spirituale, ma solo un complesso formale unitario dell'esperienza, che però è solamente immutabile e insuperabile e che è *vissuta* indiscutibilmente nella forma dell'Io»<sup>79</sup>, appare inoltre chiaro come i due meriti principali della teoria machiana, l'aver sottolineato l'importanza di un'interpretazione psicologica e l'aver tentato di annullare quella sostanzialista cartesiana, siano ancora in primo luogo meriti della dottrina di Kant.

Ancora una volta si vede come, se Mach, come egli stesso pretende, vuole essere esclusivamente uno scienziato, la neutralità dei suoi risultati possa comunque trovare un'interpolazione filosofica, mentre, se egli, come sarebbe d'obbligo, a giudizio di Adler, dedurre dalla sua dottrina degli elementi, deve essere descritto come un filosofo, la sua pagina non faccia che riportare delle concezioni già decisamente invecchiate. Ma, sottolinea Adler, in Mach si dà più che altro una strana concezione che da una parte rifiuta di intendere l'Io come un complesso elementare che si differenzia dai suoi fondamenti psico-fisici, ma dall'altra pretende, come si è visto, di essere una critica della conoscenza. Ma non può sfuggire come una critica della conoscenza che, invece di fermarsi all'eliminazio-

---

79 *Ivi*, p. 298.

ne dell'illusione sostanzialistica, si spinga fino a negare qualsiasi dignità all'istanza soggettiva che la porta avanti non possa essere altro che una "sensazione insensibile" e una "conoscenza che non conosce", «un vero nulla stirneriano»<sup>80</sup>. Mach invece giunge a negare che, per quanto una sensazione appaia sempre in un complesso, questo debba necessariamente essere rappresentato da un Io umano presente a sé stesso, poiché, in relazione a esso, non si deve tralasciare né l'esistenza di una coscienza animale né la considerazione dei vari stati, come, ad esempio, l'ipnosi o l'estasi, in cui la coscienza può essere compromessa. Ma, oltre al fatto che, in sede di critica della conoscenza, qualunque altro possibile complesso di sensazioni può essere dato unicamente a un Io umano presente a sé stesso, bisogna anche comprendere come la coscienza animale, o viene trattata in analogia con quella umana, oppure deve rimanere per noi un qualcosa la cui qualità ci è necessariamente sconosciuta<sup>81</sup>; a una visione più attenta, si deve quindi comprendere come i vari stati della coscienza di cui parla Mach non devono rimandare a differenze qualitative, bensì a gradi quantitativi di sviluppo del contenuto relazionale

---

80 *Ivi*, p. 300.

81 Riguardo a questa affermazione, una critica a Adler viene dalla pagina di Karl Kautsky, che in *Die materialistische Geschichtsauffassung* afferma che il filosofo austriaco non può in alcun modo negare come anche gli animali, quantomeno quelli più evoluti, percepiscano mediante il loro sistema nervoso le differenze spaziali e temporali e le relazioni causali con la stessa distinzione degli uomini, di modo che, a partire dai suoi stessi principi, egli non potrebbe parimenti assolutamente negare che gli uomini sono fin da principio legati con qualunque tipo di animale che abbia una coscienza. Quello che interessa Kautsky, a partire dal suo realismo marxista, non è, come per Mach, almeno in primo luogo, la svalutazione della forma-Io, bensì l'evitare che la *Vergesellschaftung* possa essere concepita unicamente in relazione alle forme della coscienza; pertanto egli ribadisce di non aver mai negato che per la socializzazione sia necessario che gli uomini abbiano qualcosa in comune tra di loro, ma che ciò nondimeno non si può generalizzare questa frase ritenendo che essa si deduca necessariamente a partire dall'analogia delle facoltà spirituali degli uomini. «Prendiamo ad esempio- egli scrive- i gatti selvatici. Tutti trovano sicuramente un accordo nella loro organizzazione e nelle forme della loro coscienza. Anche di essi si può dire: "essi ripetono in ogni io le forme della coscienza del gatto in generale" e quindi anche presso di loro "ogni singolo io [sta] in un insuperabile legame spirituale con una molteplicità di soggetti simili per essenza"» (2. Auflage, J. H. W. Dietz Nachfolger, Berlin 1929, p. 251); e pur tuttavia, chiosa Kautsky, i gatti selvatici restano per ognuno che ne faccia esperienza empirica degli animali ampiamente antisociali. Vedremo nel terzo paragrafo del prossimo capitolo con quali argomenti Adler rifiuterà, sulla base dei principi della filosofia trascendentale, questa riduzione istintualista della vita umana e segnatamente dell'esperienza morale.

e associativo della coscienza al di sopra della sua semplice determinazione organica, di modo che, ancora una volta, è necessario tornare a quel principio della semplice differenza di grado che deve distinguere il senso comune dalle più elevate conoscenze filosofiche e scientifiche e che Mach, come si è già visto, dopo averlo chiaramente enunciato, ha nei fatti trascurato. E inoltre Mach, dice Adler, quando ha parlato degli stati della coscienza compromessa, non ha compreso come in essi si tratti solamente di un problema di attenzione poiché, se si vuole fare un esempio, ci si può senza dubbio esaurire nella contemplazione estatica di un oggetto che ci procura gioia e dimenticare, in questo modo, perfino il proprio Io, ma questo non può affatto significare che non sia sempre un Io quello che sperimenta, nella propria gioia, il suo stesso smarrirsi. In relazione a ciò anche l'indagine sui gradi della coscienza, che puntualmente è stata portata avanti dalla metalogica di Erdmann e dalla teoria dell'inconscio di Freud, appartiene a un campo diverso da quello della teoria della conoscenza, il quale non ha nulla a che fare con gli elementi che la costituiscono realmente, bensì solamente «con le condizioni della stessa coscienza che è portatrice della nostra conoscenza, cioè della coscienza logica attraverso la quale in primo luogo possono essere condotte tutte le restanti analisi, genetiche, psicologiche e fisiologiche della coscienza»<sup>82</sup>.

Ed è solo sulla base di tali condizioni di coscienza che si comprende anche il significato che può essere attribuito a una legge dello sviluppo storico, poiché solo mediante tale coscienza qualcosa può essere temporalmente ordinato e si può di conseguenza fare delle ipotesi sui periodi storici in cui l'uomo non era ancora apparso o non aveva ancora una coscienza sufficientemente sviluppata. Filosoficamente parlando, un mondo totalmente indipendente dalla coscienza, come quello che vorrebbe Mach, può significare pertanto solamente o un ritorno al dualismo di mondo e pensiero, oppure al monismo dei materialisti francesi, in entrambi i casi a nient'altro che una concezione metafisica. Quando si vede come il pensiero di Mach possa essere interpretato, secondo la prima ipotesi, come un realismo in cui gli oggetti si oppongono alla coscienza e sono indipendenti da essa, senza rappresentare kantianamente il materiale per le forme da essa predisposte, diviene anche chiaro il perché Mach si sia visto costretto a insistere a lungo quantomeno sul processo meramente psicologico dell'adattamento del pensiero alle

---

82 M. Adler, *Marxistische Probleme*, cit., p. 304.

cose; quando invece, seguendo il punto di vista materialista, si considera la pretesa di Mach di mettere a tacere l'Io, lo si vede giungere alla paradossale conclusione secondo la quale le esigenze dell'economia del pensiero, che rappresentano uno dei concetti principali della sua dottrina, sorgerebbero dai semplici complessi di elementi senza valere per nessuno in particolare, ossia senza che vi possa essere un soggetto che se ne faccia portatore. Il fatto che, viceversa, i complessi sono ciò che originariamente si dà nell'esperienza e che in essa vengono colti solo attraverso l'unità formale della coscienza rimane del tutto estraneo al realismo machiano e al suo interesse per i semplici elementi, i quali, essendo a ben vedere delle astrazioni operate a partire dal dato esperienziale, non possono indicare assolutamente nulla di originario. Se non si interpreta il pensiero di Mach come un semplice metodo di lavoro, gli elementi di cui egli parla rimangono sempre qualcosa che sta in opposizione al pensiero e il cui procedere sta alla base di un processo dialettico che ricorda quello dello Spirito Assoluto hegeliano; solo che Mach, dice Adler, si situa a un livello maggiormente criticabile rispetto a Hegel, poiché nella filosofia di quest'ultimo c'è almeno un progresso che scaturisce dalla ragione, mentre in Mach c'è un sentiero che conduce al nulla. Così, scrive Adler con una punta di sferzante ironia, «la teoria degli elementi, poiché non poté rendere concettualizzabili né l'Io né le cose, può solo negarli entrambi con il fatto di sciogliere l'Io e le cose in un processo metafisico del mondo, presso il quale non viene fuori nient'altro che un'economia del pensiero che spinge così lontano l'economia da risparmiare addirittura un soggetto, che con questa economia avrebbe potuto risparmiare qualcosa»<sup>83</sup>.

---

83 *Ivi*, p. 312. Norbert Leser non ritiene che Adler faccia un grande passo in avanti rispetto a Mach quando afferma, nel saggio che si sta prendendo in considerazione, che il mondo certamente è esistito prima della comparsa degli uomini ma non prima del dispiegarsi della coscienza; questa ipostatizzazione impersonale della coscienza, anzi questa sua precedenza cronologica nei confronti della persona, è, secondo il suo parere, una chiarissima espressione di quella caduta nella metafisica che Adler, nonostante i rimproveri rivolti ai suoi avversari, e finanche a Friedrich Engels, non è riuscito a evitare, ed è indizio di una posizione filosofica che non si allontana da quella dell'*esse est percipi* «del vescovo Berkeley» (secondo l'accusa che Lenin rivolge alla dottrina degli elementi di Ernst Mach), per la quale «ci sarebbero solamente Dio e l'anima e le altre cose costituirebbero il loro contenuto di coscienza» (N. Leser, *Einleitung zum Neudruck* von M. Adler, *Kant und der Marxismus*, cit., p. XXIV). In una tale posizione non ci sarebbe, a ben vedere, né una realtà esistente al di fuori della coscienza, come nel materialismo, né la scoperta del convergere in unità della coscienza singola e di

Del resto la teoria di Mach, anche se interpretata unicamente come metodo, continua a rivolgersi, come si è già detto, esclusivamente ai problemi della scienza della natura e non può essere di alcun aiuto per un lavoro scientifico, come quello del marxismo, che ha per obiettivo l'estensione della puntualità scientifica alla considerazione del dato storico-sociale. Se quindi Mach, alla luce della sua teoria, non può non considerare l'individuo socializzato come un'illusione antiscientifica che si presenta unicamente nella vita pratica, può comunque essere d'aiuto per sollevare dai propri fraintendimenti quei marxisti che ancora credono di poter trarre qualcosa dal materialismo e dallo spinozismo, poiché, in virtù di quella corretta comprensione dei mezzi delle scienze della natura che Friedrich Adler ha descritto, ha assestato un colpo letale sia al feticismo che attanagliava queste scienze, sia al dogmatismo del materialismo metafisico, mettendo in luce un'indiscutibile parentela con Marx. Una parentela che, può concludere Adler, diventa evidente anche considerando

---

quella sovraperonale, come nel criticismo, bensì un'armonia tra pensiero umano e pensiero divino che non si dispiega in altro ambito che in quello teologico; per evitare questo, e per attenersi, come in più occasioni dice di voler fare, alle problematiche della comprensione scientifica e della filosofia critica, Adler non avrebbe in alcun modo dovuto tentare il superamento del dualismo tra il fenomeno e la cosa in sé che, per quanto rappresenti certamente un'assunzione problematica, è il grande risultato al cospetto del quale qualunque filosofia di stampo kantiano ha il dovere di fermarsi per non trasformarsi in una filosofia spiritualista della coscienza. In questo senso Leser invita a considerare l'opera del 1962 di Max Horkheimer *Kants Philosophie und die Aufklärung*, nella quale, a suo giudizio vi sono passi che manifestano una chiara identità di vedute con il pensiero di Max Adler, anzi spesso una parafrasi di esso. Leser cita ad esempio la frase: «il soggetto è nell'azione nello stesso tempo il singolo e il Tutto, allo stesso tempo l'individuo e la società, la ricerca empirica e il concetto puro». Oppure: «l'individualismo di Kant ha in sé ancora la verità del socialismo» (citato in N. Leser, *Einleitung zum Neudruck*, cit., p. XXXII). Solo che Horkheimer, a differenza di Adler, comprende, soprattutto nelle sue opere più tarde, la radicale irredimibilità del dualismo della filosofia kantiana: «il modo in cui l'intelletto giunge alla sensibilità e la sensibilità alla materia, mantiene in sé un qualcosa di non chiarito, come, d'altra parte, la relazione dell'idea e della categoria, della ragione e dell'intelletto e, più avanti, della ragione teoretica e di quella pratica. Egli ne era conscio e nonostante ciò non ha tirato la conseguenza hegeliana del sistema senza interruzione, l'affermazione dell'identità dell'Assoluto, che deve cogliere in sé tutte le non-identità...Alla filosofia critica è immanente la negazione dell'armonia, della fede in un mondo come opera d'arte. Il pensiero di una conciliazione che deve compiersi nell'esistente [*im Bestehenden*], anzi nella conoscenza, come si deve necessariamente sperare, non trova in essa nessun saldo appiglio. Perciò infatti la relazione di Finito e Assoluto, Spirito e Realtà, Presente e Aldilà rimane in ultima istanza indecisa» (*ivi*, p. XXXIII).

il fatto che sia Mach che Marx poterono diventare antimetafisici solo allontanandosi dal materialismo, ma che entrambi hanno sempre corso il rischio di ricadere nella metafisica quando si sono disinteressati di quel fondamento critico-gnoseologico «che comprende il mondo dell'uomo quotidiano e quello della scienza, il mondo della natura e quello della vita sociale a partire da un'unità, dalla legalità della coscienza in generale»<sup>84</sup>, quando cioè hanno deciso di non accettare la teoria critica della conoscenza di Immanuel Kant.

Il confronto dell'opera marx-engelsiana con le suggestioni che le erano pervenute da quella filosofia classica tedesca che dominava l'ambiente intellettuale in cui essa era nata e con il quale, pur nella sua aspirazione alla neutralità scientifica, aveva dovuto necessariamente confrontarsi, ha mostrato quindi in definitiva, e in maniera più chiara, la correttezza dell'assunzione di fondo espressa all'inizio del capitolo, secondo la quale, anche quando si porta avanti un discorso scientifico, soprattutto se si tratta di un discorso di scienza sociale, le premesse filosofiche di esso, siano esse più o meno conscie, più o meno chiaramente espresse, svolgono un ruolo fondamentale per la determinazione di qualsiasi possibile progresso. Ciò non vuol dire, come Adler si premura di riaffermare più volte, che Marx e, con molte più eccezioni, Engels abbiano perso di vista il loro principale interesse per la "nudità" della ricerca scientifica, bensì significa che comunque, se si considera come ogni scienza debba valere per uno scienziato, ossia come qualsiasi dato scientifico debba necessariamente "passare per la sua testa", l'interesse per le forme logiche e ideologiche mediante le quali questo scienziato agisce, o, sarebbe meglio dire, è agito, può essere certamente spostato in secondo piano, ma non messo a tacere. Avviene così che il metodo scientifico che è stato individuato come "concezione materialistica della storia" porti con sé un indubbio significato filosofico, in parte derivato dalle dottrine di Kant e di Hegel, ma in parte, soprattutto in ciò che riguarda la determinazione economica dell'ideologia, radicalmente autonomo e in grado di far compiere alla filosofia un decisivo passo in avanti su quel percorso che, come la storia della filosofia secondo Adler dimostra, già Kant aveva segnato. La delineazione di questa concezione materialistica aiuterà così a mettere ancora di più in chiaro come, a partire dall'analogia tra l'azione delle forme teoretiche e quelle pratiche e dal loro comune

---

84 M. Adler, *Marxistische Probleme*, cit., p. 316.

inserirsi nell'azione determinante dei processi economici, si manifesti ancora una volta un radicale monismo dell'esperienza che, senza cadere in un feticismo della materia, si presenta come una concezione decisamente agnostica in cui la teoria *si vede* sospinta verso la prassi e verso la costruzione di un'azione politica scientificamente orientata. Determinare lo statuto e la necessità pratica di queste "illusioni" ideologiche sarà il compito del prossimo capitolo, dopo il quale, una volta completata la visione d'insieme dell'interpretazione adleriana del marxismo e degli esiti religiosi che ad esso si impongono, si potrà procedere a una più accurata disamina critica di essa.



CAPITOLO QUARTO  
L'INTERPRETAZIONE ADLERIANA  
DELLA CONCEZIONE MATERIALISTICA  
DELLA STORIA E I SUOI ESITI RELIGIOSI

1. INDIVIDUALE E SOCIALE NELLA CONCEZIONE  
MATERIALISTICA DELLA STORIA

La definizione della dottrina marxiana come di una “concezione materialistica della storia” (*materialistische Geschichtsauffassung*), che pure implica già una presa di posizione critica nei confronti di chi ha indicato la medesima dottrina come un “materialismo storico” (*historischer Materialismus*), lascia intravedere, a giudizio di Adler, una triplice possibilità di cadere in errore, poiché, in primo luogo, come si è appena avuto modo di ripetere, rimane certamente problematico il rapporto di essa con il materialismo; in secondo luogo, poiché in essa si tratta di scienza e quindi di nulla che abbia a che fare con la soggettività di una *Auffassung*; e, in terzo luogo, poiché il riferimento alla storia e ai fatti concreti che la costituiscono rischia di far passare in subordine il suo significato originariamente teoretico-sociale. Per emendarsi da queste ultime due imprecisioni, dice così Adler, sarebbe più conveniente parlare di una teoria sociale (*Gesellschaftstheorie*), anziché di una concezione storica (*Geschichtsauffassung*), ma, al di là di questo accorgimento, che Adler stesso nei fatti non utilizza, resta principalmente la necessità di contestualizzare il riferimento al materialismo; esso può essere certamente conservato nel suo significato polemico nei confronti di chi vuole ridurre l'essere al pensiero (in primo luogo Hegel, ma non può sfuggire il riferimento alle opere più tarde di Hermann Cohen), ma può avere validità unicamente se ci si limita a intendere l'aggettivo *materialistisch* con lo stesso significato di *wirklich*, oppure, ancora più chiaramente,

con lo stesso significato di *positivistisch* o *erfahrungswissenschaftlich*, con un processo affine a quello in virtù del quale si è detto in precedenza che il richiamo alla dialettica non può implicare un'accettazione di un materialismo dialettico, astorico e meccanicistico à la Plechanov, ma significa solo «che il punto di vista marxista porta con sé proprio quell'operare umano in conseguenza del quale l'uomo è allo stesso momento produttore e prodotto del progresso sociale»<sup>1</sup>.

Il problema principale della concezione materialistica della storia, come concezione orientata in primo luogo alla valutazione del dato economico, è di conseguenza rappresentato dalla domanda sui rapporti che intercorrono tra la sfera del “materiale” e quella dell’“ideale”, problema per il quale solo una visione non sufficientemente precisa può autorizzare una soluzione simile a quella del materialismo francese, secondo la quale l’“ideale” rappresenterebbe solamente l'inessenziale modo di esprimersi, a livello soggettivo, del “materiale”. Quanto questo non sia valido per Marx, sebbene i suoi testi e quelli di Engels siano stati il più delle volte interpretati in questo senso, si rende facilmente chiaro alla luce del discorso che fin qui è stato portato avanti. Già Lamarck, nel campo della biologia, aveva dimostrato, nella teoria dei processi vitali, come l'elemento psichico della valutazione del singolo portatore di istanze vitali costringesse a ritenere insufficiente la mera considerazione degli elementi quantitativi, ossia di quegli elementi determinabili unicamente nelle relazioni spaziali, temporali e di numero; Marx, allo stesso modo, ha parlato di un “materiale” originato dalle relazioni vitali all'interno della sfera economica, quindi di un qualcosa descrivibile come umano, e di conseguenza come spirituale, che è tale cioè solo in quanto viene riflesso e trasformato nella testa degli uomini. Per quanto ciò possa suonare sorprendente, da quanto si sta dicendo si deve evincere che, a giudizio di Adler, nella dottrina marxiana la distinzione tra il materiale e l'ideale può presentarsi solo all'interno della sfera spirituale e che il rapporto tra i due ambiti può essere inteso di conseguenza unicamente come il rapporto tra due modi diversi che lo spirituale ha di darsi, senza che ciò implichi, è opportuno ricordarlo, che il correlato oggettivo e contenutistico, verso cui le forme della coscienza si proten-

---

1 M. Adler, *Lehrbuch der Materialistischen Geschichtsauffassung*, I. Band: *Allgemeine Grundlegung*, E. Laub'sche Verlagsbuchhandlung, Berlin 1930, poi ripubblicato come *Soziologie des Marxismus I: Grundlegung der materialistischen Geschichtsauffassung*, Europa Verlag, Wien-Köln-Stuttgart-Zürich 1964, p. 87.

dono, possa perdersi nell'indistinto di una visione rigidamente idealistica<sup>2</sup>. Quello che semplicemente Adler vuole mettere in chiaro è che una descrizione dei processi materiali che si affidasse unicamente alla scienza naturale, e che conseguentemente si disinteressasse del rimando dialettico tra individuo e società, non potrebbe non essere una visione parziale. Se si ponesse quindi la domanda su cosa sia l'economia, ogni manuale dovrebbe rispondere che essa è «l'attività cosciente dei propri fini degli uomini in corrispondenza di una scarsità di beni disponibili per provvedere alla soddisfazione delle loro esigenze, cioè per assicurare il loro fabbisogno»<sup>3</sup>, e da ciò dovrebbe conseguentemente derivare che i rapporti economici non si presentano in altro modo che come rapporti di lavoro o di produzione in cui *gli uomini sperimentano* la divisione e il godimento dei beni suddetti, i quali quindi non possiedono una con-

---

2 Il raffronto tra ciò che scrive Kant e ciò che può essere inferito dalla pagina marxiana è ancora una volta illuminante, poiché, come scrive Adler interpretando il senso del trascendentalismo kantiano, «non solo il mondo è una mia rappresentazione, ma piuttosto il sistema conforme a legge delle rappresentazioni in una coscienza è il mio mondo» (M. Adler, *Das Soziologische*, cit., p. 78); e anche: «la conoscenza dell'esperienza in Kant è un complesso [*ein Zusammengesetztes*], ma non un dualismo reale di spirito e materia, bensì un monismo immanente di forma e contenuto. Il complesso [*die Zusammensetzung*] non è un prodotto del pensiero e dell'essere, cioè di due fattori diversi per essenza, bensì una sintesi di concetti e intuizione, che sono in generale distinguibili solo nell'astrazione e portano entrambi la stessa caratteristica, ossia quella di essere inerenti alla coscienza» (*ivi*, pp. 114-5). Queste due frasi illustrano con chiarezza qual è il progresso che in filosofia si è realizzato con il trascendentalismo kantiano, soprattutto una volta che si mette in relazione quest'ultimo e con le pretese dell'idealismo di ridurre l'essere al pensiero, e con quelle del realismo, un grande rappresentante del quale è stato Karl Kautsky, che vedeva l'essere e il pensiero come due mondi nettamente distinti. Se quindi, conclude Adler, l'idealismo non è altro che un monismo solipsistico, il realismo, nella misura in cui ripropone una lettura dualistica della realtà, rappresenta in filosofia un'inservibile ipotesi di lettura. Kautsky, che sulla base dei suoi pregiudizi materialistici ha interpretato metafisicamente il problema della cosa in sé, e quindi l'ha svalutata come inutile reduplicazione di un fenomeno che avrebbe già in sé stesso il suo significato, non si accorge invece di come questa cosa in sé, in qualità di semplice concetto-limite (noumeno in senso negativo), rappresenti un'esigenza soggettiva di quella ragione (in senso generale) umana che sola può dare valenza oggettiva alla materia che la circonda e che non è affatto, come Adler sottolinea in continuazione, una sua creazione. Solo il trascendentalismo kantiano si dimostra in questo modo, e anche con l'aggiunta di ciò che si è detto fin dall'inizio di questo scritto, l'unico possibile monismo che non produca uno squilibrio tra il lato materiale e quello formale dell'esperienza.

3 M. Adler, *Soziologie des Marxismus I*, cit., p. 91.

sistenza esclusivamente materiale. Da ciò, in modo particolare, è necessario trarre la conclusione per cui, in un ottica marxiana e marxista, nonostante quanto si sia più volte sostenuto, economia e ideologia devono rappresentare, nel soggetto sempre-già socializzato, che è parte quindi di una coscienza in generale, due espressioni di una medesima istanza spirituale; sulla base degli assunti della concezione materialistica della storia, si comprende infatti facilmente che anche la soddisfazione dei bisogni materiali, come è, fin da principio, di tutta evidenza per quella dei bisogni spirituali, deve passare necessariamente per la coscienza del soggetto che valuta e pone scopi<sup>4</sup>.

Tuttavia, allo stesso modo dei materialisti ortodossi, interpreterebbe in maniera riduttiva, nonché fondamentalmente errata, questa spiritualizzazione dell'economia anche chi, alla luce della scoperta dell'importanza in essa dell'istanza soggettiva, pensasse di potersi limitare a sostituire

---

4 Secondo Norbert Leser, se si vuole comprendere con sufficiente chiarezza il senso di ciò che scrive Max Adler, non si può non considerare la sua posizione in favore dell'idealismo critico. Per Adler esso non si contrappone in alcun modo al materialismo, che è posizione eminentemente metafisica, bensì al realismo critico, che parte dalla problematica dell'esistenza di un mondo indipendente dalla coscienza e che quest'ultima può unicamente riflettere. Le cose tuttavia, afferma Leser, non stanno in maniera così semplice, poiché non c'è modo di evitare il manifestarsi di continui intrecci tra le posizioni unicamente gnoseologiche (idealismo e realismo) e quelle ontologico-metafisiche (materialismo e spiritualismo), di modo che non è raro vedere, ad esempio, come il marxismo dialettico e la metafisica tomista trovino modo di accordarsi sulla base dell'autosufficienza e della preordinazione gnoseologica della materia, salvo poi dividersi di nuovo quando la filosofia cattolica rimanda al senso ontologico della realtà presente nell'Idea divina. Dall'altro punto di vista invece non può essere tralasciato il fatto che l'idealismo critico non riesce a liberarsi tanto facilmente dalle insidie della metafisica spiritualista; di conseguenza, dice Leser, quando Adler rifiuta il materialismo a cui dovrebbe condurlo la sua militanza filosofico-politica, e rifiuta persino il realismo critico dichiarandosi idealista, non può del tutto evitare il rischio di trovarsi invischiato in una metafisica spiritualista. E quando egli si esprime con frasi come quella per la quale la terra esisteva prima dell'uomo ma non prima della coscienza, ci si trova di fronte a «una formulazione [...] che rende quasi irresistibile la tentazione di coniare un'ontologia» (*Teoria e prassi dell'austromarxismo*, cit., p. 213). Parallela a tutto ciò, sta l'interpretazione, ripresa del neokantismo marburghese, della “cosa in sé” come di un concetto-limite che distrugge ogni concezione realistica, facendo tuttavia apparire in ogni circostanza la necessità ontologica della coscienza, «nonostante Adler abbia perfettamente in chiaro, in linea di principio, come dall'impossibilità del non esistere della coscienza non consegue l'esistenza necessaria della stessa» (*ivi*, p. 214). Questo modo di intendere la speculazione adleriana, che trova una consonanza con le opinioni già descritte nel terzo paragrafo di Gerald Mozetič, diverrà più chiaro quando si prenderanno in considerazioni gli esiti religiosi di essa.

l'oggettiva validità sociale che compete ai rapporti economici, con la semplice validità psichico-individuale che è propria dei concreti interessi degli uomini agenti. I rapporti economici infatti non sono altro che le condizioni materiali in ragione delle quali deve essere interpretato il sorgere nella coscienza di ogni tipo di motivazioni, siano esse ascrivibili o meno al campo più immediatamente economico, per quanto tali motivazioni, in qualità di vissuti, siano viceversa le sole ad essere in grado di conferire a questi rapporti un significato spirituale, ossia, in virtù di quanto si è fin qui affermato, un senso *tout court*. Così si rende chiaro come tutti i complessi di condizioni, che, al contrario degli interessi, agiscono spesso inconsciamente, trovando riconoscimento solo *post festum*, e che Adler, per non riproporre la distinzione, a suo parere fuorviante, tra struttura e sovrastruttura- fuorviante perché, non riconoscendone l'analogia, subordina implicitamente il valore di quest'ultima a quello della prima-, individua come lo "spazio vitale" (*Lebensraum*) che si impone alle azioni degli uomini, siano ciò che determina l'apparire empirico dei fenomeni dell'ideologia, sebbene non possano essere in alcun modo ciò che li produce, essendo la forma ideologica, come dopo tutto quella economica, qualcosa che può avere origine nel solo *a priori* della coscienza. Ma una volta che si sia chiarito questo, se si resta sul versante materiale, è facile comprendere l'esempio che fa Adler, quando dice che sarebbe una volgarizzazione del marxismo pensare che Rubens abbia potuto sviluppare il suo particolare gusto artistico unicamente in relazione all'interesse che accendeva in lui la possibilità di ottenere il denaro che la ricca borghesia olandese era disposta a pagare per le sue opere, anziché comprendere come al contrario sia stato l'opulento *Lebensraum* che i traffici della borghesia olandese avevano fatto sorgere ad aver inconsciamente determinato le condizioni favorevoli affinché si sviluppasse la particolare sensibilità dell'artista; così, dice Adler, quando Engels sulla tomba di Marx afferma che gli uomini devono mangiare, bere e vestirsi, prima di poter pensare alla scienza, all'arte e alla religione, con ciò non può voler esprimere una controintuitiva prevalenza cronologica dell'economia rispetto a queste tre discipline, bensì solamente un suo primato nella determinazione empirica dei loro contenuti. Se molti studi dimostrano infatti che l'uomo è stato un artista, un credente e finanche uno scienziato ben prima che gli fossero saldamente assicurati i beni per il suo sostentamento, la storia allo stesso modo dimostra come la più o meno salda sicurezza del possesso di tali beni determini sempre il grado di raffinatezza di ogni espressione artistica, religiosa o scientifica.

Ed è proprio da quest'ultimo versante scientifico che Adler può cominciare una più puntuale analisi della concezione materialistica della storia e del significato della sua prima fondamentale regola che, fatte salve le limitazioni di cui finora si è avuto modo di parlare, ritiene essere l'economia l'elemento sempre determinante *in ultima istanza*. Afferma quindi Adler che, se economia e ideologia si distinguono solo all'interno della sfera spirituale come due modi che, in una serie di rimandi, essa ha di esprimersi e di aprirsi alla materia, economia e tecnica, se si intende quest'ultima come il modo di esprimersi scientifico della prima, sono in definitiva la stessa cosa, poiché costituiscono l'orizzonte formale-sociale in cui, in ogni singola epoca, si iscrive la concreta attività dell'uomo. Il raggiungimento di questa consapevolezza è stato a lungo impedito dalla confusione che si è operata tra la tecnica e la tecnologia, nella misura in cui non si è compreso come quest'ultima rappresenti solo i metodi di lavoro che teoricamente gli uomini di una data epoca sono in grado di applicare all'ambiente naturale che li circonda, e che vengono tuttavia realmente applicati solo se la stessa situazione economica che ha permesso il progresso scientifico che ha condotto a essi, ne permette, sulla base di un discorso di utilità e di sostenibilità delle spese, anche la concreta utilizzabilità. Per esempio, fa notare Adler, molte delle attuali conoscenze di astronomia e di meccanica erano già state raggiunte nell'antichità, senza che ciò abbia potuto determinare per quelle epoche una costruzione complessiva e cosciente dei propri fini economici dell'intero campo delle scienze naturali, e ciò si deve certamente al fatto che un'economia basata sul commercio e sul lavoro degli schiavi non ha mai potuto far sorgere il bisogno di una razionalizzazione scientifica della produzione; allo stesso modo, se si immaginasse che un geniale inventore di epoca romana fosse riuscito a progettare e costruire una locomotiva, si dovrebbe allo stesso tempo immaginare che i suoi contemporanei, non avendo la necessità, propria degli uomini dell'epoca del capitalismo, di viaggiare per motivi di lavoro sempre più spesso e verso mete sempre più lontane, non avrebbero tratto dalla sua invenzione nient'altro che un enorme stupore. Così ciò che distingue la tecnica dalla tecnologia, e dal progresso scientifico da essa veicolato, è il fatto che la prima non può distinguersi affatto dalle condizioni economiche con le quali si coordina, e delle quali anzi entra strettamente a far parte, mentre la seconda si arricchisce certamente alla luce dal raffinarsi di un dato sistema di rapporti economici, ma rappresenta comunque un complesso di conoscenze che, sempre sulla base di tale sistema,

viene utilizzato solamente nella misura in cui si dimostra trasformabile in una tecnica necessaria ed economicamente sostenibile. Si vede chiaramente come la tecnica e l'economia, riferendosi in numerosi modi all'uomo, ai suoi bisogni e alle sue scelte, rappresentino ancora due momenti dello spirituale e come il materiale della tecnologia debba essere ad esse rigorosamente subordinato.

Allo stesso modo sicuramente avviene per i fattori naturali oggettivi (fisici), ossia «l'organizzazione corporea degli uomini, la loro natura fisica e le relazioni geologiche, oro-idrografiche, climatiche etc., in cui si trovano»<sup>5</sup>, che Marx (ed Engels prima di lui) ha distinto da quelli soggettivi (psichici), non trascurandone la forza vincolante ma, allo stesso tempo, non riconoscendone la validità al di fuori di un'elaborazione a livello spirituale-sociale. Alla base della produzione si possono certamente rinvenire delle condizioni particolari, fra le quali i fattori naturali possono essere enumerati, che non hanno alcuno spessore storico ma senza le quali la produzione stessa non è possibile; esse sono tuttavia delle condizioni astratte che necessariamente, per potere avere qualunque tipo di validità, devono iscriversi in un particolare frangente storico-sociale, ossia, parlando nei termini della concezione materialistica della storia, in determinati rapporti di produzione. Questo fatto appare tra l'altro chiaro se si considera come i rapporti socio-economici si siano evoluti anche dove la conformazione del suolo o la qualità dell'ambiente sono rimaste le stesse e che anzi, come si può facilmente notare in una zona che ha dovuto subire una significativa industrializzazione, spesso siano stati al contrario i mutati rapporti di produzione ad aver determinato un significativo cambiamento di esse. Un'opinione opposta, dice Adler, è stata invece sostenuta da Plechanov, il quale ha creduto di potersi appoggiare alle evidenti affermazioni secondo le quali un popolo che non abbia a disposizione alcun tipo di metallo sarebbe impossibilitato a superare l'età della pietra, allo stesso modo in cui sarebbe difficile sviluppare delle tecniche agricole in terre non fertili. Queste due ultime affermazioni sono ovviamente indiscutibili ma mettono tuttavia in evidenza come la natura fisica di un luogo possa essere sì condizione necessaria, ma non sia mai condizione sufficiente per il passaggio da un tipo di rapporti di produzione a un altro; la sedentarizzazione di un popolo di pastori nomadi e la loro trasformazione in agricoltori non può avvenire solo in conseguenza della scoperta di un terreno fertile, ma

---

5 M. Adler, *Soziologie des Marxismus* 2, cit., p. 72.

deve essere determinata in prima istanza da una serie di fattori di immediato significato socio-economico, come potrebbero essere l'aumento del fabbisogno alimentare in conseguenza di un aumento demografico o la necessità di difendersi in maniera migliore dagli attacchi dei nemici. Allo stesso modo sono esempi significativi quello dell'uso del carbone, che in Europa, pur essendo sempre stato a disposizione, ha assunto un enorme rilievo economico solo negli ultimi secoli, o quello delle società degli Aztechi o degli Inca che, nonostante l'indisponibilità di metalli, opponevano a una forte arretratezza tecnica un grado di civiltà politica che, sostanziandosi in un collettivismo agrario che non produceva miseria, era superiore anche a quello dei conquistatori spagnoli; e sempre gli Inca e gli Aztechi danno una conferma delle teorie ora esposte quando si considera che essi, pur vivendo sulla costa, non avevano sviluppato alcuna tecnica di navigazione e di conseguenza non conoscevano nulla gli uni degli altri. In quest'ultimo esempio, che, come fa notare Adler, mostra come «le stesse coste producano una volta il timore di fronte allo sconfinato e allo sconosciuto e risvegliino proprio per ciò un'altra volta l'audacia e l'irresistibile lusinga di una conquista fantastica»<sup>6</sup>, si comprende con evidenza la preponderanza che deve essere riservata al fattore economico-spirituale in questo tipo di discorsi<sup>7</sup>. Così ha potuto affermare Marx, in una frase che, secondo Adler, va ben oltre il suo

---

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 79.

<sup>7</sup> Da ciò, secondo Adler, può emergere, seguendo quanto dice Marx, una specie di ragionamento contrario. Se infatti, come si è visto, deve essere limitata l'importanza che i fattori naturali hanno avuto nella determinazione di un dato sistema di rapporti di produzione, questa importanza è destinata ad accrescersi una volta che questo sistema sia sorto e si sia imposto. Se sono stati infatti dei fattori socio-economici a far sì che il carbone abbia assunto una grande importanza solo a un certo punto della storia, non bisogna trascurare il fatto che, da quel punto in poi, l'effettiva disponibilità naturale del carbone è divenuta un fattore trainante di ogni sviluppo economico e che quindi - ed è questo il nocciolo del ragionamento - nel corso della storia economica la dipendenza dai fattori naturali è andata esponenzialmente accrescendosi. Questo permette tra l'altro a Adler di confutare anche quella tesi, spesso sostenuta anche in campo marxista, secondo la quale nella società socialista senza classi l'uomo diventerà il signore dei rapporti economici e metterà da parte l'intera architettura della concezione materialistica della storia; nella società socialista del futuro, dice Adler, non si assisterà alla fine dei rapporti economici ma al sorgere di nuovi rapporti economici, poiché «tanto il controllo sulle forze di produzione come quello sui fattori naturali non elimina [...] il loro influsso determinante sugli uomini, non li libera in alcun modo dalla dipendenza da entrambi, ma cambia solamente il modo e la direzione di questi influssi e di queste dipendenze» (*ivi*, p. 85).



significato immediatamente economico, che «il favore delle condizioni naturali fornisce sempre solo la possibilità, mai la realtà del plus-lavoro, così come del plus-valore o del plus-prodotto»<sup>8</sup>.

Da quanto detto fin qui risulta chiaro che, anche per quanto riguarda la messa in rilievo dei fattori naturali soggettivi (psichici), la concezione materialistica della storia consente sì di porre l'attenzione sugli istinti e gli impulsi naturali che, a livello sia individuale che sociale, agiscono sui singoli o sui gruppi, ma allo stesso tempo indica come essi possano acquisire un significato solo a partire dalle forme economico-ideologiche e sociologiche della coscienza. Una spiegazione della socializzazione che viceversa volesse partire solamente dagli istinti che qui vengono in questione, sarebbe unicamente adeguata per il mondo degli animali, ma farebbe sorgere, per quanto riguarda gli uomini, unicamente la possibilità di una coesistenza, ossia di un puro essere insieme, e di una concordanza delle azioni, ossia di un mero identico operare<sup>9</sup>.

---

8 K. Marx, *Das Kapital*, citato in M. Adler, *Soziologie des Marxismus 2*, cit., p. 86.

9 Da questo punto di vista, dice Adler, non possono essere presi in considerazione neanche i risultati della psicologia comportamentista, la quale ha pure l'innegabile merito di immettere nelle sue dottrine una notevole dose di scientificità; se, sulla base di essa, ci si limita a inferire la vita spirituale dai comportamenti concreti degli uomini, ne deriva un indubbio vantaggio in termini di chiarezza espositiva, ma se invece si pretende, come fanno i behavioristi e come, ad esempio, vuole anche il fiscalismo di Otto Neurath, che il non parlare dei dati coscienziali corrisponda all'averli eliminati, si è di fronte alla medesima assurdità di cui Adler aveva parlato criticando sia Stirner che Mach e che, come si è visto, non ha bisogno neanche di un grande lavoro critico per essere confutata. Non minore è la critica adleriana nei confronti della psicologia dell'inconscio freudiana. Adler nota uno straordinario parallelismo tra Marx e Freud in considerazione del fatto che il primo aveva parlato della necessità di una regressione che, a partire dai contenuti fenomenici di coscienza di una certa epoca, tornasse ai veri motivi di natura economica che avevano provocato il suo sorgere; i processi di sublimazione e di rimozione descritti da Freud e agenti, in maggior modo, a livello inconscio, stanno quindi in stretta relazione con quelli che Marx fa agire nelle condizioni empiriche determinate dall'economia, solo che Freud non riesce a eliminare da essi una più penetrante, e quindi fuorviante, messa in rilievo delle forze pulsionali. Anche il saggio freudiano sul disagio della civiltà, secondo Adler, non va al di là di considerazioni meramente psicologico-pulsionali che emergono da uno sfondo sociologico che, invece di essere rivisto alla luce delle nuove teorie marxiane, resta acriticamente presupposto. La teoria degli istinti, pure ampliata a quello aggressivo o di morte, non è quindi utile a ricostruire correttamente il concetto di *Vergesellschaftung*, pur svolgendosi totalmente all'interno di esso; così la sublimazione, che sembra in Freud il processo mediante il quale si giunge dall'egoismo delle pulsioni sessuali alla costruzione di un Io o di un Super-Io socialmente accettabili, non è altro che la forma fenomenica

Un discorso a parte merita invece la problematica dell'importanza del caso all'interno della concezione materialistica della storia, problematica che tuttavia ha un senso solo se si evita di intendere ingenuamente il caso come ciò che non sarebbe riconducibile ad alcuna causa, portandolo così lontano dall'ambito di qualsiasi discorso scientifico. In un tale tipo di discorso "caso" può infatti significare non già l'impossibilità, bensì unicamente la semplice difficoltà della riconduzione di un effetto alla sua causa, determinata dal concorso di numerose serie causali alla produzione di tale effetto. Questo, dice Adler, si rende chiaro quando si considera l'esempio dell'uomo che esce di casa e, appena è in strada, viene ferito da una tegola che viene giù dal tetto. Questo episodio è integralmente regolato, allo stesso tempo, da due serie causali, ma nessuna delle due serie, com'è evidente, è in grado di spiegare l'avvenimento nella sua completezza, senza che ciò implichi con altrettanta evidenza che tale evento venga per ciò stesso rubricato come irrazionale. Solo con queste limitazioni si può, a ben vedere, introdurre il caso per integrare la spiega-

---

di quel fondamentale processo di socializzazione che inconsciamente opera alle sue spalle. Ma il punto sul quale si concentra la critica adleriana a Freud è la teoria della nascita del Super-Io dalla pulsione di morte, circostanza che porterebbe al paradosso per il quale la vita porta con sé una pulsione autodistruttiva tale da far riconoscere il disagio della civiltà come un male necessario. Ma ammesso anche che tale pulsione sia come Freud la descrive, sostiene Adler, ciò potrebbe significare solamente che l'Io può autopunirsi in corrispondenza del suo essere venuto meno ad un dovere sociale che, senza poter descrivere, sente suo, ma che non può derivare dalla vita istintuale; e nemmeno può essere utile, a riguardo, la descrizione di processi inconsci come quello ansiogeno del vago sentimento di colpa oppure quello, oscillante tra l'amore e l'odio, dell'identificazione con il padre. Il sentimento di colpa, infatti, non è paura di fronte ad un qualcosa di indeterminato, bensì pentimento per qualcosa che sarebbe dovuto essere e non è stato; nelle pagine freudiane invece si può parlare dell'autopunizione al massimo come di una pura imitazione pulsionale e mai come di un libero e volontario conformarsi a un dovere morale, il quale solamente è in grado di far nascere un'istanza censoria; «nel disconoscimento del significato proprio del dovere- scrive Adler- come di una particolare legalità di coscienza si vendica la cecità per il problema critico-gnoseologico che la psicanalisi condivide con il materialismo a lei vicino» (M. Adler, *Soziologie des Marxismus* 2, cit., p. 103). Conseguentemente Adler potrà affermare di preferire alla psicologia del profondo freudiana la psicologia individuale del suo omonimo Alfred Adler, la quale aveva mostrato una maggiore attenzione per l'attività teleologicamente orientata dell'Io rispetto a quella, determinata a livello pulsionale, dell'Es. La critica alla delineazione freudiana del concetto di Super-Io si renderà tuttavia più comprensibile alla luce di ciò che segue nei prossimi paragrafi. Cfr. anche M. Adler, *Erkenntniskritische Bemerkungen zur Individualpsychologie*, in „Internationale Zeitschrift für Individualpsychologie“, III, 1925, pp. 209-221.

zione dell'avvenimento citato, perché altrimenti si dovrebbe ricorrere alla spiegazione mediante l'intero disegno causale della natura, circostanza che non escluderebbe la caduta nel misticismo di chi guarda a un disegno intelligente di Dio. La necessità di conservare sempre un certo grado di casualità nel corso della storia è così qualcosa di inerente solo alla limitatezza del nostro intelletto, la quale può certamente con il tempo sensibilmente diminuire, ma non può in alcun modo essere messa da parte.

Ma, al di là di questo, non è difficile comprendere come la casualità, allo stesso modo dei fattori naturali, sia qualcosa che viene in questione solo alla luce della struttura economica in cui appare e per la quale può svolgere un'opera di accelerazione o di rallentamento. Come spiega infatti Adler, solo la struttura economica può spiegare come un elemento casuale, come potrebbe essere un terremoto, abbia significato la definitiva distruzione per molte città e abbia rappresentato invece spesse volte in Giappone, in ragione della distruzione di molti edifici inadatti alla modernità, una spinta ulteriore verso uno sviluppo delle città terremotate. Quanto detto fin qui implica però, allo stesso tempo, una forte delimitazione del concetto tipico di casualità. Quando infatti, ad esempio, si fa l'esperimento mentale di determinare come sarebbe mutato il corso storico se l'attentato di Sarajevo non avesse avuto luogo, si è portati a commettere l'errore di pensare che tutta la storia si sarebbe svolta in maniera totalmente differente, come se essa potesse essere rivoluzionata da un singolo elemento casuale e fosse di conseguenza poco più di un gioco ozioso. L'importanza della casualità, se rettamente intesa, deve invece limitarsi al fatto che, per vari motivi, certamente anch'essi determinati secondo una rigorosa serie causale, l'attentato all'arciduca Francesco Ferdinando poteva non avere luogo o fallire, ma che ciò non avrebbe mutato in alcun modo la situazione economico-storica del 1914 che spingeva l'Europa prepotentemente verso la guerra<sup>10</sup>. E di conse-

---

10 Alla luce di quanto sostenuto si deve ancora evincere come, se pure non è sempre possibile la completa predeterminabilità degli eventi futuri, la loro predeterminazione è viceversa un fatto incontestabile. Questa tesi si rivolge, come si è mostrato, verso l'interpretazione teleologica delle scienze sociali che aveva avuto in Rudolf Stammler il suo principale rappresentante, ma, a partire dal secondo volume di *Lehrbuch der materialistischen Geschichtsauffassung*, si trova in opposizione polemica anche con una parte della scienza moderna. Contro la predeterminazione causale del complesso degli avvenimenti si sono infatti scagliate sia la teoria atomica di Niels Bohr, sia la meccanica quantistica di Werner Heisenberg, le quali hanno ritenuto in primo luogo impossibile allargare questa predeterminazione ai più piccoli processi di questo complesso.

guenza, Adler, esponendo in conclusione una dottrina vicina a quella del Plechanov di *Della funzione della personalità nella storia*, arriva a togliere qualunque preminenza, per la determinazione di una data situazione storica, anche alla violenza e all'azione politica, che generalmente erano state opposte al rigido economicismo della visione marxiana, e che invece si dimostrano capaci di raggiungere un qualunque effetto solamente nell'ambito di condizioni economiche favorevoli. Tutto questo ovviamente a patto che non si ricada, come nell'esempio riguardante Rubens, in una visione volgare del marxismo secondo la quale ogni azione politica, spesso accompagnata dall'uso delle armi, si svolgerebbe in base a una precisa coscienza degli attori dei propri interessi econo-

---

Secondo la teoria di Bohr nel sistema degli elettroni dell'atomo ci sarebbero, accanto ai processi causalmente determinabili del percorso ellittico dell'elettrone, anche altri processi nei quali ha luogo un salto di un elettrone da un'orbita a un'altra che non è determinabile attraverso i valori immediati delle grandezze di stato (*der Zustandsgrößen*) dell'elettrone; allo stesso modo la teoria quantistica, come scrive Philipp Frank, «parte dal punto di vista secondo il quale non è possibile giungere, attraverso il raffinamento delle condizioni di ricerca, ad approntare un sistema empirico di condizioni iniziali tale che da esso segua univocamente un determinato stato finale empirico» (P. Frank, *Das Kausalgesetz und seine Grenzen*, citato in M. Adler, *Soziologie des Marxismus 2*, cit., p. 129). L'impossibilità della previsione dovrebbe derivare qui, come si vede, non da una limitatezza tecnica bensì da una limitatezza propria delle leggi naturali stesse. Contro questa obiezione, dice Adler, si può in primo luogo dire che non è stata ancora presa una decisione, nell'ambito della fisica, sul fatto se questa apparente discrepanza nel corso naturale non possa, con il progresso della ricerca, trasformarsi ancora una volta in una limitatezza tecnica, tanto più che la cosiddetta relazione di indeterminatezza di Heisenberg è servita, oltre che a distruggere la pretesa universalistica della causalità, anche a portare avanti il rigore scientifico della teoria quantistica; inoltre non può essere sottovalutato il fatto che la relazione teoretica di indeterminatezza può significare solamente una impossibilità della previsione poiché, come dimostra di ritenere persino Moritz Schlick, sarebbe assolutamente senza senso parlare d'indeterminatezza per il corso della natura in sé e non unicamente per il rapportarsi del nostro pensiero a esso. Ma, oltre a ciò, non si deve trascurare il fatto che queste teorie predicano l'indeterminatezza solamente per i più piccoli movimenti del corso della natura, senza che ciò implichi un qualche tipo di eccezione nella regolarità del complesso stesso o qualche tipo di difficoltà nel calcolare la direzione e la velocità del suo procedere. Quindi, se si dimostrasse insuperabile l'indeterminabilità dei più piccoli movimenti del complesso naturale, ciò significherebbe che comunque i mondi del piccolo e del grande dovrebbero essere tenuti nettamente distinti per evitare delle dannose commistioni, come quella messa in atto da chi pensasse che, poiché i processi cerebrali appartengono alla sfera del piccolo, alla luce della teoria del parallelismo psico-fisico o di quella della produzione materialistica dello spirituale, l'indeterminabilità si possa estendere anche al mondo del grande.

mici che in tal modo mettono in gioco; per fare ancora un esempio, tale visione non potrebbe spiegare in alcun modo il senso economico della cacciata, alla fine del XV secolo, degli ebrei dalla Spagna, evento che, secondo Adler, ha determinato l'insorgenza di molti fattori che ancora al suo tempo disturbavano la crescita dell'economia spagnola. Solo il continuo mutamento della struttura economica e il fatto che esso sia vissuto come un momento carico di significati ideologici ha potuto far sì che la politica abbia sempre mantenuto una certa parvenza d'autonomia e conseguentemente che si sia potuto ignorare il grande significato della concezione materialistica della storia, che è già stato annunciato ma che solo ora appare nella sua completa legittimità, quello d'aver realizzato il sogno platonico di creare una dottrina politica che, se per sua essenza ha bisogno della concreta azione degli uomini, possiede nello stesso tempo la vincolatività di una formula scientifica<sup>11</sup>.

Solo a partire da questa interpretazione della concezione materialistica della storia, che, a giudizio di Adler, è la vera chiave di volta di un marxismo rettamente inteso, è quindi altresì possibile costruire una dottrina che, pur nella sua formalità, non si fermi alle semplici problematiche teoretiche, ma inquadri nel suo orizzonte intellettuale tutti i concreti problemi pratici, ossia, detto in maniera ancora più chiara, oltre i problemi dell'azione politica, anche quelli dell'etica e della religione. La

---

<sup>11</sup> Il passaggio dalla teoria alla prassi che si ha con la scientizzazione della politica sottolinea anche il passaggio dalla teoria della statica sociale fin qui trattata, che ha trovato espressione nel primo volume della seconda parte del *Lehrbuch der materialistischen Geschichtsauffassung*, alla dottrina della dinamica sociale presente nel secondo volume pubblicato solamente postumo (*Soziologie des Marxismus 3: Die solidarische Gesellschaft*, Europa Verlag, Wien-Köln-Stuttgart-Zürich 1964). Questo secondo volume, che è costituito per la maggior parte da un commento della pagina marx-engelsiana e il cui contenuto esula sostanzialmente dalla nostra discussione, ha come principale obiettivo quello di determinare il significato che ha la lotta di classe nelle opere dei due pensatori, significato che Adler esprime in due fondamentali precisazioni. Per prima cosa egli vuole sottolineare come la lotta di classe non sia un elemento indispensabile della storia e cioè come esso dipenda da una conflittualità propria del sistema economico capitalista destinata a sparire nella futura società socialista; in secondo luogo egli vuole difendere strenuamente la descrizione marxiana di una lotta che, nel sistema capitalistico, si svolge tra due sole classi, quella dei possidenti e quella di coloro che possiedono solo la propria forza lavoro, e in cui coloro che appartengano a ipotetiche posizioni intermedie devono rappresentare un semplice residuo di sistemi economici passati. La lotta di classe, intesa in questo senso, rappresenta così il motore concreto delle società capitalistiche, ma quest'ultima può essere spiegata unicamente nell'orizzonte formale dell'*a priori* spirituale-economico.

riconduzione del materiale allo spirituale, nel senso per il quale, al di là delle pretese dell'idealismo assoluto, si dice che comunque nulla può ricevere un senso senza prima essere stato elaborato dalle forme della coscienza umana, qualsiasi origine o significato queste forme possano poi avere, implica pur tuttavia, secondo Adler, la necessità di porre attenzione alla singolarità psichica di ogni soggetto, a partire dalla quale unicamente può esprimersi la sua innata socialità. L'immane presentarsi di questa socialità, che il discorso fin qui svolto ha dimostrato essere necessaria allo stesso modo dell'*a priori* temporale, spaziale e categoriale, implica senza dubbio che le forme del pensare, del volere e del sentire che operano in ogni singola coscienza si rivelino come delle generalità normative aventi il fine di bilanciare e di portare a unità i contrasti empirici interni alla logica, all'etica e all'estetica; e questa, dice Adler, è la conquista indubitabile della critica della conoscenza che, in questa sua normatività formale, va oltre ogni asserzione dogmatica, del tipo ad esempio di quelle della dottrina del diritto naturale, mentre contemporaneamente, nella sua continua relazione a ciò che è valido per tutta la specie, va oltre ogni individualismo. Al di là però di questa armonica sfera in cui si presenta un essere fin da principio socializzato, si trova, come si è visto parlando dell'insocievole socievolezza kantiana, la sfera delle vite singole nella quale ogni individuo, pur percependo il richiamo dell'universalità, si lancia empiricamente alla ricerca della propria felicità personale, ossia di un εὖ ζῆν che, pur andando oltre la mera *Selbsterhaltung* degli animali, si pone spesso in contrasto con i fini superiori che la sua coscienza gli "impone". La ricerca della propria felicità viene così spesso portata avanti anche a scapito della felicità altrui e, in tal modo, al fine generale della mancanza di contrasti fra i soggetti, viene spesso sostituito quello della mancanza di contrasti all'interno della coscienza dell'individuo singolo, di modo che, dove prima dominava l'armonico dispiegarsi dell'Idea, maturano i contrasti reali degli uomini e dei loro opposti interessi. Ma la dialettica sociale, proprio a partire da questa situazione conflittuale, riconduce a una più alta realizzazione del momento normativo in quanto, per difendere il proprio diritto alla felicità, ogni uomo è costretto a prendere una posizione nei riguardi del valore di giustizia che, nel suo stesso presentarsi, veicola una pretesa di validità universale, che rende la felicità di tutti condizione imprescindibile per la felicità di ogni singolo. Si ricostituisce così, in questo ottimismo quasi evoluzionista, che suona così strano sulla pagina adleriana, una certa unità tra la dialettica come metodo di pensiero e la

dialettica come reale antagonismo, un'unità che però, ancora una volta, non rimanda né all'idealismo di Hegel né al materialismo di Plechanov, bensì unicamente alla validità tanto oggettiva quanto soggettiva delle forme della dottrina trascendentale kantiana, nonché all'apertura ai dati dell'esperienza, necessaria per il loro riempimento<sup>12</sup>.

In ragione di ciò si evince come sia solo l'avversione dei capitalisti nei confronti della *Kultur* ad aver declassato gli uomini a semplici animali che hanno a cuore solamente l'autoconservazione oppure, ed è situazione peggiore, a animali che non hanno nemmeno la coscienza istintuale dei limiti da porre alla loro azione per la sopravvivenza della loro specie. Le idee della verità, della moralità, del diritto e dell'arte appaiono di conseguenza essere le forme, psichicamente determinanti nell'individuo, in cui si esprime l'ideale socialmente rilevante dell'autoconservazione, di modo che un marxismo adeguatamente interpretato deve vedere nell'agire in vista di fini, ciò che distingue l'uomo dall'animale e che preserva l'individuo dal percepirsi come un mero prodotto dell'agire della natura. Dalla legalità psichico-formale, e dalla normatività che essa veicola sia in campo logico che etico, deriva quindi il fatto che ciò che, nel processo storico, è identificabile come un progresso reale si concretizza in un'attualità che sperimenta un punto di contatto con la causalità esterna, andando certamente al di là dell'ambito puramente ideale, ma nello stesso momento senza perdersi, come ritengono i darwinisti, nella semplice legalità naturale. Così nella dottrina marxiana, o, si potrebbe dire, in quella dottrina che in campo filosofico viene da essa inferita, l'azione che giunge alla causalità esterna, al contrario di quanto avviene nell'idealismo hegeliano, non deve prendere avvio dalla forza che si esprime a partire da un concetto problematico come quello dell'Assoluto, bensì da un volere dipendente da una norma interna, non da un saldo obbligo morale che trascende l'individuo, bensì da una sua relazione formale e immanente con il mondo e con gli altri uomini; «perciò, può scrivere Adler, la causalità umana, come Schopenhauer ha dimostrato molto bene, è una *motivazione che procede* non solo attraverso la conoscenza, ma anche attraverso l'idea, cioè *attraverso il conferimento di valore* [Wertung]»<sup>13</sup>. La conseguente necessità di un

---

12 Cfr., sull'ottimismo di Adler, M. D'Abbiero, *Per una teoria del soggetto*, cit., pp. 33-6.

13 M. Adler, *Marxistische Probleme*, cit., p. 14. Si ricordi la frase di Schopenhauer, già citata in precedenza: «La motivazione è la causalità vista dall'interno» (A. Schopenhauer, *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, citato in M. Adler,

completamento del conferimento di valore attraverso la causalità deve così essere il pensiero-guida della concezione materialistica della storia. In essa l'Idea rappresenta la forza propulsiva della vita sociale, ma il suo meccanismo è determinato per gli uomini, a livello materiale, dai concreti rapporti economici che essi sono in grado di mettere in atto all'interno del mondo causalmente e casualmente ordinato, di modo che «il grado di dominio della società e della natura raggiunto determina il grado di realizzazione dell'Idea»<sup>14</sup>. In definitiva i rapporti economici sono solamente «*determinanti variabili* nella costanza formale della vita sociale»<sup>15</sup> e determinano così la realizzabilità dei compiti della società; ma il fatto che la società abbia dei compiti ha una derivazione totalmente psichico-formale e appartiene unicamente a quella che, con un espressione che sottovaluta la sua enorme importanza, è stata indicata come la sovrastruttura ideologico-normativa.

I rapporti economici hanno quindi a che fare principalmente con le condizioni materiali di vita degli uomini, ma si può riconoscere come uno dei più grandi meriti della concezione marxiana l'aver rifiutato di vedere il momento economico come qualcosa di esclusivamente materiale e di averlo al contrario valutato come il lato inferiore, ma assolutamente fondamentale, della vita psico-sociale, ossia il lato che ha a che fare direttamente con i mezzi necessari al sostentamento materiale, ma mediatamente anche con i presupposti delle più elevate acquisizioni spi-

---

*Marxistische Probleme*, cit., p. 198). In un passo straordinariamente chiarificatore di *Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik* si dice che la formulazione, da parte di Kant, della legge morale come un imperativo categorico ha fatto sì che essa venisse interpretata come un comando proveniente dall'esterno, invece che come uno dei vari modi che la coscienza in generale ha di esprimersi. Conseguentemente l'imperativo categorico non deve essere inteso come un *Sollen*, bensì come la legalità naturale del dovere, di modo che l'etica stessa, più che come un insieme di doveri, dovrebbe essere intesa come una dottrina naturale delle leggi del volere puro. Così, dice Adler, la formula dell'imperativo categorico dovrebbe essere espressa, senza veicolare un qualche imperativo esplicito, in questo modo: «*Entrano senza contraddizione in un sistema del volere puro solo quelle azioni, la cui massima può essere resa un principio di un volere universale, cioè quelle azioni che senza contraddizione sono al servizio dell'universalità, dell'umanità*» (M. Adler, *Das Soziologische*, cit., p. 463).

14 M. Adler, *Marxistische Probleme*, cit., p. 14-5.

15 *Ivi*, p. 16.



rituali<sup>16</sup>. Così la divisione tra un fattore materiale e uno ideale non può certo appartenere alla concezione materialistica della storia, la quale, a partire dalla legalità della vita sociale raggiungibile solo a livello psichico, individua un processo rigorosamente monistico in cui, come afferma Adler parafrasando Kant, «l'ideale senza il materiale è senza effetto, il materiale senza l'ideale è senza direzione»<sup>17</sup>. Questa affermazione, come quella kantiana alla quale è ispirata, è stata interpretata come una semplice *Trivialität* ma nonostante questo, dice Adler, sono dovuti intervenire due pensatori della statura di Kant e di Marx perché questo pensiero venisse sviluppato in tutta la banale evidenza che sembra essergli propria; ciò, aggiunge Adler rinviano alla basilare fundamentalità tanto delle dottrine kantiane quanto di quelle marxiane, può aiutare a comprendere una parte fondamentale della dialettica di ogni vita, ossia quella che fa sì che spesso si giunga con sorprendente lentezza alla comprensione (*Verständnis*) di ciò che dovrebbe essere già chiaro per sé stesso (*das Selbstverständliche*)<sup>18</sup>.

---

16 Adler ricorda a questo punto come Kautsky sostenne una volta con ragione che anche il livello raggiunto nel dominio della matematica appartiene al condizionamento economico.

17 *Ivi*, p. 17.

18 Riguardo a quest'interpretazione adleriana della concezione materialistica della storia, Norbert Leser fa notare come la riformulazione da parte di Adler della frase marxiana per la quale “non è la coscienza degli uomini che ne determina l'essere, bensì al contrario, è l'essere sociale che ne determina la coscienza”, suoni semplicemente come “non è la coscienza degli uomini che ne determina l'essere sociale, bensì al contrario, è questo che ne determina la coscienza”, togliendo a tale frase «il pathos totalitario del riferimento alla realtà nel suo complesso» (N. Leser, *Teoria e prassi*, cit., p. 221); essa guarda in questo modo a una coscienza onnipotente, non determinata in alcun modo dall'esterno e che elimina radicalmente il problema dell'opposizione, del reciproco determinarsi e della conciliabilità di essere e pensiero. Inoltre vedere l'economico come qualcosa di spirituale, per quanto nei testi marx-engelsiani ciò possa trovare una giustificazione, elimina l'efficace distinzione di struttura e sovrastruttura, essenziale mezzo propagandistico della lotta proletaria. Da un punto di vista politico, fa notare poi Leser, l'idea che l'economia non crei l'ideologia ma ne determini solamente e mediatamente, seppure fundamentalmente e in ultima istanza, l'espressione, implica che residui di un passato ideologico possano sopravvivere anche in un presente purificato dalla lotta di classe e esprimano di conseguenza la possibile necessità di continuare la lotta ben oltre l'instaurazione dello stato proletario: questa non sarebbe altro che l'interpretazione del marxismo di cui nei fatti si è servito Stalin per giustificare la sua politica. Ma, al di là di questo, una tale interpretazione, introducendo

## 2. COMPIMENTO DELLA CRITICA ALLA FILOSOFIA STAMMLERIANA

Come il capitolo di *Marxistische Probleme* dedicato al contenuto problematico della concezione teleologica di Rudolf Stammler si era rivelato essenziale ad Adler per mettere definitivamente in chiaro il congiungimento che si produceva nelle sue dottrine tra l'interpretazione teleologica e quella causale, allo stesso modo il capitolo successivo, che, come si è detto, si occupa delle critiche che Stammler muove alla concezione materialistica della storia, ha il merito di fornire un'ampia panoramica dei significati e delle problematiche ad essa connesse, soprattutto in relazione al diritto e all'economia, e di integrare in alcuni punti il discorso fin qui svolto. Analizzare questo secondo scritto consentirà inoltre di chiudere, con una maggiore conoscenza di causa, quel discorso aperto nel secondo capitolo, nel quale Adler aveva voluto dimostrare come la filosofia di Stammler, anche in relazione ai suoi legami con Bernstein e

---

correttivi alla scientificità del materialismo storico, non fa che diminuire, in maniera problematica per Adler, ma, secondo Leser, a ragione, la forza prognostica della dottrina marxista, la quale forza in realtà già si trova in difficoltà di fronte al fallimento storico del socialismo reale. In ragione di un tal modo di vedere Leser ritiene che neanche la concezione adleriana della dialettica, descritta nel precedente capitolo, possa andare esente da obiezioni. Egli infatti scrive: «A chi abbia presente che in fondo, per Max Adler, tutta la realtà è realtà della coscienza, l'artificiosa costruzione lanciata tra materialismo e idealismo crolla su se stessa. L'antagonismo implicito nella realtà sociale, infatti, dal punto di vista della filosofia adleriana non potrà mai essere concepito come residuo, reale e indipendente dalla coscienza, nel senso in cui viene intesa gnoseologicamente la materia sensibile e priva di forma, e cioè come sedimento non ancora elaborato della realtà, cui non è stata data ancora l'impronta delle categorie, e delle forme intuitive» (*ivi*, p. 235). Come era sembrato chiaro anche a noi, il continuo richiamo adleriano alla totalità della coscienza fa sì che rientrano in essa e nelle sue forme anche le leggi dell'antagonismo reale. Fa notare tuttavia Leser come questa concezione basilare della filosofia adleriana sia stata messa più volte in secondo piano dal suo autore e sia stata messa in luce solamente ogniqualvolta fosse necessario lottare contro le più ostiche obiezioni del materialismo filosofico. «In tal modo poté accadere che Max Adler teorizzasse e applicasse una dialettica ugualmente distante dal materialismo di Engels e dalla dialettica dei *Realien* di Hegel, alla quale spetta il merito di aver superato e differenziato concettualmente il metodo dialettico e l'ontologia dialettica, anche se a prezzo di una contrapposizione tra forma di pensiero e contenuti dell'essere, per il quale a voler essere rigorosi non c'era posto nel suo sistema. È stata però questa incoerenza ad impedire a Max Adler di ricadere anche formalmente nel punto di vista hegeliano dell'identità, al cui campo d'influenza non era certo estranea la sua filosofia» (*ibidem*).

con il socialismo neokantiano in generale, e nonostante la sua inaccettabilità di fondo, fosse una delle teorie più interessanti sviluppatesi in contemporanea con la sua produzione filosofica.

Nella prima edizione di *Wirtschaft und Recht* Stammler descrive la concezione materialistica della storia come «la prima che non solo parla della legalità della storia dell'umanità, ma che intraprende anche a produrre per essa un concetto veramente chiaro e una sicura considerazione»<sup>19</sup>, mentre nella seconda edizione ritiene che essa sia «la prima [concezione] che rappresenta il concetto della legalità dell'esistenza sociale dell'umanità come un oggetto particolare della riflessione»<sup>20</sup>. Nonostante questa valorizzazione, Stammler, che, come si è visto, condivide con Rickert e Windelband il pregiudizio teleologico, ritiene comunque che, da un punto di vista filosofico, la concezione materialistica della storia non possa avere nulla a che fare con le problematiche più profonde della scienza sociale, soprattutto in ragione del fatto che essa non riesce a porre quei valori di ordine superiore ai quali la società deve ispirarsi nella sua posizione di scopi. Ma così egli, che pure, secondo l'opinione adleriana, è uno studioso di grande onestà intellettuale, non si accorge innanzitutto che le accuse che muove alla teoria marxiana, se pure fossero fondate, potrebbero incontrare il loro campo di spettanza solo se si rivolgessero a una teoria critica della conoscenza, e che non hanno quindi nessun valore di fronte a una concezione, come quella materialistica della storia, che vuole essere unicamente una teoria scientifica. Ma, se pure, come si è fatto nel precedente paragrafo, si traggono da tale concezione tutte le sue implicazioni filosofiche e le si mettono a confronto con quelle che Stammler crede di poterne trarre, appare chiaro il fatto che quest'ultimo non ha potuto evitare di interpretare ancora una volta il termine “materialismo”, adoperato da Marx, nel significato impostogli dalla tradizione, e non ha di conseguenza compreso come in esso si esprimesse viceversa solo la maturazione antimetafisica di Marx rispetto alla sua giovinezza hegeliana.

Stammler interpreta il testo marxiano rendendo quindi il suo autore un diretto discendente di Democrito, e descrivendo la sua concezione come un materialismo sociale in cui il movimento avviene solamente in

---

19 R. Stammler, *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung*, erste Auflage, citato in M. Adler, *Marxistische Probleme*, cit., p. 214.

20 R. Stammler, *Wirtschaft und Recht*, zweite Auflage, citato in M. Adler, *Marxistische Probleme*, cit., p. 214-5.

base ai processi economico-materiali, e in cui i riflessi spirituali possono essere unicamente dei fenomeni appartenenti al quasi inutile ambito della sovrastruttura. Ma tale costruzione, dice Adler, corrisponde esattamente al contrario di quanto hanno fatto Marx ed Engels, i quali, in maniera esplicita o implicita, hanno sempre avuto cura di opporsi alla materializzazione (*Versachlichung*) dei fenomeni economici, dimostrandone l'innata valenza sociale e la conseguente rilevanza spirituale; Stammler, che tra l'altro dimostra in questo modo di ignorare il significato della parte del *Capitale* dedicata al feticismo delle merci, pretende di migliorare la concezione materialistica della storia integrandola con il volere e il giudicare umano nella forma problematica della regolazione esterna, senza accorgersi che il miglioramento che tale regolazione esterna avrebbe dovuto introdurre costituiva già, e in maniera tra l'altro più coerente, parte integrante della teoria marxiana stessa. Stammler di conseguenza pensa di aver armonizzato la forma della società e il suo contenuto, quando afferma che la forma espressa dal diritto non farebbe altro che regolare secondo fini la soddisfazione dei bisogni concreti della società, la cui considerazione appartiene al campo dell'economia; ma questi bisogni concreti già in Marx non sono più solo i semplici bisogni alimentari, bensì i bisogni di qualunque tipo, tra cui quelli di natura politica, giuridica, religiosa etc., e pertanto, diritto ed economia, come forma e contenuto del vivere sociale, non stanno più tra di loro in rapporto di causa ed effetto, ma formano al contrario un'unità in virtù della quale esse possono modificarsi solo contemporaneamente. Lo studioso attento, dice Adler, si accorge quindi di come il raggiungimento di una concezione monistica, ossia di ciò che esprime il senso del presunto miglioramento stammleriano della dottrina marxiana, si presenti già in quest'ultima nella forma più chiara, e soprattutto a partire da una concezione certamente meno problematica di quella che è costretta a rimandare a una regolazione esterna.

Prendendo così in considerazione la problematica giuridica, che costituisce il nucleo delle argomentazioni stammleriane, Adler può citare una frase di Karl Renner, secondo la quale «nessuno come Karl Marx, in precedenza e in seguito, ha colto in maniera così conscia ed esauriente in ogni punto dell'economia, in ogni più piccolo processo parziale la funzione dei connessi [*der in Betracht kommenden*] istituti giuridici»<sup>21</sup>,

---

21 J. Karner (K. Renner), *Die soziale Funktion der Rechtsinstitute*, citato in M. Adler, *Marxistische Probleme*, cit., p. 227.

e afferma che Stammler non potrebbe negare il valore di tali parole, soprattutto nel caso in cui considerasse il passo di *Lohnarbeit und Kapital* in cui Marx si esprime chiaramente in tal modo: «Nella produzione gli uomini agiscono non solamente sulla natura ma anche *uno sull'altro*. Essi producono solo allo stesso tempo in cui *agiscono insieme in determinati modi* e scambiano reciprocamente le loro attività. Per produrre essi entrano in determinate *relazioni* [Beziehungen und Verhältnisse] tra di loro e *solo all'interno* di tali relazioni sociali hanno luogo la loro influenza sulla natura e la produzione»<sup>22</sup>. Quando Stammler rimprovera a Marx di non aver a sufficienza indagato tali relazioni dal punto di vista del diritto, non si accorge quindi di come invece egli si sia sforzato di mettere in evidenza, parlando della società capitalistica, quanto le sue relazioni economiche dipendano proprio dal regime giuridico della proprietà privata, e di come pertanto egli abbia raggiunto i medesimi suoi risultati, senza in più fermarsi a una teoria astratta, come quella della regolazione esterna, che finisce per dimenticare i concreti processi della società che deve analizzare. Nella concezione materialistica della storia di conseguenza il regime giuridico è qualcosa di inerente al tutto della società stessa, il suo modificarsi segue quello contenutistico delle relazioni economiche (è un “cambio di funzione”, *Funktionswechsel*, come direbbe Renner) e non possiede dunque in prima istanza alcun significato critico-gnoseologico o normativo; ma ciò non implica, come Adler si è proposto di dimostrare, che tali significati trascendentali non possano poi venirsi ad aggiungere in un secondo tempo, e in una situazione di maggiore chiarezza speculativa, oppure che, come vorrebbe Stammler, l'economia politica marxiana debba accontentarsi di avere un mero significato tecnologico (quindi materiale, secondo quanto si è detto sopra), poiché ciò non riconoscerebbe il suo carattere essenzialmente sociologico e umano, e le consentirebbe di sorgere unicamente in una società preformata dalla forza di un diritto naturale trascendente<sup>23</sup>.

---

22 K. Marx, *Lohnarbeit und Kapital*, citato in M. Adler, *Marxistische Probleme*, cit., p. 226.

23 In relazione a queste problematiche di filosofia del diritto, per spiegare la posizione di Adler e quella che egli attribuisce a Marx, Norbert Leser ritiene di poter riprendere una distinzione operata dal suo maestro August Maria Knoll tra individualismo, totalismo e personalismo. Secondo questa distinzione, l'individualismo è quello che rimane bloccato nella coscienza singola, senza che essa, come avviene per Max Adler, rappresenti unicamente un punto di partenza; il collettivismo (o totalismo), quale al tempo di Adler era rappresentato da Othmar Spann, ma che soprattutto nei fatti è

Marx, spiega quindi Adler, era già ben al di là delle correzioni che Stammler voleva imporre alla sua dottrina, e ciò risulta ancora più chiaro quando si considera come l'autore di *Wirtschaft und Recht*, nella confusione dei suoi pensieri, si sia visto nei fatti costretto, nonostante le sue visioni teleologicamente orientate, a tentare in ultima istanza di esprimere il suo presunto miglioramento della concezione materialistica della storia con queste parole: «I motivi determinanti per i cambiamenti dell'ordinamento giuridico, così come della forma della vita sociale in generale, devono essere cercati in ultima istanza nelle precedenti concrete realizzazioni del relativo agire insieme secondo regole»<sup>24</sup>. Questo nuovo punto di vista, fa notare tuttavia Adler, sebbene reso in un tedesco altisonante, non significa nulla oltre la convinzione che i motivi del cambiamento nella vita sociale debbano essere colti nelle loro cause concrete, in una concezione per la quale l'economia, invece di possedere una semplice, per quanto essenziale, funzionalità determinante, è totalmente equiparata alla materia stessa della vita sociale. Stammler, che in questo modo viene a rappresentare una posizione contraria ma non meno estrema rispetto alla precedente, riconosce che la determinazione del diritto e della forma della vita in generale può avvenire unicamente attraverso

---

stato il modo in cui politicamente si è espresso il marxismo, parla invece di una coscienza collettiva che si libra al di sopra delle singole coscienze degli uomini che ne rappresentano delle semplici astrazioni; la teoria di Adler, sostenendo che solo l'uomo singolo può percepire in sé stesso i germi della sua innata socializzazione, è invece un vero e proprio personalismo che ritrova certamente i suoi antenati nella descrizione aristotelica dello *zōon politikōn* e nell'insocievole socievolezza del cittadino kantiano, ma che soprattutto individua un'inegabile analogia con la dottrina della *Grundnorm* espressa da Kelsen nella *Reine Rechtslehre* e indicata come «la condizione “logico-trascendentale” per la comprensione della realtà giuridica» (N. Leser, *Max Adler als Philosoph*, in S. Haltmayer [hrsg.], *Homo pragmatico-theoreticus*, Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main-Wien 2000, p. 117). Kelsen, dice Leser, è costretto a introdurre la *Grundnorm* a fronte dell'inderivabilità della validità di una norma giuridica dal semplice fatto di avere una realizzazione pratica, poiché uno dei suoi principi indica che un dover-essere può derivare unicamente da un dover-essere e mai da un essere: pertanto questa “fuga” nella filosofia kantiana gli consente di trovare una posizione mediana tra un semplice empirismo giuridico e una fondazione del diritto su una base trascendente e, di conseguenza, giusnaturalistica; *mutatis mutandis*, ossia tenuto a mente la postulazione adleriana dell'identità di causalità e teleologia, in Adler agirebbe uno stesso tentativo di mediazione tra il naturalismo e le filosofie della trascendenza come l'aristotelismo e la filosofia cristiana.

24 R. Stammler, *Wirtschaft und Recht*, erste Auflage, citato in M. Adler, *Marxistische Probleme*, cit., p. 237.

l'economia, ma questo in un indistinto monismo della vita sociale nel quale non solo il diritto e l'economia rappresentano un'unità, ma nel quale anche «nell'economia tutto è uno, cioè agire insieme»<sup>25</sup>, sia che si tratti della produzione dei beni per il sostentamento, sia che si tratti di beni religiosi.

La trattazione causale, che prima era assolutamente negata, appare ora solo come difficilmente realizzabile a causa della limitatezza del nostro pensiero, per quanto Stammler, per nascondere la portata del suo cambiamento di visuale, chiami questa determinazione causale solamente una tendenza, riferendosi, in questo modo, a una specie di causalità limitata. Ma la tendenza, contesta Adler, non è nient'altro che un'influenza causale che, nel suo dispiegarsi, viene impedita o modificata da un'altra influenza causale e che rappresenta quindi il risultato di una trasposizione della causalità nella sua concreta realizzazione storica. La tendenza interessa il singolo complesso delle influenze causali che nella natura concretamente si realizza, mentre la causalità scientifica guarda all'analisi di tale complesso e alla determinazione astratta delle condizioni in cui esso si è presentato e potrà ripresentarsi in futuro. Non è quindi il complesso ciò che muta bensì l'interesse teoretico che a esso si rivolge, e questo avviene tanto nella scienza naturale quanto in quella sociale; anche per il primo tipo di scienza quindi, per quanto ciò non sia di immediata evidenza, ogni volta che si prende in considerazione un procedimento che concretamente si dispiega nel mondo fisico, senza riferirsi alle leggi più generali e astratte che lo regolano, si ha solamente a che fare con una tendenza (cosa che, a parere di Adler, diviene chiara quando ci si esprime, ad esempio, con frasi del tipo: “la luna ha la tendenza a cadere sulla terra”)<sup>26</sup>. Causalità e tendenza possono

---

25 R. Stammler, *Wirtschaft und Recht*, erste Auflage, citato in M. Adler, *Marxistische Probleme*, cit., p. 238.

26 La concreta caduta contemporanea di due gravi sulla terra, essendo influenzata dalla resistenza dell'aria, è con tutta evidenza percepita in maniera diversa da quanto vorrebbe la legge che astrattamente regola tale caduta. In questo esempio, secondo Adler, si vede chiaramente come, per ogni legge causale, tanto per quelle naturali quanto per quelle sociali, si possa usare la dizione weberiana di “tipi ideali”, a condizione che non si intenda con essa un'unilaterale intensificazione di uno o di un singolo punto di vista» (M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, citato in M. Adler, *Soziologie des Marxismus I*, cit., p. 145) e cioè che non la si limiti alla sola materia storica. Alla luce di quanto si è detto, afferma Adler, “tipo ideale” deve voler dire che, poiché né nella natura né nella società può essere rinvenuto il puro processo legale-

di conseguenza convivere e non vanno a costituire in alcun modo un contrasto<sup>27</sup>. Ma comunque, anche questo limitarsi alla mera tendenza, è un'espressione di passaggio all'interno dello scritto di Stammler, il quale, come si è visto, da una parte continua a ritenere, a torto, d'aver migliorato la concezione materialistica della storia, liberandola dalla validità meramente tecnologica che, a suo parere, Marx le avrebbe conferito, ma dall'altra, quando pure raggiunge la consapevolezza che una totale spiegazione causale dei fenomeni è impedita solamente dalla limitatezza del nostro pensiero, non si accorge di quanto già Marx avesse fatto per condurre questa spiegazione sempre al di là dei limiti che le sono stati imposti.

Nei passi in cui Stammler, in contrasto con ciò che ora si è detto, ritorna invece alla sua originaria concezione teleologica e riconosce, in campo sociale, il solo dispiegarsi di una libertà creatrice che deve opporsi alla causalità meccanica, si incarna l'opinione in virtù della quale la concezione materialistica della storia può essere descritta solo come un fatalismo, cioè come una concezione che pretende che i fatti siano determinati in anticipo senza che gli uomini, anch'essi determinati, possano contribuirvi in nulla. Un marxismo rettammente inteso, afferma tuttavia Adler, non può essere affatto accusato di essere un fatalismo, poiché la sua visione principale è quella di un rigido determinismo che, nonostante la vicinanza di vedute, deve distinguersi dal primo per una maggiore

---

causale, esso deve esistere unicamente nel pensiero e cioè essere ideale.

27 Un altro errore che deve essere evitato, scrive Adler nel primo volume di *Lehrbuch der materialistischen Geschichtsauffassung*, è quello di confondere la causalità con la funzionalità. Ciò che distingue in primo luogo i due termini è che con il primo deve essere necessariamente inteso qualcosa che abbia a che fare con un flusso temporale nel quale appaiano in successione la causa e l'effetto, mentre per spiegare il secondo basterebbe l'esempio di un triangolo in cui si può notare che all'aumento dell'estensione di un angolo corrisponde necessariamente l'estensione del lato opposto a esso, ma in cui sarebbe assolutamente indifferente considerare la relazione dall'altro punto di vista (ossia come se all'estensione di un lato dovesse corrispondere l'estensione dell'angolo opposto). In secondo luogo bisogna notare come per il sussistere di un complesso funzionale sia necessario postulare nel pensiero l'esistenza di un "tutto" al quale la funzione compete, cosa che invece non riguarda la causalità, la quale è interessata al semplice mutarsi delle situazioni. La causalità entra in un complesso funzionale solo quando, in qualità di causalità sociale, incrocia un essere che fin da principio rappresenta una parte di una totalità; ma, anche in questo caso, scrive Adler, non si tratta del fatto che essa si trasformi in una funzionalità, bensì del fatto che essa si trova a dover agire necessariamente in un complesso funzionale.



raffinatezza dottrinale. Il determinismo concorda infatti, come si è visto, con il fatalismo sul fatto che ogni cosa sia predeterminata, ma fa procedere l'esplicarsi di queste predeterminazioni nelle teste degli uomini; così, prendendo in esame un esempio pregnante per la dottrina marxiana, esso afferma che la rivoluzione, che abatterà lo stato borghese, non avverrà, come vorrebbe una visione fatalista, immancabilmente, che il proletariato lo voglia o meno, bensì che essa avverrà *proprio perché il proletariato immancabilmente la vorrà*. Questa caratterizzazione teoretico-causale del volere, che è una vera e propria chiave di volta dell'interpretazione adleriana del marxismo, è ciò che Stammler non riesce a condividere e che lo riporta continuamente alla confusione dei confini del campo pratico con quello teoretico, campi che, come si è già visto parlando dell'altro saggio che Adler dedica a Stammler, possono trovare invece solo nell'equiparazione tra la casualità naturale e quella sociale un indiscutibile punto di contatto.

In relazione a ciò, nulla può essere ora più chiaro del passo, citato da Adler alla fine del saggio, di una lettera di Friedrich Engels a Conrad Schmidt, in cui si dice che «l'economia *non produce* [...] *nulla immediatamente da sé stessa*, ma determina le modalità del cambiamento e il perfezionamento della materia esistente, e anche questo *in maniera prevalentemente indiretta*, mentre sono i riflessi (*Reflexe*) politici, giuridici e morali che esercitano la maggior influenza diretta sulla filosofia»<sup>28</sup>. Qualche critico, dice Adler, ha ritenuto di poter legare all'utilizzo da parte di Engels della parola "riflesso", o di quella ad essa affine di "rispecchiamento" (*Wiederspiegelung*), l'interpretazione secondo la quale essa indicherebbe l'estromissione del momento spirituale dalla storia, ma, a ben vedere, Engels con tali termini intende solamente il risultato che realmente si produce nel cervello di un uomo a partire dall'incontro della situazione spirituale con quella reale di ciò che lo circonda. Il termine "riflesso", secondo Adler, offre pertanto a Engels la possibilità di intendere questa situazione come un fenomeno della coscienza che deve essere certamente trattato nella sua determinatezza spirituale, seppure con la stessa necessità in ragione della quale esso non deve mai cessare di rifiutare tutte quelle espressioni che non siano riconducibili alle proprie scaturigini materiali; al di là quindi della problematica accettazione di questa dottrina engelsiana, che implicitamente declina verso un

---

28 AA. VV., *Dokumenten des Sozialismus*, citato in M. Adler, *Marxistische Probleme*, cit., p. 253.

materialismo di stampo metafisico, la parola “riflesso”, in essa utilizzata, può senza dubbio essere d’aiuto in un’interpretazione filosofica del marxismo, nella misura in cui essa non indica «nient’altro che il modo in cui le particolari determinazioni storiche della vita sociale in ognuno dei suoi campi, in economia, politica, vita giuridica, morale, religione etc. si rendono evidenti alla coscienza singola»<sup>29</sup>.

### 3. IL PROBLEMA DELL’ETICA. CONFRONTO CON LE POSIZIONI DI KARL KAUTSKY

La grande coerenza che, sia dal lato spirituale che da quello materiale, emerge dall’interpretazione adleriana della concezione materialistica di Marx, e che trova nel concetto di riflesso appena esposto la sua migliore sintesi, è senza dubbio una coerenza che può essere soddisfatta dei propri risultati unicamente dal punto di vista teoretico, ossia dal punto di vista dell’avalutatività scientifica. La filosofia pratica viceversa percepisce nella concezione materialistica della storia un’insuperabile limitatezza, dovuta al fatto che la raggiunta unità tra la teoria e la prassi non riesce in definitiva a manifestarsi come un compenetrarsi dei due ambiti e anzi, alla luce del già descritto riassorbimento della teleologia nella causalità, non vede possibilità alcuna per far assumere all’etica, cioè al suo più importante modo di esprimersi, quelle essenziali caratteristiche legate all’esplicarsi della volontà *libera* del singolo agente. È risultato d’altra parte evidente, anche nel paragrafo appena concluso, come anche in una dottrina così vicina all’etica, come è senza dubbio il diritto, la concreta esperienza umana, per quanto venisse certamente in primo piano, non fosse ancora una volta fondamentalmente nient’altro che un’esperienza teoretica, in quanto legata con la materia economica, che il diritto determina e dalla quale *in ultima istanza* è determinato, e con le categorie tramite le quali la coscienza compie la sua opera di filtro. Siamo così a questo punto di fronte al più impegnativo problema che la dottrina marxiana e marxista pone e, soprattutto, di fronte a un problema che essa, né come scienza, né come dottrina positivista, né soprattutto come scienza interpolata, conformemente alle intenzioni adleriane, a livello critico-gnoseologico, è a nostro giudizio in grado di risolvere. È infatti della più patente evidenza che una filosofia marxista, nella misura in cui essa per sua essenza prende necessariamente a

---

29 M. Adler, *Marxistische Probleme*, cit., p. 253.

fondamento la vincolatività del dato scientifico, non può avere nulla a che fare con un imperativo categorico; e Adler, per quanto tenti di raffinare le tesi che Kautsky aveva espresso sull'argomento, e per quanto si rivolga ancora una volta a Kant, non può in definitiva non riconoscere come in un radicale determinismo, quale la concezione materialistica della storia si è dimostrata, venga totalmente ad annullarsi la possibilità di una vera e propria esperienza morale come *Erlebnis* noumenicamente fondata (*Erlebung*), e non come semplice *Erfahrung*. Questa discussione sul significato dell'etica deve così costituire senza dubbio il tratto finale della ricognizione dell'intera speculazione adleriana e, a causa della sua evidente problematicità, non potrà non rappresentare il punto d'avvio di una più vasta critica.

Karl Kautsky, nella sua importante opera *Ethik und materialistische Geschichtsauffassung* (1906), si era fatto portatore di una concezione marxista dell'etica come di una scienza che non dimenticasse l'importanza del suo significato storico-sociale, che non cercasse il bene e il male solo fattualmente, ma anche nella loro propria oggettività, e che quindi fosse in grado di rispettare la caratteristica principale di ogni concezione morale, ossia quella di avere una sua particolare forza vincolante. Il libro di Kautsky, afferma Adler, va così oltre quello scetticismo o relativismo empirico, che risuonavano, in quel tempo, nella *Neue Sittenlehre* di Anton Menger, e ha soprattutto il merito di comprendere come, per quanto riguarda l'etica, il metodo esplicativo del materialismo necessiti assolutamente di essere aggiornato. Ma, nonostante l'accento posto sulla necessaria vincolatività del comando morale, le ricerche di Kautsky su questo argomento rimangono sempre legate all'essere e all'accadere, sono cioè ancorate al piano materiale della ricerca, e non possono quindi in alcun modo comprendere come la semplice ma sufficiente forma (in senso kantiano) del dover-essere sia quella a cui tutto il contenuto etico va subordinato. Il bene, in quest'ultimo senso, non ha più un'esistenza concreta o un accadere storico bensì è una «pretesa misteriosa»<sup>30</sup> che vincola la nostra soggettività a prendere posizione a partire dai suoi canoni e ad agire di conseguenza. In virtù di ciò il punto di vista teoretico di Kautsky, per quanto si appoggi a pensatori moderni come Darwin e Marx, non può essere affatto sostenuto, tanto più se si considera come egli abbia rifiutato la salvezza che poteva venire alle sue teorie tramite l'ausilio della filosofia

---

30 *Ivi*, p. 109.

kantiana<sup>31</sup>, e abbia invece tentato di risolvere il problema della vincolatività, sia del senso che dell'ideale morale, riportando entrambi a una semplice spiegazione causale, risolvendo cioè il problema del senso morale mediante l'ausilio del concetto di "impulso sociale", e il problema dell'ideale morale a partire dal concetto di "lotta sociale" (lotta di classe).

Uno degli errori principali che in questo modo compie Kautsky, a giudizio di Adler, è quello di seguire Darwin nella concezione per la quale, anche a livello etico, non vi può essere differenza tra uomini e animali, e per la quale in definitiva le esigenze etiche non scaturirebbero che dalla sola lotta per l'esistenza, o come suo inconscio prodotto oppure come rielaborazione cosciente a partire dagli elementi che essa predispone. Nel primo caso si potrebbe però parlare esclusivamente di una società che si sviluppa su basi biologiche a partire dalla forza dell'impulso sociale e che non realizza, con ogni evidenza, alcun possibile significato etico; ma, anche nel secondo caso, l'impulso sociale individuerebbe solo una forza psicologica che opera le sue scelte sulla base di un'attenta considerazione dei vantaggi insiti nella formazione di una società, e che quindi, per quanto riesca a purificare alcune esigenze dalla loro materialità istintuale, delinea una visione utilitarista alla quale rimane impossibile spiegare ciò che, come si è detto, anche per Kautsky rappresenta necessariamente l'essenza dell'etica: la vincolatività dei suoi precetti.

Kautsky può dunque sollevarsi dall'*impasse* in cui viene a trovarsi solo facendo violenza ai suoi presupposti, con un procedimento che, dice Adler, ricorda l'affermazione di Schopenhauer secondo la quale la legge morale, in Kant, era stata partorita con il forcipe; per mantenere fede alle sue concezioni egli è infatti costretto ad affermare che «quando [...] gli impulsi sociali sono diventati più forti di tutti gli altri, allora essi, non appena entrano in conflitto con questi, si oppongono loro prepotente-

---

31 Cfr. O. Bauer, *Marxismus und Ethik*, in „Neue Zeit“, XXIV. Jg. (1905-6), 2. Bd., pp. 485-99. Bauer sostiene in questo articolo di essere assolutamente d'accordo con Kautsky sul fatto che il proletariato debba assolutamente assumere il punto di vista scientifico del marxismo per qualunque cosa riguardi la sua attività e il suo destino, ivi incluso ciò che ha a che fare con il problema morale. Il punto sul quale le due teorie si dividono è quello della valorizzazione del significato dell'etica kantiana: secondo Kautsky essa sarebbe completamente da rigettare, poiché non aggiungerebbe nulla alla puntualità della scienza marxiana, mentre secondo Bauer, pur non aggiungendo in effetti nulla, essa sarebbe in grado di dare al proletariato quel sentimento dell'assolutezza e dell'universalità del comando etico che è stato contestato dalle dottrine morali borghesi, le quali, per motivi che rimandano a una difesa utilitarista della posizione di forza delle classi possidenti, sono giunte ad aggrapparsi a un relativismo volgarmente giustificazionista.

mente come *obbligo* [Gebot]<sup>32</sup>. In relazione a ciò, a giudizio di Kautsky, l'impulso sociale potrebbe divenire obbligo in due modi: o perché, semplicemente come impulso, è diventato in assoluto l'impulso più forte o perché, come impulso sociale, si è opposto agli altri impulsi antisociali e come tale è diventato più forte. Ma non si vede assolutamente, se si esamina il primo caso, la possibilità di riconoscere l'irresistibilità di un impulso in analogia con l'inscalfibile saldezza di un dovere morale, come se, ad esempio, l'istinto di conservazione, che prevale perfino quando lo si condanna, potesse perdere la semplice necessità naturale espressa da un *Müssen* per assumere l'eventualità di un *Sollen*; e anche l'altro punto di vista presuppone, per la sua validità, il conferimento pregiudiziale di una maggiore dignità morale all'impulso sociale, di modo che non sarebbe nulla, al di là di una presa di posizione arbitraria, a far sorgere l'obbligo. Il dovere rettamente inteso, dice Adler, è invece solamente un'idea pratica, cioè «l'espressione cosciente per la legalità formale del nostro volere puro»<sup>33</sup>, e pertanto, come comprende anche Kautsky, può appartenere solamente al campo pratico e non può derivare in alcun modo dall'attività conoscente. Ma, contrariamente a quanto pensa Kautsky, l'impulso sociale non spiega il dovere, bensì lo rappresenta solo come una forma della nostra attualità che vuole guadagnare una rilevanza etica. La lotta per l'esistenza è in grado di stabilire unicamente un processo di sviluppo, ma non può dire se questo sviluppo, nel suo assicurare la soddisfazione di un *minimum* biologico, rappresenti un passo avanti o un passo indietro rispetto a quel perfezionamento che è condizione necessaria dell'ideale etico e che si esprime nelle diverse virtù. Gli impulsi sociali non sono invece né virtù né non-virtù, ma solo fatti che rimangono nella loro materialità fin quando non viene individuato un "volere in generale" che rappresenti la forma pratica di quella coscienza in generale che agisce nell'ambito teoretico. L'etica materialista e quella empirico-relativista non riescono invece a compiere questo passo che le proietterebbe all'interno di una critica della ragione pratica. Sulla base di tali convinzioni, anche l'ideale etico è visto da Kautsky in chiave materialista come semplice fenomeno etico, ossia come la forza propulsiva che nella lotta di classe spinge al raggiungimento delle migliori condizioni della classe proletaria. Tale visione ha l'indiscutibile merito di sottolineare come la realizzazione dell'ideale etico si richiami

---

32 M. Adler, *Marxistische Probleme*, cit., p. 123-4.

33 *Ivi*, p. 126.

tanto all'azione degli uomini nella società quanto alle condizioni economiche concrete, e conduce a descrivere una situazione in virtù della quale, quanto più si rende evidente il contrasto delle classi sottoposte con quelle dominanti, tanto più cresce la loro indignazione morale, fino al punto in cui una nuova morale viene a sostituirsi a quella precedente. Ma quest'ultima visione si ingannerebbe sul proprio significato se pensasse d'aver potuto presentare altro che lo sviluppo storico-psicologico dell'ideale, limite che d'altra parte è lo stesso Kautsky a riconoscere, quando afferma che, al contrario, l'ideale etico del proletariato deve nascere in primo luogo dall'indignazione per le condizioni in cui esso è costretto a vivere dalla classe dominante. Ma l'indignazione, dice Adler, può nascere solamente dal constatare che non è stato fatto ciò che *doveva* essere fatto, ossia ciò che l'ideale etico incondizionatamente comandava, e pertanto, come in un circolo vizioso, si ritorna sempre alla domanda iniziale: da dove sorge e come si giustifica l'ideale etico? E, in relazione a questa domanda, se ne possono porre altre che problematizzano l'intera concezione kautskiana fino a renderla insostenibile. Ci si può chiedere infatti ulteriormente: se la morale si manifesta attraverso l'indignazione, quando e come sorge quest'ultima? Quando e come si passa da una considerazione meramente politico-economica a una morale, quando cioè una lotta economico-politica diviene una lotta morale? E, infine, se la morale sorge insieme alla lotta di classe, cosa avverrà in un mondo senza classi, quale necessariamente sarà quello del futuro? Si arriverà forse all'estinzione della morale?

La pretesa di poter ridurre senza residui il sorgere dell'ideale sociale alle semplici dinamiche della lotta di classe deriva, a giudizio di Adler, da una peculiarità psicologica, che già Simmel ha messo in evidenza, in ragione della quale il nesso problematico che deve trovare spiegazione finisce spesso per essere inconsciamente identificato con una più limitata parte di esso. L'ideale etico, che per sua essenza deve valere per tutti, viene così confuso da Kautsky con l'ideale etico del solo proletariato, in quanto egli, senza accorgersi dell'indubbio pregiudizio morale che agisce alle sue spalle, si fa portatore della convinzione secondo la quale l'ideale del più vasto gruppo sociale debba *naturalmente* assumere quella vasta generalità che lo rende ideale dell'intera società; così, anche per la dottrina kautskiana, compare senza dubbio un *a priori*, ma un *a priori* che certo non può essere definito critico-gnoseologico, bensì semplicemente storico-psicologico, e che sembra muoversi di conseguenza verso quello scetticismo e quel relativismo contro i quali tale dottrina era esplicitamente indirizzata. Perché mai, può domandarsi infatti Adler,

l'ideale di una classe deve essere giudicato superiore a quella di un'altra? Kautsky potrebbe rispondere che è la necessità del processo di sviluppo, storicamente e scientificamente constatabile, a dimostrare la superiorità dell'ideale proletario, ma a ciò si potrebbe ancora opporre la domanda scettica: perché ciò che è necessario e immanente allo sviluppo storico, ciò che in esso unicamente si realizza, è anche *giusto* che si realizzi? Perché sarebbe *immorale* porsi contro la realizzazione di questo sviluppo? Si tornerebbe sempre, come si vede, alla domanda iniziale.

Si deve quindi comprendere come, nonostante le forme che esso possa assumere nel corso storico, l'ideale morale è una pura forma, costretta a derivare i propri contenuti dalle realizzazioni materiali della vita degli uomini; l'espressione di questa forma è tuttavia «un modo originario e non ulteriormente derivabile del nostro essere psichico in generale»<sup>34</sup>, esso è il principio di ogni spiegazione causale del sorgere di un ideale sociale, ma non può mai essere esso stesso sottoposto a una spiegazione causale. La realizzazione di nuove situazioni sociali dipende quindi strettamente, e non potrebbe accadere diversamente, dalle condizioni materiali all'interno delle quali si agisce ma, allo stesso tempo, viene formata dall'ideale morale che kantianamente vive all'interno degli uomini che queste situazioni vogliono realizzare. «Il contributo scientifico dell'opera di Karl Marx, dice Adler con un'affermazione illuminante, sta proprio anzi nel fatto che questa ci ha insegnato a conoscere il dominio delle forze economiche puramente per vedere come le ferree tendenze della società capitalistica dovessero condurre, a partire da sé stesse, a una situazione nella quale andasse in rovina tutta la civiltà [*Kultur*] sociale, anche nel caso in cui non fosse proprio il proletariato a raggiungere, attraverso questo stesso processo, la conoscenza di questa conseguenza e la consapevole volontà di classe di non ammettere questo per amore della propria esistenza umana»<sup>35</sup>. Così, in conseguenza della modificazione delle condizioni materiali, si verifica anche una modificazione dell'ideale morale, ossia della forma che, a partire dalla condanna di una certa situazione sociale e della scelta di un'altra situazione a essa contrapposta, pur non potendo prescindere dalla concretezza di tali condizioni, ne rappresenta il momento strutturante.

Conseguentemente, si deve notare, a partire dalle medesime situazioni prodotte dallo sviluppo economico, sarebbero possibili molti diversi

---

34 *Ivi*, p. 133.

35 *Ivi*, p. 134.

ordini sociali e non si vede, dice Adler, il motivo per il quale, al di là di una scelta dettata da un ideale morale, il proletariato non possa accontentarsi in definitiva di un feudalesimo industriale in cui, dopotutto, potrebbero venire a realizzarsi delle condizioni migliori dal punto di vista della salubrità dell'ambiente lavorativo e abitativo, della durata del giorno di lavoro e della sicurezza contro malattie, incidenti, vecchiaia e invalidità. Solo la concezione materialistica della storia quindi, valorizzando accanto a quello economico il momento morale, giunge alla più chiara determinazione di quest'ultimo. Il punto di vista di Kautsky, secondo il quale l'etica deve essere scienza, e, in particolare, scienza della natura, non coglie così il fatto che, pur lontana dall'essere sprovvista di un oggetto per il quale sia possibile un certo tipo di spiegazione causale e che la determina *completamente*, l'etica si lega in primo luogo a un dover-essere e si esprime nella vita pratica. Se si parte, come Kautsky esprime fin dal titolo del suo libro, dalla concezione materialistica della storia, si deve anche considerare come quest'ultima, in quanto massima per la spiegazione causale, abbia la caratteristica di essere solamente un ausilio per il pensiero scientifico, tanto che, come sottolinea Adler, la sua validità trova un sempre maggiore riconoscimento da parte di quelle persone che, pur riconoscendosi in qualche fede religiosa, sono aperti alla considerazione dei risultati delle scienze esatte<sup>36</sup>.

---

36 Per quanto riguarda la trattazione del problema della religione in Kautsky va segnalato l'articolo con il quale Adler nel 1908 recensisce su "Der Kampf" l'opera kautskyana *Der Ursprung des Christentums*, articolo che si pone nella scia di quella reinterpretazione antimetafisica dei fenomeni umani operata dallo storicismo. Adler dichiara la sua ammirazione per l'interpretazione, veicolata da tale opera, dei presupposti socio-politici del cristianesimo e, allo stesso tempo, individua la necessità che le tesi di Kautsky vengano ampliate sulla base del riconoscimento dell'importanza del rispecchiamento mentale della materia e del suo ordinamento secondo le forme psicologiche, affinché esse valgano in tutti i singoli individui. Sono queste forme o funzioni psicologiche quelle che consentono di determinare il dato dell'esperienza, non solo dal punto di vista del vero, del buono e del bello, ma anche da quello del divino, di modo che il complesso causale oggettivo possa rientrare nell'ambito della vita soggettiva. A Kautsky, che, parlando dal punto di vista della concezione materialistica della storia, ha descritto in maniera precisa il valore politico-rivoluzionario inerente al cristianesimo primitivo e alla dottrina concretamente espressa da Cristo, non sono così sfuggite neanche le basi economiche che hanno reso possibile l'adattamento di una tale dottrina alla società greco-romana in disfacimento; soltanto che il suo disinteresse per il risuonare di queste condizioni materiali nelle coscienze degli uomini che agiscono nella società, non gli ha consentito di cogliere quella fondamentale differenza tra la personalità del fondatore del cristianesimo e quella del suo propagatore, San Paolo,



#### 4. CONFRONTO CON LE DOTTRINE ETICHE E RELIGIOSE DI KANT. LA FEDE COME VERTICE DELLA FILOSOFIA ADLERIANA

Alla luce di quanto si è detto non si è però potuto ancora descrivere nient'altro che il modo in cui la coscienza *sperimenta* il suo significato

---

che è l'unica in grado di spiegare come una dottrina settaria abbia potuto acquisire caratteristiche universali. Quello che pertanto Kautsky non riconosce, o, sarebbe meglio dire, riconosce solo in maniera parziale, è che «ogni sviluppo della religione si compie [...] nella direzione di una crescente interiorizzazione, di una liberazione dai vincoli delle usanze etniche o nazionali nel senso di un convincimento puramente personale» (M. Adler, *Karl Kautskys „Urchristentum“* in „Der Kampf“, II. Bd. [1908-9] [trad. it. di T. La Rocca, *Il “cristianesimo primitivo” di Karl Kautsky*, in M. Adler, *Filosofia della religione*, cit., p. 133]). La mancanza di una tale valorizzazione della religione come rinascita della vita interiore, come momento fondamentale dello spirito che completa quella liberazione del pensiero e del sentimento umani dai concetti tradizionali, ma ora non più attuali, della morale e della religione, rappresenta quell'immenso tesoro al quale le analisi scientifiche kautskiane non riescono ad attingere; la forma religiosa rimane per lui, se non senza significato, quanto meno un'apparenza inessenziale. La filosofia non può quindi rinunciare, a giudizio di Adler, alla considerazione delle forme psichiche che si dirigono nella storia, conferendo al suo fondamento materiale forma e contenuto, di modo che è necessario avere sempre chiaro che «le circostanze ambientali determinano le rappresentazioni degli dèi, ma il concetto della divinità deriva unicamente dalle leggi psichiche e non lo si può spiegare riconducendolo a una manifestazione di timore, una personificazione, una proiezione etc.» (*ivi*, p. 136). A partire da una simile concezione si può tentare di interpretare la nascita del monoteismo come un processo spirituale che rimanda o a una maggiore capacità d'astrazione, o alla maggiore fiducia verso un singolo dio, oppure ancora a un'analogia con la monarchia terrestre. Adler dichiara di apprezzare la visione espressa da Hermann Cohen in *Religion und Sittlichkeit* secondo la quale, tra monoteismo e politeismo non vi sarebbe una sola differenza quantitativa ma, più che altro, una differenza storica, cioè legata all'affinamento di quella forma del sentimento morale presente nell'uomo fin dai primordi. Bisogna quindi riconoscere, secondo Adler, che la differenza tra il monoteismo e il politeismo sta nel fatto che il primo si specifica come la rappresentazione religiosa della moralità, mentre il secondo come la forma cosmologica della religiosità. In un'ottica che, come avviene tanto in Kautsky quanto in Adler, rimane però ancorata alla concezione materialistica della storia, questo passaggio a una religione come etica non può certo significare la comparsa di un uomo che sia in grado di fondare una religione determinandone i contenuti. Gli uomini non possono essere altro che semplici promotori della religione, i quali considerano quest'ultima come un loro contenuto interiore da far progredire al pari della filosofia e della scienza; nella valutazione della loro forma psichica, però, questi uomini non possono che cogliersi come elementi direttivi e fattori formativi, «in assenza dei quali la storia non soltanto non avrebbe prodotto ugualmente, benché più lentamente, lo stesso risultato, ma non giungerebbe affatto ad ottenerlo» (*ivi*, p. 137).

originariamente pratico, ossia il modo in cui le sue forme pratiche *sono affette* dalla forza dei dati naturali, e non si è fatto ancora, ammesso che lo si possa fare, nessun significativo passo in avanti per la delineazione di una reale vincolatività morale che agisca nella prassi. La critica alle posizioni di Kautsky è stata portata avanti sulla base dell'accettazione di un *a priori* formale dell'etica in senso kantiano, senza esplicitare tuttavia che tale accettazione, benché dal testo non appaia in tutta la sua chiarezza, non può indicare altro che una semplice descrizione delle modalità in cui la coscienza umana elabora *necessariamente* ciò che *altrettanto necessariamente* la determina, in un gioco di rimandi in cui il soggetto si trova a essere il protagonista solo illusoriamente attivo di una realtà che si svolge completamente *in* lui, ma mai *a partire da* lui, e che può conseguentemente sperare di ricevere un senso solo in un ipotetico completamento metafisico, che si darà dopo la sua estinzione fisica (redenzione, Provvidenza). La dottrina di Adler quindi sfocia, ben più radicalmente di quella kantiana, in un pensiero fondamentalmente religioso per il quale l'etica, invece di essere la chiave di volta del sistema, si trasforma in definitiva in un fenomeno passeggero che ha come unico merito quello di esprimere nella maniera più peculiarmente umana l'unità del Tutto, alla quale ogni individuo necessariamente tende. Il completamento etico e religioso della concezione materialistica della storia, che prelude tuttavia, a nostro parere, a un suo completo snaturamento, avviene in Adler a partire dalla discussione dei corrispettivi contributi kantiani che egli, soprattutto nell'opera del 1924 *Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik*, intraprende, e non può non essere quindi tale discussione il punto di partenza verso la delineazione degli ultimi approdi ai quali la filosofia adleriana giunge.

Il punto di vista dell'etica kantiana, dice Adler, sembra potersi presentare in maniera assoluta come il più lontano da qualunque discorso sul dato dell'esperienza, in quanto in relazione a esso ci si è creduti in diritto di parlare al massimo di un'azione che obbedisce a un comando e che quindi ha a che fare con qualcosa la cui particolare natura si esprime solamente come un astratto dover-essere, per quanto il comando che essa veicola aspiri per sua essenza a essere concretamente soddisfatto; ciò nondimeno Adler ritiene che possa essere derivato dall'interpretazione della filosofia kantiana anche il sussistere di un'esperienza etica, ossia di un'esperienza dell'essere del dover-essere, che rappresenti il punto di partenza necessario per qualunque discorso che voglia penetrare in questo particolare campo di indagine. Il fatto che si parli di un'esperienza

etica indica in primo luogo che essa deve distinguersi in maniera fondamentale dalla semplice esperienza naturale, alla quale prima Schopenhauer e poi Kautsky avrebbero voluto ricondurla, e si ricollega alla necessità della scoperta di un'istanza valutante nella formalità dell'*a priori* che è certamente parallela, ma per ciò stesso in qualche modo distinta, rispetto all'istanza della sussunzione in un sistema di causa ed effetto. L'errore di chi non ha saputo riconoscere la validità di questo tipo di esperienza, può così spiegare Adler, è stato quello di aver individuato una relazione inestricabile tra il "dovere" (*Sollen*) e il suo contenuto, ossia il "dovuto" (*Gesollte*), oppure di non aver compreso, dal punto di vista opposto, che, per quanto un comando morale non dica nulla sulla realizzazione di ciò che in esso è comandato, e anzi, per quanto la realizzazione del suo "dovuto" possa finanche rivelarsi impossibile, il dovere, ossia il vissuto di un comando morale, può essere descritto come un fatto morale e non può essere conseguentemente considerato come qualcosa di astratto; pretendere quindi, come Schopenhauer, che l'ideale etico sia un semplice prodotto "sovrastrutturale" del procedere materiale delle azioni nel mondo, significherebbe non comprendere il senso profondo del trascendentalismo kantiano e rappresenterebbe di conseguenza un errore opposto, ma complementare, a quello di chi risolvesse l'etica nel procedere di un volontà libera in ogni suo singolo movimento. Tirando quindi le somme dalla necessità sintetica che la filosofia trascendentale impone ai vari momenti dell'esperienza etica in generale, non deve essere tralasciata la messa in chiaro del fatto che, per quanto sia di tutta evidenza che, nell'esplicarsi concreto di ogni azione, la coscienza debba necessariamente presentarsi come una motivazione che ha assunto una forma oggettiva, ossia come un qualcosa che si è incorporato al processo stesso della natura e che può essere indagato secondo la medesima causalità, non può essere allo stesso tempo tralasciata la constatazione in virtù della quale, al di là di questa forma oggettiva, tale esperienza etica possa continuare a essere interpretata anche soggettivamente, ossia come una presa di posizione del soggetto; questa presa di posizione, che, da un altro punto di vista, potrebbe esplicarsi anche come sensibilità, dando luogo all'esperienza estetica, si esprime in questo caso come volontà e cioè come un agire etico, per la spiegazione del quale, al contrario di quanto ritenesse Kautsky, si dimostra improponibile qualunque ricorso al meccanismo degli istinti. Gli istinti infatti procedono in maniera del tutto differente dalla volontà che, al di là del suo essere inclusa nell'ambito di uno stringente determinismo, *non può non essere sempre accompagnata*

da un fondamentale e ineliminabile, per quanto in definitiva illusorio, sentimento di libertà. Decisivo sarà quindi comprendere come la professione di “ortodossia” kantiana, che Adler, anche sul versante etico, più volte ripete e che viene (parzialmente) messa in questione solamente in quest’ultima affermazione, possa poi trovare spazio all’interno dei più angusti limiti di una concezione marxista.

Queste precisazioni sul significato che l’etica deve avere in un sistema di filosofia trascendentale e sulle analogie che la legano all’esperienza estetica, fanno sì che Adler abbia agio nell’interpretare la funzione di raccordo tra la sfera teoretica e quella pratica, che Kant nell’*Introduzione* alla terza critica accorda alla facoltà di giudizio, come ciò che determina il passaggio dalla trattazione analitica delle parti che operano in ogni attività di coscienza, alla trattazione sintetica che ha di mira l’unità della coscienza stessa; questo discorso sull’unità della coscienza, che Kant ha dimostrato nei fatti d’aver ben presente, non ha tuttavia trovato espressione sistematica in nessuna sua opera ma, a giudizio di Adler, può comunque essere individuato come il portato formale della sua filosofia della religione, ossia di quella parte della filosofia trascendentale che, come sembra ovvio, deve occuparsi per sua essenza del complesso formale dei momenti dell’esperienza e del significato unitario (senso) che a essi necessariamente compete. Anche del problema religioso Kant non ha fornito alcuna trattazione sistematica, soprattutto se si considera che nello scritto *La religione entro i limiti della sola ragione* egli si occupa principalmente dei problemi delle forme storiche che la religione ha assunto, e si presenta di conseguenza il bisogno di andare ben oltre la pagina kantiana per comprendere quanto di fondamentale il metodo criticistico può affermare anche in relazione a questo particolare versante dell’esperienza. Kant anzi, fa notare Adler, insiste sul fatto che la religione deve situarsi sullo stesso piano pratico dell’etica, con l’unica differenza che in essa «il pratico diviene il fondamento di una visione del mondo, certamente mai un fondamento di conoscenza, però tuttavia un elemento fondamentale anche nella determinazione dei valori della natura e dell’esistenza [*Dasein*]<sup>37</sup>; in questo modo Kant vuole sottolineare come il primato della ragion pratica, la cui possibilità era stata riconosciuta nella prima critica e determinata nella seconda, possa trovare la sua realizzazione nel discorso religioso, ma finisce per negare nei fatti la possibilità di individuare una filosofia della religione a sé stante,

---

37 M. Adler, *Das Soziologische*, cit., p. 206.

ossia quella particolare branca speculativa in cui, in tutta la sua purezza, viene in questione lo sforzo di una soggettività che mira all'unificazione della ragione e della natura, dell'uomo e del mondo.

La dottrina espressa dalla *Critica del giudizio*, che ha come merito principale quello di portare in questione l'azione di una finalità formale che contribuisce a una più precisa strutturazione trascendentale dell'esistenza, non indica altro che una semplice condizione soggettiva della conoscenza, che esprime sì qualcosa di diverso rispetto alle forme teoretiche, ma non certo nel senso per il quale essa si rivolgerebbe a un rapporto reale che si instaura tra le cose stesse<sup>38</sup>. E la differenza non può essere neanche rintracciata nel fatto per il quale le forme della facoltà di giudizio, al contrario di quelle teoretiche, dovrebbero possedere un semplice valore regolativo, poiché non si può ignorare come in realtà solo ai giudizi teleologici, in quanto giudizi riflessivi, possa essere attribuito un tale valore, mentre a quelli estetici compete la qualifica di "giudizi costitutivi", e soprattutto poiché è noto come anche le idee teoretiche della ragione abbiano unicamente un valore regolativo. La caratteristica principale della finalità formale, tanto per quanto riguarda il giudizio estetico che per quanto riguarda quello teleologico, deve pertanto essere rinvenuta altrove, e cioè nell'aver essa un significato unicamente soggettivo e contemporaneamente la pretesa che tutti i giudizi singolari che la veicolano possano aspirare all'assolutezza e alla generalità. Questa assolutezza non può essere però ovviamente rinvenuta nelle cose stesse, ma solo nella nostra presa di posizione nei loro confronti, di modo che la relazione reale con esse non viene in alcun modo costituita dalla finalità che si esprime nel giudizio, bensì unicamente postulata.

Ma, si chiede Adler, come sono allora possibili per il giudizio estetico un tale *a priori* soggettivo e la sua pretesa di universalità, soprattutto in considerazione del fatto che esso si riferisce a qualcosa di eminentemente individuale come i sentimenti di piacere e dispiacere? A questa doman-

---

38 Cfr. A. Arato, *op. cit.*, p. 753. Arato è impreciso quando afferma che Adler ha completamente tralasciato di prendere in considerazione la *Critica del giudizio*, ma dietro tale imprecisione si può forse vedere il fastidio che ogni marxista ortodosso manifesta nei confronti di un'opera come *Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik* che, per quanto scritta in ambiente marxista e a partire da una coscienza sicuramente marxista, tocca un argomento, ossia la religione, ostico per qualsiasi aderente alla concezione materialistica della storia; e questo in special modo quando, come nel caso presente, tale religione non è esplicitamente rifiutata o ridotta a semplice escrescenza del *milieu* socio-economico.

da Kant ha potuto rispondere mettendo in evidenza come, in relazione al fatto che nel giudizio la nostra attività viene in questione nella sua purezza, cioè senza alcun riferimento al suo contenuto, la facoltà che soprintende al procedere di tale giudizio può essere vista, come sottolinea Adler, *anche* come una forma della nostra coscienza in generale; e, per quanto riguarda la relazione a un sentimento di piacere, si deve dire che anch'essa, nonostante il suo carattere immediatamente individuale, può aspirare all'universalità «poiché il motivo di questo piacere si incontra nella condizione generale, sebbene soggettiva, dei giudizi riflettenti, cioè nella concordanza finalisticamente orientata di un oggetto (sia esso un prodotto della natura o dell'arte) con la relazione delle facoltà di conoscenza (dell'immaginazione e dell'intelletto) tra di loro, che sono necessarie per la conoscenza empirica»<sup>39</sup>. Anche se ciò è stato frainteso da chi si è fermato a una sopravvalutazione metafisica della portata conoscitiva del giudizio teleologico, quello dell'universalità del giudizio estetico rappresenta così il punto d'avvio di un cammino che deve necessariamente condurre alla considerazione delle analogie di esso con le pretese della filosofia pratica (e, si dovrebbe aggiungere, anche di quella teoretica), in vista della loro unificazione nel pensiero religioso. Questo cammino, che ha come tappe necessarie le dottrine espresse nella terza critica dell'analogia tra l'estetico e il morale, dell'estetico come simbolo della moralità e del sublime come di un sentimento personale di valore che si prova di fronte alla grandezza e alla forza della natura, mostra ancora una volta lo stretto compenetrarsi, nel tutto dell'esperienza, del soggettivo e dell'oggettivo e il suo essere condizionato dall'esistenza di un elemento di mediazione che, secondo le indicazioni di Kant, può essere rinvenuto solo nella soggettività del sentimento (*Gefühl*). Il sentimento estetico, sulla base della sua facoltà unificante i campi dell'oggettività teoretica e pratica, incontra così la legge morale, trasforma anch'essa in sentimento (morale), e pone infine le basi per la nascita delle pretese necessariamente “totalitarie” del sentimento religioso.

È importante inoltre notare come, alla luce di queste affermazioni, venga necessariamente messa da parte la visione classica del rigorismo dell'etica kantiana, che, secondo Adler, non può risultare da null'altro che da una interpretazione estratta a forza dalla pagina del filosofo di Königsberg, in quanto, se è senza dubbio vero che l'azione morale non può procedere a partire da alcun interesse, ciò non può voler dire, come

---

39 I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, citato in M. Adler, *Das Soziologische*, cit., p. 211.

appare chiaro a partire da quel paragrafo della *Critica della ragion pratica* non a caso intitolato *Dei moventi* (Triebfedern) *della ragion pura pratica*, che essa non produca un interesse nei confronti del buono che, in ultima istanza, è il sentimento soggettivo di piacere che accompagna la realizzazione nel mondo del comando etico. È indubitabile pertanto che solo la legge morale possa rappresentare il motivo determinante dell'azione etica, ma è altrettanto indubitabile che noi possiamo solamente rilevare il fatto di tale legge, senza poter in alcun modo spiegarlo, di modo che, se non si può essere in grado di dare una risposta sufficiente alla domanda su come sia possibile la legge morale, perché ciò significherebbe rispondere alla domanda su come sia possibile la libertà morale stessa, ci si può solamente chiedere come sia possibile che il fatto di essa agisca come molla soggettiva all'interno dei nostri animi. Così Kant, a giudizio di Adler, compie il passo decisivo che lo porta dal lato oggettivo dell'esperienza etica direttamente in quello soggettivo, un passo in virtù del quale però la legge viene necessariamente affiancata dal semplice fatto morale e il presunto formalismo dell'etica kantiana si manifesta come nient'altro che un'ormai inservibile ipotesi interpretativa. Dall'etica kantiana pertanto si innalza sicuramente la richiesta dell'estinzione di ogni inclinazione che appartenga all'amor proprio, ma da questa frustrazione sorge al contempo un certo compiacimento che rappresenta il trionfo della forza di uno spirito che coglie in sé un sentimento, che non è in definitiva né di piacere né di dispiacere, e che può essere invece paragonato al movimento interiore che ci investe nella contemplazione del sublime; si può descrivere, afferma Adler, a buon diritto questa fattispecie utilizzando la terminologia kantiana di "sentimento di rispetto morale", poiché in essa si ritrova quella combinazione di sentimenti di piacere e di richiami al dovere che è necessaria per ogni azione empirica, e che è altresì fondamentale affinché la *Interessenlosigkeit* dell'etica non si trasformi in una *Motivlosigkeit*.

Questa combinazione di piacere estetico e dovere morale rende ancora più chiaro il parallelismo che nella filosofia trascendentale deve essere rinvenuto tra l'oggettività e la soggettività, come può essere ad esempio dimostrato anche per il legame che unisce necessariamente l'oggettività teoretica e la soggettività del giudizio teleologico. Così, per quanto in quest'ultimo caso le cose sembrano presentarsi in maniera molto più semplice, poiché «il concetto della finalità oggettiva, che non può essere trovato nelle cose stesse, ma che invece è solo un principio del nostro giudizio sulle cose, conduce a partire da sé con questo concetto sogget-

tivo di fine nel campo pratico»<sup>40</sup>, lo stesso deve avvenire per la relazione tra il campo estetico e quello morale, per la realizzazione della quale è il succitato concetto di interesse a svolgere il compito fondamentale. Il bello che viene in questione nel giudizio estetico, come è noto, rappresenta infatti per Kant ciò che piace senza interesse, allo stesso modo in cui l'interesse non dice nulla sulla realizzazione neanche del bene espresso dalla legge morale, ma, sempre in analogia con il campo etico, ciò non significa che all'oggetto, una volta che è stato individuato come correlato di un tale giudizio, non possa poi essere conferito un qualunque tipo di interesse. Se si distingue quindi l'interesse "volgare" verso un qualcosa che viene giudicato bello e che si vuole di conseguenza possedere o indossare, dall'interesse, che potrebbe essere definito intellettuale, con il quale, escludendo le lusinghe dell'arte, ci si rapporta alle bellezze naturali, a contatto con le quali sorge un sentimento di piacevole sorpresa dovuto alla scoperta della concordanza tra il quadro della natura che si percepisce empiricamente e la rappresentazione che si ha dell'armonia, contemporaneamente si percepisce, in un contesto naturale che non si è contribuito in nulla a realizzare, anche un particolare interesse alla realizzazione dell'Idea del bello. Ma, fa notare Adler seguendo Kant, in analogia con quello del bello, possono essere rinvenute nel soggetto anche altre Idee, in primo luogo Idee morali, che egli parimenti vuole si realizzino, ed è normale di conseguenza che si pensi la realizzazione dell'armonia come realizzazione della morale, giungendo così, sulla scorta non dell'interesse *tout court*, bensì di quello intellettuale, alla scoperta della grande coincidenza tra l'etico e l'estetico; solo infatti chi ha un'anima buona può secondo Kant prendere un semplice interesse intellettuale per le bellezze naturali e viceversa la comparsa di questo interesse intellettuale è un segno sufficiente per riconoscere un uomo dotato di puri sentimenti morali. E si comprende così anche perché Kant abbia potuto affermare che il bello è il simbolo del bene etico, se per simbolo si intende l'intuizione che, mediante l'analogia, viene messa al posto di qualcosa di estraneo e di non intuibile, e si comprendono parimenti, dice Adler, le parole che Kant scrive alla fine della sua estetica, secondo le quali «il gusto è essenzialmente una facoltà per giudicare la sensibilizzazione delle Idee morali (per mezzo di una più grande analogia della riflessione su entrambi)»<sup>41</sup>.

---

40 M. Adler, *Das Soziologische*, cit., p. 217.

41 I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, citato in M. Adler, *Das Soziologische*, cit., p. 221.



Ma se il bello, come si è visto, conduce alla moralità, dice Adler, non si può ignorare come il sublime conduca alla religione. Anche il sublime può essere indicato come una sensibilizzazione di Idee, poiché prevede un processo simile a quello finora descritto in cui l'uomo, posto di fronte alla terrificante potenza o alla terrificante grandezza della natura, riesce a superare tale situazione rivolgendosi alla grandezza e alla forza del proprio animo; il sublime della natura pertanto non è nella natura stessa e non si lascia percepire finché non siamo noi stessi a protenderci verso le Idee della ragione. Quindi nel sublime, insieme alle Idee morali che, come si è visto, sono un portato fondamentale di ogni esperienza estetica, si sviluppa parallelamente l'Idea dell'infinità che, a livello spirituale, trasforma in totalità ciò che a livello sensibile viene colto come semplice immensità (ossia come impossibilità di misurazione, *Unermesslichkeit*), e che permette conseguentemente di cogliere in unità l'insieme delle Idee pratiche e teoretiche. Ed è proprio in ragione del riferimento anche alle Idee teoretiche che il sublime appare come un simbolo in maniera ancora più adeguata rispetto al bello: esso è il simbolo che viene in questione nel campo della religione, soprattutto se, dice Adler, quest'ultima è interpretata, come si dovrebbe dedurre dalla pagina di Kant, come una presa di posizione che rappresenta in noi l'unificazione di tutte le nostre direzioni di coscienza. Questa interpretazione, pur non essendo esplicitamente presente nei testi kantiani, si collega a quel particolare tipo di sentimento che Kant ha descritto essere legato alla rappresentazione del sublime, ossia al sentimento di rispetto estetico, che si distingue dal già citato sentimento di rispetto morale solamente per la sua direzione: quest'ultimo infatti si mette in relazione con l'astrattezza e l'inconcepibilità dell'Idea della legge morale, mentre il primo si raccorda all'incongruità della nostra facoltà al raggiungimento di un Idea che per noi sia legge. È la ragione non intuitiva, che di fronte alla molteplicità delle apparenze cerca di coglierle in unità, che ci impone una tale legge, compiendo un'opera di riconduzione che, a livello dell'intuizione, neanche la più potente delle fantasie è in grado di svolgere; ed è sempre mediante tale ragione che ciò che sulla base dell'intuizione sensibile nel sublime cogliamo come troppo grande si trasforma, dopo l'intervento delle Idee, in qualcosa di troppo piccolo di fronte alla potenza del nostro animo. Il sentimento di rispetto, in qualità di sentimento della totalità nell'infinito che precede ogni nostra determinazione spirituale, è quindi qualcosa di eminentemente soprasensibile e rappresenta di conseguenza il punto di partenza di un pensiero puro che si situa esclusivamente nel campo

intelligibile- per quanto il problema della sua esistenza nasca solamente in corrispondenza dell'esperienza concreta. Nel sentimento di rispetto estetico, dice Adler seguendo Kant, noi possiamo così vivere la nostra natura intelligibile allo stesso modo in cui ciò avviene nel sentimento di rispetto morale, mediante il quale si realizza la nostra sublimazione interiore, in un processo in cui i limiti della sensibilità vengono superati, non dal punto di vista teoretico, bensì dal punto di vista pratico. L'unità nell'infinito che si realizza mediante la soggettività estetica va così a costituire un nuovo tipo di coscienza che le singole direzioni critiche non erano riuscite a far sorgere, la coscienza religiosa.

Mediante questo raccordo con la soggettività estetica, Kant, dice Adler, riesce a distinguere adeguatamente il campo della religione da quello della superstizione, poiché in quest'ultimo, dove dominano la paura e la contrizione, l'uomo non possiede quelle facoltà dell'anima che gli permettono, in primo luogo, di stupirsi della grandezza di Dio e successivamente di riportare, mediante le Idee della ragione, questa grandezza al tutto dell'ordine morale del mondo che agisce in lui e che gli si rivela come suo fine, quindi alla sua stessa grandezza. Con questa conclusione si conferma definitivamente l'ipotesi presentata all'inizio, che vedeva nella *Critica del giudizio* l'elemento di mediazione tra i risultati raggiunti dalle prime due critiche<sup>42</sup>.

Il risultato più importante che si è raggiunto alla luce di ciò che fin qui

---

42 In queste pagine, come Adler spesso ricorda, c'è, allo stesso modo che in altre opere, un continuo intrecciarsi tra ciò che Kant ha detto, e che viene spesso riportato in citazione, ciò che sembra abbia lasciato intendere e ciò che sembra necessario aggiungere alla sua pagina, andando, come si dice in altri luoghi, *mit Kant über Kant hinaus*. Allo stesso modo, riguardo alle conclusioni qui raggiunte, Adler si sente in dovere di riportare un passo della *Critica della ragion pura* in cui Kant aveva recisamente escluso la possibilità di poter effettuare una critica trascendentale dei sentimenti; «tutti i concetti pratici, scriveva infatti Kant, procedono verso gli oggetti della soddisfazione o dell'insoddisfazione, cioè del piacere e del dispiacere, e di conseguenza, almeno indirettamente, verso gli oggetti del nostro sentimento. Ma poiché questo non è una facoltà rappresentativa delle cose, ma sta invece al di fuori della complessiva facoltà di conoscenza, gli elementi dei nostri giudizi, nella misura in cui sono in relazione con il piacere e con il dispiacere, appartengono di conseguenza al campo pratico e non alla quintessenza della filosofia trascendentale che ha a che fare unicamente con le conoscenze pure *a priori*» (I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, citato in M. Adler, *Das Soziologische*, cit., p. 226). A questo bisogna comunque aggiungere, come si è già visto, che Kant, già nella *Critica della ragion pratica*, aveva parlato di un'attenzione morale *a priori* che stava in stretta connessione con un sentimento e che soprattutto, come è stato fatto notare, il passo citato rappresenta forse una delle più antiche pagine del capolavoro kantiano che, in fase di redazione, per qualche motivo non è stata completamente armonizzata con ciò che era stato successivamente elaborato.

è stato espresso, è senza dubbio la messa in rilievo del fatto che anche la fede può essere ora indicata come un concetto critico-conoscitivo, per quanto relativo a una conoscenza “ipotetica”, e che anzi essa può essere definita, secondo Adler, come il modo di essere della coscienza religiosa, allo stesso modo in cui l’esperienza è il modo d’essere della coscienza teoretica o il comando morale è il modo d’essere della coscienza etica. Così la fede e la religione sono concetti intercambiabili, soprattutto se si considera il nuovo significato che Kant ha conferito alla seconda, che adesso non è più vista come legata a una coscienza teoretica, bensì a una vitalità psichica che si presenta nella coscienza singola come desiderio e speranza e che, nella sua presa di posizione soggettiva, funge da *trait d’union* tra le oggettività dei giudizi teoretico e morale; questa soggettività della fede è fondamentale per indicare il passo che Kant fa al di là di ogni possibile riempimento contenutistico, e quindi dogmatico, della religione e verso la consapevolezza che, per articolo di fede (*Glaubsatz*), non si intende ciò che *deve* essere creduto (*geglaubt*), poiché la fede (*Glaube*) non sopporta alcun imperativo, ma solo ciò che nell’intenzione pratico-morale deve essere accettato come possibile e orientato finalisticamente (per quanto non sia dimostrabile), quindi solo ciò che *può* essere creduto. In questo modo Kant in primo luogo libera la religione da quel dogmatismo che egli ha sempre sdegnatamente respinto come *Pfaffentum* e, in secondo luogo, raggiunge l’importantissimo risultato di annullare, nell’unità della coscienza, la frattura finora sempre riproposta in filosofia tra la fede e il sapere, i quali, è bene notarlo, si trovano a grande distanza uno dall’altro, ma trovano tuttavia senza contraddizione entrambi spazio nell’ambito dell’esperienza e delle forme che la ordinano<sup>43</sup>. E ciò implica che, a livello trascendentale, il fatto che ci sia qualcuno che rifiuta la fede sarebbe tanto concludente contro l’uni-

---

43 Cfr. M. Adler, *Religione e società*, cit., pp. 81-91 (il saggio *Religione affare privato*). Il rigetto della religione come *Pfaffentum* fa sì che Adler sottolinei spesso il fatto che tale religione deve essere vista come un “affare privato” (*Privatsache*), e questo soprattutto in polemica con il cattolicesimo che era religione di stato nell’Austria asburgica ed ebbe una potente reviviscenza nel regime “clerico-fascista” dell’austrofascismo. Ciò nondimeno la prospettiva di redenzione che la religione promette è percepita da Adler come di significato intimamente socialista e di conseguenza politico. Può affermare quindi Tommaso La Rocca che quella di *Religion Privatsache* è «una definizione [...] direttamente riconducibile al concetto kantiano di “religione pura della ragione”, appunto quale particolare forma della coscienza, che è in sé un *a priori sociale* [...], ma che non ha niente a che vedere con la concezione intimistica, privatistica della religione, di tipo individualistico-atomistico borghese spesso erroneamente attribuita al filosofo di Königsberg» (*Introduzione a M. Adler, Religione e società*, cit., p. 45).

versalità e la generalità di essa come forma della coscienza, quanto lo sarebbe, per la validità universale dell'esperienza teoretica, l'indicare un individuo che non nutre alcun interesse scientifico.

La filosofia della religione di Kant sperimenta infine, a giudizio di Adler, il raggiungimento della sua completezza mediante la dottrina dei postulati della ragion pratica, dottrina che gli permette di fare quell'ulteriore passo avanti nei confronti del suo presunto rigorismo, provocando il disappunto di Hermann Cohen che da tale rigorismo viceversa non è andato sempre esente. Certamente, dice Adler, è vero che spesso la morale richiede dei sacrifici che possono essere sempre più grandi, ma ciò non è dovuto in alcun modo alla obbligatorietà della legge etica, bensì unicamente alla limitatezza della natura umana; la religione e l'*a priori* soggettivo ad essa legato instillano nell'uomo una potente tensione verso un'unità in cui, in corrispondenza della realizzazione dell'ideale morale, saranno contemporaneamente superati tutti gli ostacoli che concretamente si frappongono alla realizzazione della felicità, per quanto, per la nostra natura limitata, l'Idea della totalità resti qualcosa che a livello intuitivo, ossia in corrispondenza degli ostacoli opposti dall'irriducibilità della contingenza dell'essere naturale, non è realizzabile. Bene ha fatto perciò Kant, e questo è un suo merito indiscutibile, a introdurre, come si è visto, nella *Critica del giudizio* la possibilità del collegamento tra l'oggettività etica e quella teoretica, che toglie alla prima il suo mero formalismo per saldarla, in virtù dell'unità ideale, al suo possibile contenuto. Questo ovviamente non può significare che il richiamo alla felicità di tutti renda l'etica kantiana un utilitarismo o un eudemonismo, poiché queste due dottrine rappresentano una semplice applicazione dell'etica; gli utilitaristi e gli eudemonisti infatti, per quanto siano d'accordo sul bene o sull'utilità di tutti come presupposto, si ritrovano fatalmente in disaccordo sulla fattispecie in cui questo bene e questo utile debbano essere rinvenuti, fattispecie che tra l'altro continua sempre ad avere bisogno di una pura fondazione etica. L'etica kantiana quindi, come la scienza, deve restare, e in effetti resta anche a giudizio di Adler, nella sua essenza qualcosa di universale e di assolutamente indifferente al fatto singolo, ma ciò non impedisce allo stesso tempo che questo fatto singolo, che nel caso dell'etica è l'uomo che ha un suo destino personale, recuperi sé stesso nella religione. La religione veicola pertanto un'intuizione immanente, mediante la quale noi sperimentiamo gli eventi del mondo empirico come appartenenti a una totalità intelligibile che, proprio in quanto tale, ci può essere data unicamente nelle forme

dell'esperienza naturale e psichica, una totalità intelligibile che è Dio stesso colto non più, in qualità di ipotesi teoretica, come essere fuori dal mondo ma, in qualità di Idea pratica, come ordine stesso del mondo. Questa identificazione di Dio con l'ordine del mondo, tiene a sottolineare Adler, non è quella degli adoratori della natura e delle sue leggi, la quale non riconosce come Dio sia allo stesso tempo un concetto che rimanda al destino del mondo e soprattutto dell'uomo singolo che in esso vive; nel tipo di coscienza trascendentale che si è finora delineato, l'uomo singolo, la parte singola del Tutto, non può quindi rappresentare un elemento insensato che ritrova il suo senso solamente nel Tutto, poiché ciò potrebbe accadere solo in una situazione in cui le parti non possedessero né un'esistenza propria né valori propri, quindi fossero fin da principio indissolubilmente legate al Tutto; in una situazione come quella della critica kantiana, in cui il Tutto può apparire solo nelle sue parti costituenti, l'insensatezza delle parti renderebbe immediatamente insensato anche il Tutto. Dopo la commisurazione della moralità e della felicità, che è il postulato in cui vengono in questione la limitatezza dell'esistenza umana e gli ostacoli che si oppongono al libero dispiegamento della volontà, anche il postulato dell'immortalità dell'anima si mostra così essere un risultato immediato del concetto kantiano di religione, il quale fa sorgere queste problematiche dall'inesauribile tendenza degli uomini verso l'armonia, senza che ciò, alla luce del valore immediatamente sociale della coscienza, possa significare, dice Adler, che l'egoismo eudemonistico, escluso recisamente dall'etica, possa ritrovare nella religione un modo di espressione più raffinato.

L'interpretazione adleriana della filosofia kantiana riesce, come si vede, a integrare perfettamente nel suo disegno speculativo anche la dottrina dei postulati della ragion pratica, che Cohen aveva invece indicato come la parte più fallace di essa e dell'intero criticismo. La concezione kantiana di una religione, che è in primo luogo religione della speranza e del desiderio, non guarda quindi, come sarà per Feuerbach, a essa come a una pura illusione, bensì come a un fattore necessariamente originato dalla natura della nostra organizzazione spirituale, allo stesso modo di quel tentativo di conoscere attraverso le idee della ragione, esistenti in ogni coscienza prima dell'esperienza (anche se esprimendosi solo a partire da essa), che rende ogni speculazione religiosa un tentativo di procedere oltre, verso la piena conoscenza cosmologica. L'uomo in tal modo, all'inizio della sua esperienza religiosa, ha divinizzato le forze della natura, non perché esse lo soverchiassero, ma perché aveva biso-

gno di trovare un modo per far giungere la frammentarietà della propria esistenza a unità, e questa unità si è sviluppata sulla base delle Idee della Ragione; allo stesso modo, dice Adler, la constatazione, operata da alcuni etnologi e dal filosofo Franz Lütgenau, che, anche nell'antichità, non tutte le potenze naturali sono state elevate a divinità, implica che il significato divino è stato conferito unicamente a ciò che si trova in relazione con il nostro bene e con il nostro dolore, ossia con la nostra condotta a livello pratico-morale, per quanto tuttavia ciò tenda gradualmente ad attenuarsi nelle visioni dogmatiche e popolari della religione. Ciò nondimeno il progresso verso la pura forma morale è riscontrabile all'interno di tutte le religioni e ha raggiunto con Kant e con il suo rifiuto di ogni teodicea e di ogni prova dell'esistenza di Dio, quella pura oggettività di pensiero che nelle religioni storiche non si era mai riusciti a sviluppare. Kant è giunto così alla più netta disgiunzione dei campi della religione e della scienza, una disgiunzione che implica che la religione non potrà mai essere elevata al rango di un sapere certo, senza tuttavia, al contrario, implicare che tramite il ragionamento scientifico si possa decretare l'inconcludenza di quello religioso.

Allo stesso modo che alla scienza, la religione non può essere affatto assimilata neanche all'etica, la quale procede unicamente dal puro volere con cui non può armonizzarsi alcun obbligo posto dall'esterno. Si deve così contestare l'obiezione mossa a Kant secondo la quale egli si sarebbe servito dei postulati di Dio e dell'immortalità dell'anima unicamente per assicurare un saldo ancoraggio alla morale, quando «in verità essi gli si diedero dalla morale, e neanche quali conseguenze immediate di essa, bensì come dedotti dalla coscienza religiosa che li traeva dall'etica»<sup>44</sup>. Ma ciò nonostante, le considerazioni etiche e scientifiche, oltre quelle estetiche che non vengono qui considerate, non possono esaurire l'ambito dell'interesse della vita, poiché sia la legge di natura che la legge morale rappresentano due concezioni generali tra le quali il singolo, che non può dimenticare la sua individualità concreta, si trova impossibilitato a riconquistare sé stesso e a non consegnarsi a un processo che lo conduca alla convinzione dell'inutilità dell'esistenza, oppure all'atte-

---

44 M. Adler, *Über den kritischen Begriff der Religion* in AA.VV., *Festschrift für Wilhelm Jerusalem zu seinem 60. Geburtstag von Freunden, Verehrern und Schülern*, W. Braumüller, Wien 1915 (trad. it. di B. Zappieri, *Del concetto critico di religione* in T. La Rocca- F. S. Festa [a cura di], *op. cit.*, e successivamente in M. Adler, *Filosofia della religione*, cit., p. 196).

sa della rivelazione di un ordine significante. L'uomo, che seguendo la sua natura è sempre incline a ricercare per la sua esperienza vitale un valore, un senso o uno scopo, è costretto sempre a scontrarsi con l'assoluta mancanza di senso dell'ordine naturale che, dice Adler, è talmente insensibile all'ordine morale da far sì che il sole sorga ogni giorno tanto sull'innocente quanto sul peccatore; e, per quanto ci si possa anche affidare alla convinzione che, sulla base di un ordine imperscrutabile, la legge morale e quella naturale, al di là di tutte le passioni e inclinazioni personali, trovino il modo di armonizzarsi in un mondo di santi, la sorte del singolo non sarebbe per questo sottratta alla causalità degli accidenti naturali in cui si trova immerso. Questa insensatezza del naturale, questa sua spersonalizzazione, si fa tanto più comprendere in quanto ci si avvicina all'esaltazione moderna della tecnica che crede, mediante i suoi rimedi, di poter diminuire il senso di caducità dell'esistenza, non comprendendo di conseguenza che, «per quanto lo spirito umano possa essere attivo per imporre il proprio sigillo alla natura priva d'anima: non è che un raggio di luce nella notte oscura; dove esso non riluce, là non si può bandire la notte, e se esso si spegne, ovunque è oscurità come prima»<sup>45</sup>. Questa contraddizione tra natura e volere è ciò che Kant ha individuato come antinomia della Ragion pratica e che solo chi, allo stesso modo dei moderni positivisti, non ha compreso la grande problematica che è posta alla sua base, ha potuto descrivere come sorta dall'esigenza di simmetria con l'antinomia della Ragion pura.

La soluzione di questi problemi può aversi in una presa di posizione che riunisca il punto di vista teoretico e quello morale, e giunga di conseguenza a una concordanza non-empirica del corso del mondo e dell'ordine etico. Dal punto di vista non-critico ci si esprime in questo modo per l'esistenza di un mondo ultraterreno del quale Dio sarebbe il creatore ma, da un punto di vista critico, tutto ciò significa che bisogna cogliere il singolo evento empirico come parte di un tutto significante nel quale Dio si identifica con l'ordine stesso e nel quale le sorti degli uomini singoli non passano in secondo piano. I concetti di Dio e di immortalità sorgono, a questo punto, non come una conoscenza rivelata, bensì come «linee di condotta indispensabili della nostra natura volitiva, senza le quali saremmo costretti a considerare insopportabile la vita»<sup>46</sup>. Così l'idea dell'immortalità significa il volere, o, sarebbe meglio dire, il senti-

---

45 *Ivi*, p. 202.

46 *Ivi*, p. 204.

re, che il progresso spirituale di cui partecipo non sia una mera illusione o un processo che mi tratta come un semplice mezzo, bensì una ricchezza duratura di cui mi ritroverò a godere; così Dio rappresenta quell'ordine che procede verso l'imperitura partecipazione a tutti i valori della vita spirituale e che si qualifica come il più saggio ordine del mondo possibile. Dio di conseguenza non è nient'altro che l'assioma della razionalità del mondo ed «ecco, scrive Adler, che ci si svela a questo punto lo specifico della religione», ossia il fatto che essa «non è una dottrina, come in realtà è nel senso delle confessioni dogmatiche e come si rivela nell'insegnamento catechistico, [...] non è affatto un sistema di opinioni in qualche modo pronte, bensì è un *moto della nostra coscienza* impegnato in un fluire continuo e vivo nel quale vengono coinvolti entrambi gli altri suoi aspetti, quello teoretico e quello morale, in una *unità che si rapporta al destino della personalità*. È l'unità individuale, nella quale entrambe quelle universali convergono come in un punto focale per dar colore e vitalità, da questo punto all'esistenza individuale. A questo modo la religione va intesa solo come *una presa di posizione*, ma di tal fatta che abbraccia il *tutto* del mondo, natura e moralità»<sup>47</sup>. Il significato etimologico di “legame” che aveva la parola *religio* non sta più pertanto a indicare il collegamento dell'uomo con un Dio extramondano, bensì l'unione del mondo naturale con gli scopi di quello morale.

Ma, si chiede a questo punto Adler, una religione ricondotta a semplici supposizioni di una coscienza singola, per quanto a supposizioni necessarie e di estrema importanza, non rischia di perdere gran parte del suo valore? L'uomo, egli cerca di rispondere, è un essere assetato di verità, di una verità che redima la sua caducità, e se pertanto, per raggiungere tale verità, egli agisce tramite le idee della ragione, queste ultime si configurano come risultati necessari, più che del pensiero, della volontà. Questo è il motivo per il quale Kant, nella *Critica della ragion pratica*, ha chiamato le idee religiose “postulati”. Le idee religiose sono quindi qualcosa di certamente soggettivo ma, se si analizza la loro dignità noologica, non si può non riconoscere come esse siano connaturate alla struttura della coscienza e come quindi siano qualcosa di diverso dall'illusione o dall'allucinazione. Si tratta infatti qui di quell'*a priori* soggettivo di cui Kant parla, pur senza chiamarlo in questo modo, nella *Critica del giudizio*, intendendo «quella forma dell'*a priori* che non ha dunque relazione con il contenuto del giudizio, come nell'ambito dell'esperienza o

---

47 *Ivi*, p. 206.



della morale, con una conoscenza sintetica, bensì solleva per un giudizio solo l'esigenza, però necessaria, della validità generale»<sup>48</sup>. La religione, come unione della coscienza morale e di quella teoretica, rappresenta la forma nella quale le esigenze della fede che ogni uomo percepisce si manifestano, fermo restando che le forme concrete che essa assume in ogni epoca particolare sono determinate a livello empirico. Così quindi, a livello spirituale, come l'esperienza si trasforma in coscienza teoretica e il dovere in coscienza morale, allo stesso modo la coscienza religiosa è la forma spirituale in cui appare la fede dopo essere stata svuotata di tutti i suoi intralci dogmatici. Fede e sapere appaiono così separati ma non discordi, allo stesso modo in cui cuore e testa cooperano per il funzionamento della persona e perciò, dice Adler, sarebbe meglio che non si ripetesse più la poco adeguata battuta che immagina il rapporto di anima e corpo come una partita doppia, «perché la partita doppia non è un imbroglio, bensì solo una più precisa evidenziazione di tutto il nostro patrimonio. E allo stesso modo anche sapere e fede, rispettando la similitudine, sono solo due libri nei quali si registra il nostro possesso del mondo. Nella fede apriamo un altro libro che appartiene alla contabilità ordinaria: e forse il libro della natura era solo il brogliaccio, il giornale della nostra vita, e forse è il libro della fede il libro mastro nel quale appunto si rendono visibili ad occhio le entrate e le uscite della nostra vita»<sup>49</sup>. In una tale visione si rimane certamente limitati al regno della soggettività e sembra essere ineludibile l'obiezione di Schopenhauer secondo la quale, se si riconosce che una cosa che non è non può essere, automaticamente non può avere alcun valore il postularla. Ma questa concezione partecipa del fondamentale errore naturalista, compiuto tanto dai materialisti quanto dai positivisti, in base al quale la realtà e l'essere vengono identificati. Non appena invece ci si accorge che «*realtà non è altro e non può essere che coerenza alla legge della coscienza*» e che «*tanti i tipi di coscienza, altrettanto molteplici sono di conseguenza anche le realtà della nostra vita*»<sup>50</sup>, diviene chiaro che l'io deve arretrare solamente di fronte alla considerazione della legalità della natura e che esso invece appare un elemento fondamentale all'interno dell'ambito estetico, morale e religioso. Solo la contraddittorietà

---

48 *Ivi*, p. 208.

49 *Ivi*, p. 211.

50 *Ivi*, p. 212.

dell'oggetto voluto, l'impossibilità stessa di pensarlo, e non certo la sua inesistenza fisica, potrebbero rendere la volontà un controsenso, mentre il suo trasformarsi eticamente in un dovere assoluto e religiosamente in un ordine assoluto sono invece le risposte più coerenti alla constatazione della nostra caducità fenomenica.

A questo punto, come avviene ad esempio nelle dottrine di Platone, Spinoza, Kant e Fichte, parlare di una filosofia che non si limita al solo sapere teoretico e che non si impantana in discorsi metafisici, e di una religione depurata dai dogmi, deve significare una cosa sola, ossia che «tutta la filosofia che finora si è presentata era solo la levatrice di quella futura condizione spirituale dell'umanità, nella quale la religione non sarà più nient'altro che la filosofia vivente in ogni cuore e la filosofia non sarà nient'altro che la religione costruita in ogni testa»<sup>51</sup>. Questa coinci-

---

51 M. Adler, *Das Soziologische*, cit., p. 286. Al riguardo può affermare Tommaso La Rocca: «In quest'approdo all'identità di filosofia e religione Max Adler si è, però, allontanato non poco da Kant, accostandosi, invece, alla posizione hegeliana delle *Lezioni sulla filosofia della religione*. Resta, tuttavia, irriducibile la differenza tra l'impostazione teologica di Hegel e quella semplicemente filosofica di Adler» (*La critica marxista della religione*, cit., p. 152). Inoltre, aggiunge più avanti La Rocca, «il concetto adleriano di "religione privata" coincide [...] sostanzialmente con quello hegeliano di "religione soggettiva", come religione interiore (che "ha efficacia- dice Hegel- nell'interiorità") come "cosa del cuore" (nel contesto giovanile hegeliano "cuore" indica la totalità dell'uomo, il momento della sintesi di sensibilità e ragione, di sentimento, fantasia e intelligenza- ciò forse in polemica con la concezione dell'uomo di Kant dissociato tra ragione morale e sensibilità), quindi come esperienza vitale, fortemente difesa nei medesimi scritti giovanili. Entrambi accentuano il carattere soggettivo, pratico e concreto della religione, escludendo quelli oggettivi, dogmatici e astratti» (*ivi*, p. 154-5). Negli scritti sulla religione di più largo ambito socio-politico, Adler esprime poi una visione che collima sostanzialmente con quella di una religione «che nasce come espressione dello "spirito di un popolo" (Volksgeist), di una nazione, dei suoi sentimenti, della sua sensibilità. Della sua ricchezza culturale, fatta anche di feste e di vita gioiosa, di cui Hegel addita a modello la religione greca», di modo che si può concludere che «all'interno del discorso di Adler sulla religione non solo sono presenti temi analoghi, ma agisce la medesima impostazione logica duale (la dialettica apparirà più tardi) dei primi *Frammenti sulla Religione popolare e cristianesimo*: l'analisi della religione oggettiva e della religione soggettiva, e la loro contrapposizione, il rifiuto della religione "privata" borghese e la critica al razionalismo illuministico, la fondazione della religione popolare nazionale sulla religione soggettiva, la religione antica dei greci presa a modello della religione soggettiva in contrapposizione alla religione oggettiva e dogmatica del cristianesimo» (*ivi*, p. 158). Alla luce di queste assonanze e del fatto che il ritrovamento e la pubblicazione di tali *Frammenti* risalgono al 1907, conclude La Rocca, è impensabile che Adler, pur non citandoli in nessuna occasione, ne ignorasse completamente il contenuto.

denza, è bene notarlo, non necessita in modo assoluto dell'esistenza di Dio, come dimostra il buddismo che fa sorgere il nulla del Nirvana come concetto redentore dell'insensatezza dell'esistenza, tuttavia fa sì che la negazione dell'esistenza di Dio possa rivelarsi adeguata unicamente a una filosofia pessimistica che, come quella di Schopenhauer, non dimostra alcun interesse per un sviluppo verso la perfezione dell'umanità. Così i postulati della ragion pratica non dicono che Dio esista o che l'anima sia immortale ma soltanto che noi, in qualità di essenze morali, non possiamo fare a meno di volere che sia così, e proprio perciò Kant li chiama postulati, ossia per il fatto che «essi non sono verità trovate a partire da un'intelligenza ultima [*aus letzter Einsicht*], come non sono in generale verità che debbano essere colte da una conoscenza, bensì sono verità necessariamente pretese attraverso i nostri fini ultimi»<sup>52</sup>. In questo modo, nota Adler, la filosofia della religione kantiana si rivolge certamente in primo luogo contro i fanatici delle religioni dogmatiche ma, al contrario di come è stata alle volte interpretata, si rivolge anche contro i fanatici dell'ateismo che, dalla constatazione per la quale i problemi dell'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima non appartengono al campo dell'esperienza teoretica, fanno derivare la certezza che essi non abbiano assolutamente alcun senso. Quando ad esempio Laplace disse a Napoleone che il suo sistema poteva funzionare senza Dio, disse, a giudizio di Adler, qualcosa di scientificamente ineccepibile, ma allo stesso tempo, al contrario delle sue intenzioni, non disse assolutamente nulla contro la possibilità di un altro tipo d'esperienza (non conoscitiva ma pratico-morale, religiosa) nel quale si possa parlare dell'esistenza di Dio senza cadere nella speculazione metafisica.

Quello che si può comprendere implicitamente dalle parole di Kant, soprattutto dalle parti della *Critica della ragion pura* che riguardano la confutazione dell'idealismo e le antinomie della ragione, è quindi che fede e sapere non appartengono a due mondi diversi, ma che si limitano a trattare lo stesso mondo una volta come mondo sensibile e un'altra come mondo intelligibile; questo mondo intelligibile, dice Adler, è quello della presa di posizione del soggetto, quello quindi in cui egli *si percepisce* come libertà, ed è tanto "altro" rispetto al mondo sensibile che di esso non si può dire in alcun modo che, una volta che lo si interpreti come assolutamente determinato, ci si trovi di fronte a un'illusione irriducibile come quella della grandezza della luna all'orizzonte, poiché,

---

52 M. Adler, *Das Soziologische*, cit., p. 307.

se quest'ultima potrebbe essere dissipata, a partire da rinnovate condizioni di esperienza, la prima rappresenta una condizione fondamentale dell'esperienza stessa, per lo meno fin quando si rimane saldi nell'ambito dell'esperienza pratica. Così Adler, come si è già detto analizzando il suo ultimo lavoro *Das Rätsel der Gesellschaft*, deve seguire Kant nel riconoscimento, per uno stesso identico mondo, di due tipi radicalmente diversi di esperienza, talmente diversi da potersi anche armonizzare, ossia l'*Erfahrung* del mondo sensibile e l'*Erlebung* del mondo intelligibile- da non confondersi, dice Adler, con l'*Erlebnis* che è un'*Erlebung* che si è dotata di una forma naturale. L'*Erlebung* come libertà, la quale si presenta in primo luogo come determinazione critico-conoscitiva dei limiti dell'esperienza sensibile, rappresenta così la forma universale di un'esperienza pratica che si spinge fino alla postulazione dell'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima, rappresentando di conseguenza soprattutto un passo fondamentale per la delineazione del significato complessivo dell'*a priori* sociologico (coscienza in generale)<sup>53</sup>.

---

53 Nota Norbert Leser come *prima facie* possa sembrare che Adler, includendo nel modo appena descritto la religione nella coscienza, la connetta inestricabilmente al problema dell'uomo e delle forme della sua vitalità, e non al problema metafisico di Dio. Ma questo, dice Leser, non avviene, perché Adler non sfugge neanche in questo caso ai suoi demoni metafisici che si presentano, questa volta, sotto la forma del bisogno religioso. «Se nel caso del rifiuto del materialismo si trattava di garantire pienamente la fondamentale datità della coscienza, e di trasformare così una premessa a carattere esclusivamente metodologico in un enunciato sull'essere delle cose che rendesse superflua la necessità di supporre la “cosa in sé” riassorbendola nella coscienza, dalla dinamica del sentimento religioso, che abbatte tutti i confini, risulta un'interpretazione di merito della “cosa in sé” verso la quale il sentimento religioso deve riuscire a gettare quel ponte che la ragione con i suoi strumenti non ha potuto costruire» (N. Leser, *Teoria e prassi*, cit., p. 217). Nel concetto di *Erlebung* si esprime così la potenza metafisica, spesso celata ma che si fa sentire in rapidi squarci, della filosofia adleriana: «l'esperienza interiore non ci conduce alla cosa in sé, ma a ciò in cui noi sicuramente prenderemo coscienza di essa per una via diversa da quella conoscitiva, vale a dire all'*Erlebung*» (M. Adler, *Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik*, citato in N. Leser, *Teoria e prassi*, cit., p. 218). E, dice Leser, in questo modo la coscienza umana, libera dalle scorie della fenomenalità, si troverebbe sospinta, oltre il concetto-limite della cosa in sé, verso un'esperienza-limite; «ciò che viene propriamente appreso in questa “*Erlebung*”, Adler lo lascia inespresso così come il nome e la natura della coscienza. Noi non interpretiamo falsamente Adler quando, con gli strumenti da lui stesso offerti, sebbene non esplicitamente portati ad applicazione, esprimiamo ciò che lui ha avuto timore di esprimere, sebbene traspaia occasionalmente da alcune immagini: che nell'*Erlebung* umana il Dio vivente e il suo agire nel mondo, che secondo la teologia cristiana non si conclude con la creazione del mondo, bensì va avanti come

E dunque, alla luce di questa conclusione, partendo dal presupposto che anche per Kant la logica, l'etica, l'estetica e la religione si riducono in definitiva a forme di una medesima coscienza, alla quale il suo radicale essere determinata a livello storico-economico non consente di trasformarsi in una volontà vera e propria, *cioè in una volontà che sia, e non si percepisca solamente, come libertà, autodeterminazione e responsabilità*, si può tornare alla domanda che era stata posta in precedenza: che significato può avere la concezione materialistica della storia per l'etica? Secondo Adler essa può significare tutto se si prendono in considerazione i modi in cui l'etica si è espressa nel corso del divenire storico e se si dimentica che tutto ciò appartiene, più che all'etica, al campo della sociologia e delle scienze sociali in generale; essa però non significa nulla quando, nonostante il complesso causale dell'accadere e del volere, ci si oppone a tutto questo gioco di forze con una pretesa in base alla quale esso, in certe circostanze, deve essere totalmente diverso da quanto è ora effettivamente, per essere approvato. La generalizzazione alla quale mira tale pretesa, per quanto essa possa essere determinata nello spazio e nel tempo, è un problema che precede quello scientifico, e pertanto i limiti in cui incorre in questo ambito la concezione materialistica della

---

*creatio* continua, vengono appresi e che neanche la morte significa una rottura di questo dialogo tra Dio e l'uomo, ma piuttosto lo perfeziona e lo eleva in una sfera più alta. Noi non facciamo violenza a Adler quando, sulla base della sua teoria della conoscenza, lo annoveriamo nell'idealismo e nella *philosophia perennis* ma, sulla base della sua filosofia della vita, lo annoveriamo addirittura nella tradizione giudaico-cristiana, cosa in virtù della quale [*wobei*] l'elemento giudaico di questo complesso di tradizioni è certamente responsabile del timore di farsi un'immagine di Dio e di dargli un nome» (N. Leser, *Max Adler als Philosoph*, cit., p. 140). Questo modo di vedere, aggiunge Leser, si esprime nella maniera più esplicita, come già ricordato, in *Georg Simmels Bedeutung für die Geistesgeschichte* e porta con sé l'idea di una religione come perfezionamento della realtà che non è affatto lontana dalla filosofia di quell'Othmar Spann, che Adler ha sempre ritenuto ai diretti antipodi del suo pensiero. Al contrario di Leser, Gerald Mozetič confessa di non riuscire a comprendere come nell'*Erlebung* possa venire in questione la "cosa in sé" e soprattutto quale sarebbe la sua eccezionalità rispetto all'*Er-fahrung*. Mozetič non riesce inoltre a comprendere come, a questo riguardo, Norbert Leser abbia potuto parlare di una filosofia della vita «che, per profondità e originalità, non era per nulla inferiore alle molte correnti contemporanee della filosofia della vita, anzi aveva rispetto ad esse il vantaggio di una maggiore chiarezza» (N. Leser, *Zwischen Reformismus und Bolschewismus*, citato in G. Mozetič, *Erkenntnistheorie und Soziologie*, cit., p. 119); ma, a ben vedere, afferma egli polemicamente, ciò è dovuto al fatto che Leser, pensatore di sinistra ma anche cattolico, approva ogni riferimento di Adler al cristianesimo.

storia non sono limiti della concezione stessa, che potrebbero essere superati da una concezione più precisa, bensì semplicemente i confini del campo della scienza, nel quale tutta la dottrina marxiana si iscrive; ma, se anche essa si rivolgesse allo specifico contenuto filosofico al quale implicitamente deve rimandare e che, a giudizio di Adler, è rappresentato dall'apriorismo trascendentale kantiano, essa potrebbe certamente sperimentare un fertile allargamento di vedute, ma non potrebbe mai far sorgere l'effettiva vincolatività di un dovere morale.

Bisogna quindi riaffermare quanto è stato detto più volte nel secondo capitolo, ossia che il marxismo è assolutamente lontano dall'idea coheniana per la quale il socialismo possa in qualunque modo trovare un suo completamento nell'etica kantiana. Ciò nonostante Adler, che di questo marxismo si dichiara seguace, rifiuta l'accusa mossagli da Karl Vorländer di essere in contraddizione quando, nello stesso tempo, si dichiara fautore del kantismo non solo dal lato teoretico ma anche da quello pratico. Se infatti il socialismo veicola indiscutibilmente i valori più alti dell'umanità, ciò è qualcosa che non può non entrare nella linea di conto del marxismo, senza che questo significhi far entrare una considerazione pratica in quella puramente teoretica, cosa che tra l'altro violerebbe, a giudizio di Adler, quella purezza metodica che Kant ha voluto strenuamente preservare. Così «secondo il neocriticismo, il socialismo vincerà poiché esso è nel giusto, secondo il marxismo deve nascere un nuovo diritto perché il socialismo *vince*; ciò significa che il processo di sviluppo del socialismo è allo stesso tempo il sorgere di nuove visioni del diritto e di sentimenti etici negli animi degli uomini»<sup>54</sup>; e ciò sta anche a significare che nel marxismo tali visioni e tali sentimenti non solo partecipano allo sviluppo storico ma ne sono parti essenziali e che solo a partire dall'insieme delle infinite singole valorizzazioni può svilupparsi «il grandioso spettacolo delle lotte di classe»<sup>55</sup>.

L'interesse marxiano per tali valorizzazioni è però volto alla ricerca di quelle forme del giudizio etico con le quali le coscienze ordinano la propria causalità sociale allo stesso modo in cui, con le forme dell'esperienza, ordinano la causalità naturale. Tale visione, che, con ogni evidenza, ha tutto in comune con quella kantiana, implica che la legalità della

---

54 M. Adler, *Marxistische Probleme*, cit., p. 143 (corsivo nostro per porre in evidenza come Adler esprima, tramite l'uso dell'indicativo, il fatto che nel marxismo si abbia a che fare sempre con leggi causali).

55 *Ibidem*.

scienza naturale e quella della scienza sociale, nonostante ciò possa apparire controintuitivo, manifestano la stessa pretesa alla stringente puntualità dei propri risultati, per quanto alla seconda si presentino delle difficoltà insormontabili, e che pertanto vi sia tra di loro un'unica differenza, consistente nell'essere la seconda orientata alla considerazione di una natura particolare in cui un individuo sta di fronte a un altro individuo a lui estraneo ma simile nell'essenza, nei confronti del quale si trova in un reciproco rapporto di riconoscimento. Per questa natura sociale tutte le determinazioni formali della coscienza, quella logica, quella etica e quella estetica, devono valere come indicatori di direzione per la causalità del mondo storico che si vede spinta, oltre le sue particolarità spazio-temporali, alla realizzazione delle forme del Vero, del Buono e del Bello. La determinazione delle direzioni della causalità costruisce, come si è già avuto modo di dire, le discipline normative della logica, dell'etica e dell'estetica che rappresentano, nella misura in cui permettono una ricostruzione del passato e conferiscono un'alta probabilità alla prognosi per il futuro, il massimo grado di adattamento possibile dell'etica kantiana al marxismo. Di conseguenza quando Hermann Cohen dice che l'idea politica del socialismo è fondata sull'imperativo categorico, dà una condivisibile valutazione etica di essa, ma non può mettere in questione l'affermazione, ineccepibile dal punto di vista marxista, che tale imperativo categorico non sia null'altro che una *forza immanente* che da secoli si industria per consolidarsi nelle diverse forme della lotta di classe. A questo punto, poiché anche nella concezione marxiana la causalità della volontà umana appare come il fattore più importante, si comprende come sia una specie di più consapevole armonia prestabilita, anzi, si dovrebbe dire, alla luce dell'indiscutibile curvatura religiosa del pensiero adleriano, una specie di Provvidenza, quella che nel processo materiale deve comunque condurre ai fini stabiliti dall'etica. Integrando il punto di vista di Marx, che, al di là delle sue geniali intuizioni, si è fermato al massimo alla constatazione dell'evoluzione sociale come percorso immanente di un'etica *en marche*, quanto detto implica che, secondo la concezione adleriana, il socialismo, ben lungi dall'essere solamente una dottrina scientifica e dal sublimarsi in una dottrina morale, non possa essere in definitiva altro che la presa di coscienza di un Destino che gli individui devono riconoscere come il proprio, pur compiendosi esso alle loro spalle, e che rimanda a un ordine superiore che non li sovrasta, ma li ingloba, conferendo senso alle loro più minute particolarità. La conclusione, veramente fondamentale per la nostra ricerca, che neces-

sariamente ne deriva è che, se il Marx degli scritti della maturità si era convertito, per questioni storiche e politiche, alla pretesa di sviluppare unicamente una dottrina scientifico-economica, il marxismo di Adler, cercando di reinterpretarsi come *Weltanschauung* filosofica, si scopre alla fine come nient'altro che una *Weltanschauung* religiosa, o, si potrebbe azzardare, con il significativo assenso di Norbert Leser, come una vera e propria religione<sup>56</sup>.

Alla luce di questo stretto compenetrarsi tra una concezione scientifica e una presa di posizione religiosa ha quindi certamente torto Karl Vorländer quando, partendo da una valutazione della filosofia adleriana, in ragione della quale «quasi in nessun'altra parte tra gli appartenenti al partito socialista [*Parteisozialisten*] si trova una così profonda e così me-

---

56 È tra l'altro assolutamente condivisibile l'opinione di Leser, quando scrive che «la religione non risponde [...] secondo Adler né alla prima domanda kantiana “che cosa posso [*kann*] sapere?” né alla seconda “che cosa devo fare?”, ma piuttosto alla terza e più profonda “che cosa posso [*darf*] sperare?”. Quanto meno l'uomo può smettere di sperare, tanto più egli vive, tanto meno può e deve smettere di guardare a un ordine sovraempirico nel quale due mondi, che in terra si dividono, sono conciliati. Lo sperare quotidiano nel senso del “dum spiro, spero”, si rivolge solamente alla sopravvivenza [*Überleben*], la speranza nel senso cristiano, kantiano e adleriano si rivolge al vivere-oltre [*Weiterleben*]. In questo senso Kant ha elevato l'immortalità, accanto a Dio e alla libertà, a postulato della Ragione pratica. Il vivere-insieme degli uomini è costruito sul riconoscimento della libertà dell'azione, sebbene non vi sia nessuna prova stringente per questa libertà, anzi sebbene il determinismo possa portare con sé buoni motivi per la sua negazione della libertà umana» (*Max Adler als Philosoph*, cit., p. 136). Dal nostro punto di vista, proprio in virtù di questo richiamo al determinismo, sarebbe forse preferibile per la filosofia della religione adleriana continuare a utilizzare un concetto più statico, quale potrebbe essere quello di “fede” in una redenzione come dono della Provvidenza che si annuncia nella puntualità delle leggi economiche, anziché un concetto dinamico, quale quello di “speranza”, che implica la possibilità di poter andare disillusa. Ma, a ben vedere, questa problematica terminologica si iscrive nella ben più ampia problematica interpretativa che porta a chiedersi, pur con la consapevolezza di non poter trovare una soluzione sulla pagina di Adler, se egli abbia interpretato la redenzione in senso terreno o in senso metafisico. E ha ancora ragione Leser quando afferma che il forte sentimento religioso adleriano è ciò che spiega perché egli, pur essendo propenso, come dimostra molta sua pubblicistica politica, a esagerare le aspettative per il futuro della società, non si sia mai lasciato tentare dalla speranza di poter costruire sulla terra il regno dell'Aldilà; e ciò è maggiormente degno di nota se si considera che «nell'austromarxismo e nella Vienna Rossa si era “alla ricerca del millennio”, come suona il titolo di un libro del pubblicista austromarxista Julius Braunthal, ma [che] questo millennio, che dovrebbe cominciare “il giorno dopo la rivoluzione sociale” (comunque un titolo di un libro, in questo caso di Karl Kautsky, che dice molto) era pensato e concepito in maniera sempre più terrena» (*ivi*, p. 138).



todicamente indagata relazione tra Kant e Marx, cioè tra i motivi etico-gnoseocritici e storico-economici del socialismo»<sup>57</sup>, cerca di annullare la distanza di quest'ultima dai risultati della propria speculazione. Vorländer afferma infatti che «in quanto tali, le “determinazioni di direzione” dirette alla realizzazione del vero, del buono, del bello etc., “consentono una trattazione isolata” e costruiscono “le discipline normative della logica, dell’etica, dell’estetica etc.”, per le quali Adler si lascia alle volte scappare l’espressione “scienze della cultura”. Questa concessione mi basta assolutamente. Poiché quando accanto a una causale esiste ancora una “legalità normativa”, ai nostri occhi è quindi in verità solo una disputa sulle parole, se si concede anche a quest’altro tipo di legalità il nome di “scienza” oppure se quest’ultimo viene limitato alla scienza della natura, alle volte in unione con la matematica, in ogni caso in unione con la psicologia e la scienza sociale. La logica è stata tuttavia da sempre indicata come scienza; perché quindi non [viene indicata come tale] anche un’etica critica?»<sup>58</sup>. Ma, al di là dell’aver trascurato la svolta religiosa, è comunque di tutta evidenza come la scienza sociale di cui parla Vorländer, in ossequio alla sua visione etico-normativa neocriticista, non si leghi al riassorbimento operato da Adler della teleologia all’interno della causalità e lasci invece aperto il campo unicamente per la costruzione di una scienza teleologica non dissimile da quella che Adler aveva criticato parlando della filosofia di Rudolf Stammler. Certamente l’esito provvidenzialistico della speculazione adleriana, sia detto in conclusione del nostro discorso, non implica in alcun modo che la valutazione etica sia esclusa dal socialismo e, anzi, Adler riprende la tesi di Otto Bauer per la quale la constatazione della necessità causale del socialismo non spingerebbe in alcun modo un uomo a battersi per esso; egli afferma di conseguenza che la dottrina kantiana è, anche a suo parere, la più adatta per descrivere l’*apparire* della necessità morale del socialismo, ma ciò non può in alcun modo significare, come sembra do-

---

57 K. Vorländer, *Kant und Marx*, Verlag der „Deutsche Worte”, Wien 1904, p. 250.

58 *Ivi*, p. 288 (le citazioni virgolettate sono tratte da *Marxistische Probleme*). Cfr. anche K. Vorländer, *Zur philosophischen Bewegung im Marxismus*, in “Deutsche Worte”, 10. Heft, 1904, pp. 427-432, in cui il filosofo tedesco mette in evidenza come Adler, per quanto abbia dichiarato di non essere d’accordo con la visione etica del socialismo propria dei neocriticisti, non abbia poi condotto una critica sistematica contro di essi, e afferma che il motivo per il quale questa critica non è stata messa in atto deriva proprio dal riconoscimento del valore eminentemente pratico, in senso kantiano, del socialismo che, neanche in maniera troppo implicita, Adler finisce per esprimere.

versi evincere dalle dottrine dei neocriticisti, con l'eccezione solamente parziale di Vorländer, che l'etica possa disinteressarsi delle condizioni materiali in cui i suoi precetti devono trovare la loro realizzazione. «Questi sono- scrive di conseguenza Adler, tirando le conclusioni della sua polemica- [...] i momenti essenziali, tuttavia qui solo accennati, che nonostante tutto trattengono un marxista, che come me accetta completamente anche la filosofia pratica di Kant, anzi la ritiene perfino la parte più grandiosa e ancora più produttiva del pensiero kantiano, dal vedere nell'etica di Kant un fondamento o anche solo un'integrazione della dottrina marxiana della legalità sociale e dello sviluppo, se si comprende sotto questo nome una legalità causale»<sup>59</sup>.

---

59 M. Adler, *Marxistische Probleme*, cit., p. 149.

## RIFLESSIONI CONCLUSIVE

Con la delineazione degli esiti religiosi del pensiero di Max Adler, può considerarsi conclusa la descrizione dei principali risultati che caratterizzano la sua speculazione, quantomeno dal punto di vista a cui principalmente eravamo interessati, ossia quello morale-antropologico volto alla costruzione di un coerente umanesimo marxista. E si è reso chiaro, come si era annunciato nel primo capitolo, che tale umanesimo, sottoposto al rigore di un'analisi filosofica *stricto sensu*, provoca la comparsa di problemi indiscutibilmente maggiori di quelli che si presentavano a un'analisi di ambito semplicemente politico, la quale anche in Adler, come in molti marxisti suoi contemporanei poco versati nella speculazione, si risolve in un'acritica esaltazione dell'azione storica del proletariato mosso, oltre che da un'astratta consapevolezza di avere la scienza dalla propria parte, principalmente dal riconoscimento di un principio morale.

Quando tuttavia ci si risolve ad affrontare con coscienza la problematica più peculiare del marxismo filosofico, quella cioè della conciliazione tra la teoria e la prassi- e questo, ben lungi dall'essere mascherato, è portato alla massima evidenza dalla differenza tra i "due" Adler- ci si accorge come sia impossibile, soprattutto per chi, come il filosofo viennese, si è sempre dichiarato kantiano, non porsi la domanda sulle condizioni di possibilità dell'azione politica, giungendo in questo modo ad affrontare questioni più ampie, quali quelle concernenti la teoria della conoscenza, la filosofia morale e la filosofia della religione. Max Adler è così figura paradigmatica della storia della filosofia contemporanea, se non altro di quel periodo, posto tra la fine del XIX secolo e l'inizio del XX, caratterizzato dalla grande messa in questione della saldezza dei procedimenti

speculativi ad opera di pensatori quali Dilthey, Simmel e Nietzsche, e dai tentativi di ricomposizione, sia da un punto di vista teoretico, con le opere di Hermann Cohen, sia da un punto di vista pratico, con il neokantismo sud-occidentale. Egli infatti, pur considerando attentamente gli spunti di riflessione che gli venivano dalle filosofie precedenti e riprendendone i movimenti per lui più significativi, si accosta a un altro tentativo di ricomposizione dell'esistente, che cerca di ricondurre i dati di qualunque tipo d'esperienza, sia essa di carattere socio-storico o ideologico, alla comune determinazione *in ultima istanza* da parte dell'economia. Nella figura di Adler si assommano così i problemi più peculiari del marxismo, in primo luogo quelli della decisione tra necessità e libertà, ossia tra trattazione causale e trattazione teleologica degli eventi che afferiscono alla prassi umana, del significato del rapporto tra ideologia ed economia, ossia tra struttura e sovrastruttura, e infine del significato che queste dicotomie rivestono per gli uomini che concretamente sono e agiscono, insieme e individualmente; problemi però che, a ben vedere, riguardano non già in modo specifico la dottrina marxiana, che è stata solo un tentativo tra gli altri per risolverli (specialmente da quando, a partire dalla fine dell'ottocento, si è espressa anche come filosofia marxista), ma tutta la storia della filosofia, nel senso in cui essa può essere anche intesa come una storia dell'antropologia filosofica<sup>1</sup>. Ed è per questo che, a nostro parere, ben al di là del suo pur indiscutibile valore speculativo, il pensiero di Adler acquista importanza soprattutto perché si situa in una posizione privilegiata che permette di scorgere un campo di discussione più ampio sul significato dei limiti che il filosofo austriaco, implicitamente o esplicitamente, scopre all'interno di qualunque ragionare filosofico. Il fatto che egli sia stato marxista è stato per noi in primo luogo fonte di attenzione nella misura in cui siamo personalmente interessati, tra le problematiche più profonde dell'esistenza umana, allo scoglio del determinismo delle azioni, poi, in vista dell'attualità del nostro studio, nella misura in cui riteniamo che un discorso sul marxismo permetta di rivolgere uno sguardo critico nei confronti dell'utopico egualitarismo di molte ideologie del novecento, tradottosi spesso tragicamente in pratica; ma quello che si è voluto, e si vorrà nelle

---

<sup>1</sup> Cfr. B. Groethuysen, *Philosophische Anthropologie*, R. Oldenburg, Berlin-München 1931 (trad. it. di P. Doriano, *Antropologia filosofica*, Guida editori, Napoli 1969. Da notarsi che la traduzione italiana è condotta sulla traduzione francese di A. Guillaïn, *Anthropologie philosophique*, Gallimard, Paris 1951).

pagine seguenti, mostrare in maniera particolare è che le inestricabili antinomie in cui si imbatte la filosofia marxista non sono che uno dei modi d'espressione di quella profonda crisi dalla quale la filosofia *tout court*, soprattutto a partire da Simmel- nella cui speculazione non c'è spazio che per soluzioni relative- si è ripresa solo con grande fatica e abdicando necessariamente a molte sue pretese.

Nei tre capitoli precedenti si è esaminata la filosofia adleriana per farne emergere con chiarezza il movimento ascendente che dalla critica della conoscenza l'ha condotta, come non avviene in nessun altro pensatore marxista di rilievo, a una puntuale discussione del problema metafisico, e si è spesso rinunciato, con l'eccezione di alcuni casi, a prendere una posizione critica nei riguardi di tale filosofia, aspettando di vederla ricostruita in una certa sistematicità. In virtù di ciò si sono sì citate, per ragioni di ordine espositivo, alcune opinioni sulla filosofia adleriana, come quelle di Kerber, Mozetič, D'Abbiero, Leser o La Rocca, ma non sempre ci si è confrontati con questi autori, preferendo integrare la "critica" della loro critica nelle riflessioni finali che si cercherà ora di elaborare. Tuttavia va anche notato come noi riteniamo, secondo quanto si è più volte espresso nel corso del testo, che sia spesso difficile discutere con pensatori come Kerber e Mozetič (nonché con tutti i critici contemporanei di Adler), i quali svolgono una critica certamente condivisibile a partire dai canoni materialistici della loro ortodossia marxista, ma che perde molto del suo interesse laddove si riconosce che, in molti casi, ci si trova di fronte ad assunzioni ispirate a un particolare dogmatismo, quali ad esempio, da un punto di vista esclusivamente filosofico, sarebbero- *absit iniuria verbis*- quelle di qualunque religione rivelata<sup>2</sup>.

Ora, la ricostruzione che nelle pagine precedenti si è operata del pensiero adleriano, non ha la pretesa di essere l'unica interpretazione possibile di esso, essendosi l'autore austriaco spesso contraddetto e non avendo egli usato termini sempre univoci e inequivocabili. A partire dalla sua pagina si può cioè anche sviluppare a tratti l'immagine di un Adler che si avvicina all'interpretazione etica del marxismo di un Vorländer, che riconosce all'agire normativo una certa indipendenza dalla "dittatura" della causalità, che rivendica la dualità di struttura e sovrastruttura (essere e pensiero) e così via. Non si può però pretendere da Max Adler, che ha vissuto le proprie passioni intellettuali, politiche e personali in alcuni momenti-cardine della storia dell'Austria e dell'Europa, un'indefettibi-

---

2 Cfr. capitolo II, note 44, 56 e 82; capitolo III, nota 16; capitolo IV, nota 53.

le coerenza argomentativa, ossia non si può pretendere che i problemi della prassi concreta del proletariato potessero rimanere silenti nella sua attività più propriamente speculativa in un periodo di grandi speranze di riscatto sociale come furono gli anni venti, in maniera specifica a Vienna. Ci sentiamo quindi di poter dare certamente ragione a Andrew Arato, il quale, nel suo puntuale saggio, mette in evidenza i luoghi in cui la speculazione adleriana si è autocontraddetta<sup>3</sup>, ma allo stesso tempo la nostra ricostruzione mantiene la speranza di aver individuato il filo conduttore che si svolge in maniera più coerente negli scritti di Adler, alla luce, tra l'altro, dell'utilizzazione del suo stesso metodo analitico: siamo cioè andati, in alcuni punti della nostra interpretazione, *mit Adler über Adler hinaus*.

Venendo appunto a questa interpretazione, una prima questione che ci si è presentata è stata quella della sua unitarietà, ossia quella che riguarda la domanda se il punto di vista adleriano sia rimasto immutato dalla prima opera del 1904 all'ultima del 1936, opere che senza dubbio si completano reciprocamente, e se gli esiti religiosi degli anni venti siano stati presenti ad Adler fin dall'inizio della sua attività filosofica e ne rappresentino di conseguenza una parte integrante. Quest'ultima questione si risolve facilmente se si considera come la principale opera adleriana sulla religione, *Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik*, per quanto pubblicata nel 1924, fosse già pronta per la sua maggior parte nel 1911, ossia due anni prima che Adler raccogliesse i suoi saggi sulla concezione materialistica della storia nella sua opera fondamentale *Marxistische Probleme*. La dimensione religiosa è infatti coesistente alla filosofia adleriana in quanto determinismo storico, e anzi, insieme alla dimensione morale, è ciò che lo preserva dell'essere un ingenuo fatalismo; nella concezione provvidenzialistica adleriana non è importante che gli uomini partecipino *attivamente* all'azione che li riguarda, ossia che siano in grado di determinarla *a proprio piacimento* in un modo o nell'altro, ma solamente che sentano che questa azione li riguarda, che in essa *ne va* della loro vita e del loro destino, del Senso stesso (trascendente) del loro essere al mondo. Ciò di cui Adler si accorge, unico tra i suoi compagni di fede politica, è che, se si rifiuta giustamente l'integrazione del marxismo tramite l'imperativo categorico kantiano, è poi senza dubbio illusorio cercare di far emergere un qualunque significato dall'inerzia della materia, tanto più se parimenti ci si avvede del fatto che tale circostanza implica un'indubbia ricaduta in campo politico: con tutta evidenza infat-

---

3 Cfr. capitolo III, nota 2 e capitolo IV, nota 38.

ti solo una concezione utopistica potrebbe ritenere possibile di riuscire a motivare il proletariato a lottare per un'emanipazione economica che *sicuramente* si realizzerà, ma solo per i posterì. Indubbiamente anche tale visione presenta dei problemi da non sottovalutare, e di cui parleremo più avanti, ma per il momento si deve considerare come essa sia l'unica in grado di dare unità alla filosofia teoretica adleriana, aprendo lo sguardo verso quell'incomprensibile Aldilà che solo può offrire un significato al *Bewusstsein überhaupt*, di cui Adler parla nella sua opera d'esordio, e alla sua *Lebendigkeit*, descritta nelle opere degli anni venti e trenta.

L'“andare-oltre” della coscienza è così un'esigenza che, per quanto non menzionata nei primi scritti, permea di sé la speculazione adleriana fin dalle origini e rimanda alla consapevolezza kantiana della necessità di riconoscere il primato della ragione pratica, sebbene tale primato acquisiti poi sulla pagina del filosofo austriaco un significato marcatamente religioso-fideistico, e quindi in sostanza passivo, anziché etico. Per quanto infatti Adler non lo dica apertamente, egli non può non riconoscere, a partire dagli assunti monistici del suo sistema, che il punto di innesto tra la causalità e la teleologia, rinvenuto da Kant nella sostanziale giustapposizione dei due procedimenti di unificazione operata nella *Dialettica trascendentale*, non può avere diritto di cittadinanza in un sistema di ispirazione marxista. Non avere compreso l'insostenibilità di tale giustapposizione, che renderebbe problematico il principio della determinazione *in ultima istanza* da parte dell'economia, è stato, ad esempio, l'errore fondamentale di Karl Vorländer, il quale ha cercato di inseguire anche su questo punto la visione del suo maestro Cohen, non accorgendosi che quest'ultimo non aveva il problema di conciliare il suo sistema con i principi della concezione materialistica della storia e che pertanto poteva redimere il dualismo della sua interpretazione, facendole assumere i caratteri di un idealismo di sapore hegeliano. Adler invece ha sentito il bisogno di preservare la materialità della materia e ha messo conseguentemente in atto i due movimenti più originali del suo pensiero: l'equiparazione di causalità e teleologia e l'opposizione ermeneutica tra determinismo e fatalismo. Sulla scorta di essi, si può senza dubbio accettare che tutti i dati dell'esperienza, ivi inclusi quelli della coscienza, rimandino alla materia economicamente determinata e che siano quindi sintetizzabili in schemi causali, la cui difficile invenzione non testimonia affatto contro la possibilità teorica della loro costruzione; questo tuttavia non implica, come testimonia il Marx delle *Tesi su Feuerbach*, che lo spessore umano dell'esperienza possa vedersi svilito nelle sue pretese,

solo perché ad esso viene tolta la possibilità storica di autodeterminarsi, essendo ciò che rimane, ossia il sentimento, qualcosa di riducibile alla causalità solamente per il suo sorgere e per il suo dispiegarsi nel mondo, ma non certo per il significato che esso riveste per l'individualità che se ne fa portatrice, ossia ancora una volta per il Senso al quale rimanda.

Il principale significato del sistema adleriano, che viene pertanto ad apparire alla fine della descrizione che ne abbiamo operato, è quello di essere una filosofia dell'esperienza, in cui sia i procedimenti dell'elaborazione categoriale, sia quelli della valutazione etico-normativa, sia quelli infine dell'apprezzamento estetico, lungi dall'indicare una cosciente attività umana, non sono altro che dinamicizzazioni del dato dell'esperienza, derivanti da un'inesplicabile complicazione del dato materiale stesso, che in questo suo complicarsi rimanda a un ultimo procedimento, quello religioso, che raggruppa in una unità regolativa i tre precedenti. Un'esperienza, bisogna notare ridimensionando la terminologia adleriana, che è pertanto in primo luogo, in qualunque sua esplicazione, nient'altro che *Erfahrung*, o al massimo *Erlebnis*, e che solo nel significato problematico ora descritto può trasformarsi in *Erlebung*. Al di là quindi della correttezza o meno di ciò che ha affermato Norbert Leser, ossia che in *Das Rätsel der Gesellschaft* ci sarebbe un ritorno di temi marcatamente positivistici, l'affinità tra il primo Adler, che si occupa della struttura formale della coscienza in generale, e quello delle ultime opere, che distingue i tipi d'esperienza che le forme si trovano a elaborare, risulta, soprattutto alla luce del contenuto etico-estetico-religioso di *Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik*, della più grande evidenza.

In qualche modo quindi, alla luce di una tale visione, risulta essere un falso problema quello dell'interpretazione della filosofia adleriana in base alle categorie critiche di idealismo e realismo o a quelle metafisiche di spiritualismo e materialismo<sup>4</sup>. La filosofia di Adler, come rivendica giustamente il suo autore, riesce a incarnare, in ragione della sua ascendenza kantiana, tutte le qualità e le caratteristiche di un sistema monistico dell'esperienza, che, dal punto di vista metafisico, non ha bisogno alcuno, nonostante le insicurezze che Leser mette in evidenza, di trovare il suo completamento in una speculazione che non si accontenti del mero "guardare-oltre" delle Idee della Ragione, e che è altresì, dal punto di vista critico, in grado di esimersi dal prendere una decisione sulla questione della preordinazione dell'essere al pensiero o del pen-

---

4 Cfr. capitolo II, nota 56 e capitolo III, nota 83.



siero all'essere. Così l'Adler che nel suo articolo, più volte ristampato, *Das Formalpsychische im historischen Materialismus* afferma che economia e ideologia appaiono complementari, non in quanto sono i due modi di esprimersi della materia, bensì in quanto sono due espressioni dell'essenza spirituale della società, parla a nostro parere a partire, non già da una sua fondamentale e innovativa assunzione teorica, ma più semplicemente a partire dall'intenzione di proporre un'interpretazione dell'ortodossia marxista che, anche dal punto di vista terminologico, possa rompere in maniera il più possibile evidente col dogmatismo della dottrina materialistico-metafisica di origine plechanoviana. D'altra parte ciò è dimostrabile anche dalla strana incuria che appare nella scelta del titolo del saggio che si sta citando, il quale, stando ai canoni della teoria adleriana, avrebbe dovuto avere come titolo più che altro *Das Formaltranszendente in der materialistischen Geschichtsauffassung*. Ora, tralasciando la scelta difficilmente spiegabile di parlare di "materialismo storico", non può viceversa produrre le stesse obiezioni la decisione di parlare di "formale-psichico"; nella concezione unitaria di Adler infatti la preminenza del lato materiale-economico si ferma al semplice momento della spiegazione e della prognosi del futuro, e non si individua, da nessun punto di vista, un'altra possibile modalità di subordinazione della sovrastruttura alla struttura, di modo che, in questa totalità indistinta, ma analiticamente frazionabile, costituita dal pensiero e dall'essere, la distinzione tra indagine formale-trascendentale e formale-psichica è possibile solo quando si separano in un secondo, meno importante momento il lato cosciente e quello incosciente dell'esperienza.

Certamente ha ragione Roberto Racinaro a individuare, a questo punto della speculazione adleriana, un certo abbandonarsi del filosofo austriaco alle dinamiche e alle strutture mentali proprie dell'idealismo assoluto hegeliano, e di conseguenza coglie nel segno anche la critica di Marcella D'Abbiero che parla di un'eccessiva spersonalizzazione dell'Io penso kantiano, tale da non riuscire più a far emergere l'individuo quale primo protagonista della storia umana<sup>5</sup>. È inoltre condivisibile l'interpretazione, propria della stessa D'Abbiero e di Gerald Mozetič, degli esiti ontologici del pensiero adleriano, anche se essa rientra già in un'indagine di secondo grado come quella sulla distinzione tra "formale-trascendentale" e "formale-psichico"<sup>6</sup>. Ciò che non è assolutamente

---

5 Cfr. capitolo II, note 2 e 61.

6 Cfr. capitolo II, note 31 e 61.

condivisibile, pur riconoscendo la precisione e l'innovatività degli scritti di Leser sulla concezione religiosa adleriana, è la descrizione di tale concezione come di una dottrina “posseduta”, tanto per usare le parole dell'autore di *Teoria e prassi dell'austromarxismo*, da demoni metafisici<sup>7</sup>. Adler rimane nel profondo un filosofo kantiano, per quanto vada oltre Kant nel sintetizzare in un'unica esperienza filosofia teoretica e filosofia pratica; il dualismo, che si scopre anche nella sua filosofia, tra indagine critica e indagine metafisica non rimanda infatti alla differenza tra due tipi diversi di speculazione, bensì all'opporli, che non va tuttavia scevro da un continuo tentativo di conciliazione, tra ciò che è indagabile scientificamente e ciò che va oltre esso e tenta di conferirgli un Senso; o, si potrebbe dire, usando le parole di un famoso concittadino e contemporaneo di Adler, tra ciò che si può dire e ciò che si deve tacere<sup>8</sup>. Stabilito questo, si può procedere a un ultimo confronto tra Adler e Co-

---

7 Cfr. capitolo III, nota 83 e capitolo IV, nota 53.

8 Un punto di partenza simile a quello di Adler, rivisto alla luce delle teorie di Wittgenstein, nonché di Heidegger, di Gadamer e della filosofia analitica, è quello di Karl-Otto Apel (n. 1922), che interpreta la sua “comunità della comunicazione” come un vero e proprio “*a priori* sociale”, per quanto tale istanza, secondo il filosofo tedesco, non possa essere ricondotta a un'astratta “coscienza in generale”, bensì debba essere mediata «dalla conquista effettiva della filosofia di questo secolo, dall'idea cioè del valore trascendentale della posizione del linguaggio e dunque della comunità linguistica» (*Transformation der Philosophie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1973 [trad. it. parziale di G. Carchia, *Comunità e comunicazione*, Rosenberg & Sellier, Torino 1977, p. 168]). Come si vede dunque le analogie si fermano necessariamente ai presupposti speculativi, e non avrebbe d'altro canto molto senso confrontare due pensatori che sono vissuti in periodi storici e ambienti intellettuali tanto diversi; tuttavia anche Apel, dalla sua prospettiva situata al di là del classico marxismo occidentale, pur non citando mai Adler, guarda all'unificazione della teoria e della prassi in cui «il soggetto del possibile consenso alla verità della scienza non è una “coscienza in generale” extramondana, bensì la società storico-reale», che «può essere compresa adeguatamente solo se viene considerata come soggetto virtuale della scienza, compresa la scienza sociale, e se la sua realtà storica viene ricostruita sempre, in maniera al tempo stesso empirica e normativo-critica, in riferimento all'ideale, da realizzare nella società, della comunità illimitata della comunicazione» (*ivi*, p. 172). Di conseguenza, anche secondo la sua opinione, «il presupposto trascendentale prospettato dalla scienza non sarà [...] né idealistico, nel senso della tradizionale filosofia della coscienza, né materialistico, nel senso di un *Diamat* ontologico o di un oggettivismo scientifico di provenienza positivista che tace le sue implicazioni ontologiche. Deve trattarsi piuttosto di una concezione veramente dialettica al di qua di idealismo e materialismo, di una concezione dialettica nella misura in cui essa “media” già nell'approccio l'antitesi di idealismo trascendentale e “materialismo storico” riferito alla società» (*ibidem*).

hen, che possa fare chiarezza sui loro rapporti. La posizione critica che il filosofo austriaco prende nei confronti di Cohen, e *a fortiori* del Cohen successivo alla pubblicazione di *Logik der reinen Erfahrung*, è piuttosto chiara: egli riconosce la grande opera dell'autore marburghese nell'aver ricondotto ad attualità lo studio degli scritti kantiani e nell'averne sviscerato, con competenza e puntualità, il contenuto più originale, ma non può accettare in alcun modo né la sua interpretazione su base teleologica degli scritti kantiani di filosofia morale, né il declinare della sua speculazione verso forme sempre meno larvate di hegelismo, cioè a dire di totale riconduzione dell'essere al pensiero. Il monismo idealista del secondo Cohen è, con ogni evidenza radicalmente, diverso da quello di Adler, perché, usando i termini marxisti propri di quest'ultimo, prevede una preponderanza della sovrastruttura ideologica sulla struttura materiale, invece di individuare un continuo e paritario rimando tra le due; e questo soprattutto si lega in Cohen alla sopravvalutazione della volontà e della libertà umane che si dispiegano nel mondo fidando unicamente sulle proprie forze morali, anziché rimettersi alla bontà degli oscuri disegni della Provvidenza. Si potrebbe quindi dire, riproponendo una distinzione operata dallo stesso Cohen, le cui analisi sull'inconsistenza morale del marxismo incontrano senza dubbio la teoria di Adler, che quest'ultimo esprime una fede unicamente rivolta a un Dio dell'essere anziché a un Dio del dover-essere.

Ma, al di là di ciò, ovviamente, ciò che distingue alla radice la filosofia di Adler da quella di Cohen è l'esplicita adesione del pensatore austriaco al marxismo. L'importanza del marxismo per Adler sta nel fatto di essere la base più sicura per la costruzione di un'autentica scienza sociale, ossia di una scienza che non abbia a temere, messa a confronto con quella naturale, di poter rivendicare una minore puntualità ai suoi risultati, sebbene essi riguardino l'attività orientata finalisticamente degli individui all'interno della società. L'adesione ai principi della filosofia kantiana ha in questo senso per Adler un duplice significato: essa è, da una parte, una rigorosa analisi epistemologica delle condizioni di possibilità di una scienza che non voglia avere nulla a che fare con la metafisica e, dall'altra, fornisce un aiuto per l'analisi- che, se deve essere definita, come si è fatto più sopra, di secondo grado, non è però inessenziale- delle modalità con le quali la coscienza si rapporta al suo oggetto. Non è quindi affatto problematica l'idea sostenuta da Adler di un Marx che, essendo uno scienziato ma non sottovalutando mai il passaggio della materia nella testa degli uomini, se le esigenze della lotta pratica e

della chiarificazione economica gli avessero lasciato tempo per sviluppare un adeguato sistema filosofico, sarebbe forse rimasto invischiato nell'atmosfera positivista del suo tempo, ma avrebbe comunque fatto dei significativi passi nella direzione del kantismo. In Marx, a giudizio di Adler, agisce, nonostante tutto, la stessa struttura mentale categoriale che agisce in Kant ed è quindi senza senso, come egli afferma più volte, tentare di comprendere in quale modo una dottrina possa integrare l'altra; ed è altresì, a nostro parere, una discussione oziosa quella sviluppata in una parte della critica (Nußbaum, Weigend e Mozetič) che ha tentato di argomentare la questione se, in relazione alla filosofia di Adler, si potesse parlare più di una "kantianizzazione di Marx" oppure di un "marxianizzazione di Kant".

Chiarito ciò, possiamo così giungere alla discussione dell'ultimo e fondamentale problema della speculazione adleriana, quello del significato della redenzione religiosa in un'ottica marxista. In Adler, lo si è ripetuto più volte, il determinismo economico è totale, nella sua filosofia cioè non c'è spazio alcuno per la minima possibilità della volontà umana di autodeterminarsi al di fuori delle strutture che i meccanismi sociali hanno per essa predisposto; di fronte alla mancanza di Senso che una tale situazione prospetta, in ragione evidentemente del fatto che gli uomini sono impossibilitati a fornire un significato (morale) alla storia, l'unica via ancora percorribile, al di là di quella di un feticistico culto della materia, rimane quella della religione. Adler - e questa è una prova della sua onestà intellettuale - non ha alcun timore nel manifestare una sensibilità religiosa che, come fa notare Alfredo Luciani, potrebbe essere definita schleiermacheriana<sup>9</sup>, e anzi non ha alcun timore nel parlare esplicitamente di Dio e della postulabilità della sua esistenza sulla scorta della pagina kantiana; ma risulta comunque evidente, se si esclude sin da principio il significato che la seconda critica di Kant assegna al primato della ragione pratica, come il marxismo abbia già posto la sua ipoteca "totalitaria" su gran parte del pensiero adleriano. Certo, egli non si ferma come Kautsky alla semplice analisi delle condizioni storico-economiche che hanno portato al sorgere del fenomeno della religione, e qui sta la

---

9 Cfr. A. Luciani, *Cristianesimo e movimento socialista*, cit. La vicinanza tra Adler e Schleiermacher appare più evidente se si tiene presente lo scritto schleiermacheriano, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Johann Friedrich Unger, Berlin 1799 (trad. it. di G. Durante, *Discorsi sulla religione*, in F. D. E. Schleiermacher, *Discorsi sulla religione e monologhi*, Sansoni, Firenze 1947) e soprattutto il dialogo intitolato *Sull'Essenza della religione* (pp. 27-86).

sua principale innovazione; ma, quando afferma ripetutamente che il marxismo è scienza della società e non *Weltanschauung*, e che le difficoltà pratiche di predeterminabilità del dato sociale non dicono nulla contro la possibilità teorica di essa e contro la totale predeterminazione degli eventi umani, l'indubbio valore prognostico di tale dottrina mostra la sua totale estraneità ai problemi della filosofia morale e diviene al massimo un problema che riguarda unicamente la filosofia della religione. Il *tamen coactus voluit* è infatti, alla luce della filosofia adleriana, una locuzione che poteva funzionare per le esigenze economico-pratiche del diritto antico, ma che non possiede alcun significato per la filosofia. Prendiamo innanzitutto in considerazione, per addentrarci nella problematica ora enunciata, l'interpretazione adleriana dei compiti del movimento proletario. Una delle questioni da sempre più discusse all'interno della teoria marxiana e marxista, e soprattutto della filosofia che da essa è stata tratta, è stata quella sulle modalità in cui dovrà avvenire il necessario passaggio dalla società capitalista a quella socialista e sul tipo di risonanza che tale passaggio dovrà avere nella coscienza degli uomini che, attivi o passivi che vengano giudicati, ne sono comunque i soggetti principali. Tutte le discussioni sulla "teoria dell'impoverimento" e su quella "del crollo", teorie nei confronti delle quali Adler si pone in maniera fortemente critica, stanno a testimoniare il sorgere di un problema non secondario per una teoria ispirata a un rigoroso determinismo economico. Preso così come appare il marxismo sembrerebbe infatti guardare a una società in cui tutti i comportamenti umani considerati nel loro insieme, si rivolgano o meno coscientemente al mantenimento del capitalismo, cooperano *nei fatti* a tale mantenimento, e quindi al sempre maggiore sfruttamento e impoverimento dei lavoratori, fino a giungere a un punto di rottura in cui si manifesta la sopraggiunta insostenibilità materiale del sistema economico e un conseguente repentino cambiamento dell'attività umana ("teoria del crollo"), che si sostanzia in un progressivo avvicinarsi alla meta della definitiva vittoria del proletariato e dell'estinzione dello Stato. La repentinità di questo cambiamento, al di là della pur fondamentale questione dei gradi del passaggio dalla società capitalistica, alla dittatura del proletariato e infine alla società senza Stato, sembra però implicare che i lavoratori sfruttati si trovino *da un momento all'altro e senza prima avere sviluppato una coscienza specifica* a essere i padroni del proprio destino, e pone in aggiunta ulteriori problemi sul reale significato rivoluzionario, e non semplicemente evolucionista, di una tale visione.

L'averne esplicitamente dichiarato insostenibile la deriva fatalista a cui giunge questa accezione del marxismo è, come si è detto, uno dei meriti principali della filosofia adleriana. Tuttavia l'Adler che prende per la prima volta questa posizione negli articoli del 1901 sulla revisione del programma di partito, al di là delle sue professioni di ottimismo, scrive in un periodo molto critico della storia del marxismo teorico, coincidente con la comparsa delle sostanziali obiezioni di Bernstein alla scientificità del socialismo marx-engelsiano e alla puntualità delle sue previsioni sul progressivo impoverimento del proletariato e sul crollo del capitalismo. Come tutti gli oppositori di Bernstein, Adler contesta - non importa qui con quanta ragione - il fatto che Marx avesse sostenuto queste due teorie, ma non si accorge (o sembra non accorgersi) di quanto esse siano essenziali per preservare la classica interpretazione radicale del marxismo; parlare infatti della "teoria dell'impoverimento" come di una "teoria dell'impoverimento relativo", in ragione della quale la presa di coscienza del proletariato del suo destino lo aveva già spinto concretamente e con successo ad agire per la propria emancipazione, può iscriversi senza problemi nell'ottica di un determinismo storico umanista, ma significa l'implicita assunzione, anche al di là delle valutazioni che si possono dare dell'acume analitico di Bernstein, di uno dei cardini della teoria di quest'ultimo, ossia del fatto che le condizioni del proletariato dall'epoca di Marx erano *oggettivamente* migliorate e che ci si stava muovendo verso una sostanziale *riforma* della società capitalistica. Ciò implica che, se la teoria di Bernstein, rappresentando un'erronea interpretazione della pagina marxiana, non può non essere definita un revisionismo, questo significa che è lo stesso marxismo a rappresentare in sostanza un certo riformismo, per il quale l'interpretazione engelsiana, ripresa da Adler, dell'impoverimento relativo come aumento dell'insicurezza sociale sembra unicamente individuare un'assunzione strumentale, volta semplicemente a calmare le pretese di una teoria acriticamente votata all'ortodossia marxista. Significativo è il fatto che Adler, dopo la pubblicazione di questi articoli, peraltro lodati da un autorevole esponente del marxismo come Kautsky, non sia mai più tornato in maniera tanto esplicita sulle medesime questioni e si sia votato gradualmente, nella sua attività speculativa, a un ottimismo politico che, dal versante filosofico-antropologico, si esprime nelle vesti di una certezza, quasi calvinista, della "predestinazione" del proletariato alla vittoria finale. Raggiungiamo così una delle caratteristiche principali dell'interpretazione adleriana della teoria di Marx, ossia la totale "fede" nella stringenza delle sue analisi economiche che Adler,

probabilmente digiuno di economia come i suoi colleghi austromarxisti erano sostanzialmente digiuni di filosofia, accetta come un sottofondo indiscutibile della sua analisi, senza occuparsi mai neanche di ricordarle, se non le rarissime volte in cui esse sono necessarie per dare forza alla sua analisi filosofica. Si potrebbe a questo punto pensare che Adler individui nella garanzia offerta dalle leggi economiche all'azione del proletariato, il punto di passaggio necessario verso una religione che non guardi alla redenzione con la semplice speranza irrazionale negli oscuri disegni divini, bensì con la fede razionale che riconosce l'esistenza di un progetto provvidenziale nel suo completo incarnarsi nelle leggi della scienza sociale. Questo potrebbe essere il senso più peculiare della concezione adleriana per la quale fede, scienza e filosofia sarebbero in definitiva una stessa cosa. Ma questa concezione, pur tralasciando il problema dell'accettazione del complesso delle leggi economiche marxiane, che la storia, già al tempo di Adler, si stava premurando di smentire, è solo un momento dell'intera speculazione del filosofo austriaco, il quale, come si evince dal fondamentale articolo sul concetto critico di religione, era troppo permeato da una *Weltanschauung* kierkegaardiana o protoesistenzialista per potersi accontentare di una così ristretta visione della redenzione; una redenzione che non solo sarebbe unicamente terrena, lasciando aperta la questione del destino dell'uomo dopo la morte, ma soprattutto sarebbe profondamente ingiusta, costringendo il proletariato a lavorare per una vittoria che beneficerebbe solamente i posteri. Qui ci troviamo di fronte al punto più controverso della filosofia adleriana, e soprattutto di fronte a una difficoltà ermeneutica alla quale i testi di Adler non danno la possibilità di essere risolta in maniera univoca; i più significativi tra questi testi guardano però, a nostro parere, a un concetto di redenzione ultraterrena e interclassista, rivolta cioè kantianamente all'intera umanità e non al solo proletariato, e che perde in questo modo qualsiasi legame politico con il marxismo, il quale viene clamorosamente a risultare una parte provvisoria, e, si potrebbe persino dire, strumentale, di quell'ascesa che porta Adler dalla teoria della conoscenza alla filosofia della religione. Ma, per quanto clamoroso questo esito possa sembrare e per quanto esso renda inessenziale una non piccola parte della speculazione adleriana che si è descritta nel corso dell'opera, noi non possiamo non associarci a Norbert Leser che per primo ha individuato questo significato estremo della filosofia di Adler, e aggiungiamo di conseguenza la constatazione che ci rimangono incomprensibili le motivazioni in virtù delle quali un puntuale studioso come Tommaso

La Rocca, a cui tra l'altro si deve la cura dell'opera in cui appare la traduzione italiana dell'articolo appena citato, abbia spesso avuto cura di parlare di Adler come di un filosofo dotato di una notevole sensibilità religiosa ma, allo stesso tempo, indubbiamente ateo<sup>10</sup>.

Nonostante questi problemi ermeneutici, rimane tuttavia alla fine della nostra ricerca la consapevolezza di avere dimostrato quanto ci eravamo ripromessi, come cioè qualunque filosofia deterministica, si richiami essa al marxismo o meno, si trovi di fronte a un'insuperabile alternativa tra il culto contenutisticamente riempito di una materia che, come nella filosofia degli epicurei, si pone misteriosamente in movimento e che in tale movimento racchiude tutto il suo senso, e il conferimento di Senso operato tramite un problematico (regolativo) richiamo alle leggi di una Provvidenza, che non sconfini in una devozione rituale (*Pfaffentum*). È chiaro che la scelta in questa alternativa non può essere immediata, ma è altrettanto chiaro che, in un sistema, come quello marxista, che porta necessariamente con sé il riferimento a un orizzonte di valori, se questi valori non possono agire mediante una forza normativa, perché sottoposti alle rigide leggi del processo economico, possono trovare, a nostro parere, un adeguato modo d'espressione solo all'interno di una visione religiosa. La discussione della filosofia di Adler- e qui giungiamo a dimostrare un altro dei nostri assunti di partenza- ci ha così mostrato paradigmaticamente i problemi inerenti a qualsiasi concezione monistica e "totalitaria" dell'esperienza, allo stesso modo in cui è evidente come ogni concezione del marxismo che voglia ispirarsi a una visione etica del socialismo sarebbe posta di fronte ai problemi insiti nel richiamarsi a una dualità di principi esplicativi. I limiti di un marxismo neokantiano, in qualunque accezione del termine lo si consideri, riecheggiano pertanto quella limitatezza propria della stessa speculazione filosofica messa in luce da pensatori quali Simmel e Nietzsche; una limitatezza che ha fatto sentire il suo peso nella speculazione di tutti quei pensatori che, in un senso o nell'altro, si sono dichiarati marxisti.

Così, per concludere e precisare la nostra analisi, dobbiamo, e, alla luce della ricerca portata avanti, possiamo anche, determinare quale posto

---

<sup>10</sup> Una visione un po' differente si trova forse in *La religione: affare pubblico o "affare privato"?*, cit., pp. 77-81. Interessante, non solo riguardo a questo argomento, è anche il saggio di Alfred Pfabigan, che segue nella medesima opera collettanea quello di La Rocca ed è presentato dall'autore come una specie di controrelazione, intitolato *Politica e religione nella tradizione dell'Austro-marxismo*.



competa a Max Adler nella storia del marxismo. Da un punto di vista filosofico il marxismo, che soffre a riguardo della mancanza di sistematicità delle opere dello stesso Marx, aveva trovato una prima basilare elaborazione negli scritti di Antonio Labriola (1843-1904) e soprattutto di Georgij Valentinovič Plechanov (1856-1918), ma questi due autori, ai quali deve pur essere riconosciuto un ruolo di precursori nella speculazione filosofica su di esso e nella distinzione dei suoi campi di indagine e della sua terminologia, hanno compiuto solamente un'opera introduttiva oppure, come è il caso di Plechanov, hanno troppo "civettato" con il materialismo meccanicistico ed evolucionistico. Max Adler, forse anche in virtù della sua esplicita adesione al kantismo, è stato a nostro parere il primo, nonché uno dei pochissimi pensatori, che abbia sviluppato un sistema complesso e coerente, rielaborando gli spunti antropologico-morali provenienti dalle dottrine prettamente economiche di Marx; questa sua preminenza tuttavia, forse in virtù della sua posizione palesemente "eretica", non gli è stata mai riconosciuta, e anzi la sua figura è stata largamente ignorata dai rappresentanti novecenteschi del marxismo. Ciò nondimeno, dopo Adler, gli unici autori marxisti che abbiano posseduto una paragonabile capacità speculativa, almeno per quanto riguarda le questioni delle quali ci siamo venuti occupando, sono stati a nostro parere György Lukács (1885-1971), Galvano Della Volpe (1895-1968) e Louis Althusser (1918-1990), mentre ci sentiamo di poter affermare senza tema di smentita che altri due famosi rappresentanti del cosiddetto "marxismo occidentale", Karl Korsch (1886-1961) e Ernst Bloch (1885-1977), non possono essere assolutamente confrontati con il filosofo viennese: il primo per l'oggettiva marginalità teorica, per quanto non storico-politica, del suo libro più famoso *Marxismo e filosofia* (1923), i cui concetti si trovano rifusi e enormemente più sviluppati nel contemporaneo *Storia e coscienza di classe* (1923) di Lukács, il secondo in ragione del fatto che la sua speculazione guarda al marxismo come a un ideale e a un sottofondo della filosofia della speranza, senza che a esso sia conferito un posto privilegiato nel sistema e, di conseguenza, senza che le problematiche che Adler ha messo in evidenza siano fatte oggetto di eccessivo interesse. Considerando le peculiarità dell'opera adleriana, un primo raffronto deve essere senza dubbio fatto con un pensatore non certo marxista, in quanto contemporaneo di Marx, ma profondo conoscitore e ammiratore della dottrina di quest'ultimo: Josef Dietzgen (1828-1888). Non può certamente sfuggire la vicinanza tra l'Adler che discute in chiave marxista la critica della conoscenza kantiana, e che a partire da essa sviluppa una

visione unitaria che non può essere individuata né come materialismo né come idealismo, e il monismo dell'esperienza che il "filosofo proletario" per antonomasia discute nella sua opera più significativa, *L'essenza del lavoro mentale umano* (1869); tutto ciò nonostante il fatto che le strade dei due autori giungano poi a dividersi in relazione alla filosofia morale e alla religione, che in Dietzgen mantengono una curvatura materialistico-utilitarista non lontana da quella di cui sarà permeata la già citata visione di Karl Kautsky. Alla luce di ciò si giustifica ulteriormente l'avvicinamento operato nel testo tra il monismo di Adler e quello di Plechanov, le cui interpretazioni del marxismo, nonostante le loro incomponibili differenze, possono essere entrambe ricondotte ai canoni di esso messi criticamente in luce da Giovanni Gentile (1875-1944) nei due notevoli saggi che costituiscono lo scritto *La filosofia di Marx* (1899). Non sappiamo se Adler conoscesse i due saggi gentiliani, ma è facile pensare di sì in ragione del fatto che essi suscitarono l'ammirazione dello stesso Lenin, che li descrisse come i contributi più puntuali sulla filosofia del marxismo sorti al di fuori dell'ambiente marxista<sup>11</sup>; quello che comunque deve essere messo in luce, al di là del famoso problema ermeneutico riguardante la locuzione marxiana di *umwälzende Praxis*, è che la critica di Gentile coglie perfettamente i punti problematici del marxismo individuati, implicitamente o esplicitamente, dallo stesso Adler, il quale riesce a superare il nodo dell'"insensatezza della materia" solo quando, nell'interpretazione radicale della sua concezione religiosa, rende nei fatti il marxismo una teoria filosoficamente insostenibile, o quanto meno non fondamentale. Il marxismo quindi, anche per Adler, non è, come per Benedetto Croce (1866-1952), un mero canone di interpretazione della storia, bensì una filosofia che cerca invano la sua compiutezza sistematica e che alla fine si svela fallace.

Per quanto riguarda poi il confronto con il marxismo italiano, che dalle critiche di Croce e di Gentile prende le mosse, se si esclude il contributo di Della Volpe, crediamo di poter affermare che la profondità speculativa, di cui Adler dà prova riguardo ai temi della teoria della conoscenza all'interno della concezione materialistica della storia, non trovi una manifestazione altrettanto articolata negli scritti di Labriola, di Gramsci

---

11 Cfr. V. I. Lenin, *Karl Marx*, in *Socinenija: izdanje cetertoe*, vol. XXI: *Avgust 1914-Dekabr' 1915*, Gosudatel'stvo Izdatel'stvo politiceskoj letaratury, Leningrad 1948 (trad. it. di R. Platone, *Karl Marx*, in V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. XXI: *agosto 1914-dicembre 1915*, Editori Riuniti, Roma 1966, p. 76)

(1891-1937) e di Mondolfo (1877-1976). Ciò che, ad esempio, Labriola chiama “previsione morfologica” e che illustra la sua posizione principale, non dice nulla di più, ma sicuramente molto di meno, rispetto al radicale determinismo messo in luce da Max Adler nelle sue prospettive umanistiche; i *Saggi intorno alla concezione materialistica della storia* (1896) costituiscono, come detto, un passo fondamentale nella direzione della costruzione di un socialismo filosofico, e quindi *ipso facto* umanista, ma rappresentano, seguendo il sottotitolo del secondo di questi saggi, nient’altro che una “dilucidazione preliminare”. Il discorso vale a maggior ragione per Gramsci, i cui meriti riguardano sicuramente altri punti più “politici” dello sviluppo della concezione materialistica e che invece, nella parte dei *Quaderni dal carcere* in cui si occupa di problemi teorici, non dimostra una stessa perizia d’analisi.

Un discorso a sé ovviamente merita invece il confronto tra Adler e il primo Lukács, ossia quello delle opere di ispirazione kierkegaardiano-simmeliana, *L’anima e le forme* (1911) e *Teoria del romanzo* (1920), e soprattutto del suo primo scritto dichiaratamente marxista *Storia e coscienza di classe*, che, prima delle sue più o meno sincere autocritiche, volte al mantenimento della sua posizione nel partito, conducono a una visione chiaramente umanistica del marxismo, percorsa da venature esistenzialistiche. Da non dimenticare poi sono la comune origine ebraica dei due pensatori e i controversi rapporti del filosofo ungherese con il misticismo e con il pensiero di Martin Buber<sup>12</sup>. Il primo saggio che compone *Storia e coscienza di classe*, intitolato *Che cosa è il marxismo ortodosso?*, dà una chiara impressione di quel rimando a Hegel, già sotteso alla *Teoria del romanzo*, che costituisce il punto di rottura fondamentale, benché a nostro avviso soltanto apparente, con Adler; entrambi i pensatori vogliono infatti riferirsi a una concezione monistica e dialettica dell’esperienza che riconduca pensiero e materia a un’unica radice originaria e a una comune natura, ma, pur muovendosi entrambi verso Hegel, danno del suo pensiero una diversa valutazione. Lukács, rischiando quella deriva metafisica che più volte gli è stata contestata all’interno del partito, riprende la categoria hegeliana della “totalità”, vedendola incarnata in quel metodo dialettico che porta contemporaneamente a conciliazione il contrasto dei pensieri e l’antagonismo delle azioni (la teoria e la prassi,

---

12 Cfr. M. Löwy, *Rédemption et utopie. Le judaïsme libertaire en Europe centrale. Une étude d’affinité élective*, PUF, Paris 1988 (trad. it. di D. Bidussa, *Redenzione e utopia. Figure della cultura ebraica mitteleuropea*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, pp. 155-9).

se si preferisce), e che Adler, come si ricorderà, ha esplicitamente rifiutato. Tuttavia, alla luce della descrizione della filosofia adleriana portata avanti in questo capitolo, bisogna ricordare come la presa di posizione di Adler per la preminenza dello spirituale sul materiale ci sia sembrata semplicemente una scelta terminologica messa in opera per slegare la sua teoria dal materialismo dei marxisti più ingenui, allo stesso modo in cui Marx si era dichiarato materialista, pur non essendolo in senso stretto, per prendere le distanze dall'idealismo della sua giovinezza; e bisogna altresì ricordare come, di conseguenza, il rifiuto della dialettica come antagonismo, e la conseguente postulazione di essa come forma *a priori* del pensiero, rientrano in quelle che sono state precedentemente individuate come analisi di secondo grado, miranti a scoprire come il soggetto si percepisca nella sua attività teoretica, ma svolte all'interno di un'esperienza che, come in Lukács, si manifesta come totalità<sup>13</sup>. In *Storia e coscienza di classe* pertanto ciò che manca, rispetto a quanto scrive Adler, è solo quel riferimento a Kant che consente all'autore austriaco di trovare una strada ulteriore rispetto a un culto feticistico della materia nel quale rischia di incorrere anche un marxista filosoficamente avvedutissimo come Lukács. E in ogni modo ci sembra di poter affermare che in Adler, che sembra voler sempre rimanere prima filosofo e poi marxista, venga sviluppato senza dubbio un sistema di più largo respiro rispetto a quello del filosofo ungherese, che solo nella produzione tarda, e da una posizione intransigentemente materialista, ha trovato modo di riavvicinarsi sistematicamente alla filosofia, scrivendo di ontologia e progettando un saggio, purtroppo non compiuto, di etica marxista. Il vero problema del primo Lukács sta tuttavia nel fatto che la totalità verso cui si dirige il suo anelito hegeliano sembra essere qualcosa di indistinto e di indistinguibile, un superamento a cui non corrisponde alcuna conservazione del momento superato e che non ha nulla dell'even-

---

13 Ovviamente la vicinanza tra Lukács e Adler non va intesa come fa, dal punto di vista del marxismo ortodosso, lo studioso ungherese László Rudas nel suo articolo *Die Klassenbewusstseinstheorie von Lukács* (in „Arbeiterliteratur“, 1924, pp. 666-697 e 1064-1089 [trad. it. di L. Boella, *La teoria della coscienza di classe di Lukács*, in J. Révai (a cura di), *Intelletuali e coscienza di classe*, Feltrinelli, Milano 1977, pp. 75-124, traduzione dell'originale tedesco *Lukácsdebatte. Philosophie und Revolution. Zur Wirkungsgeschichte von „Geschichte und Klassenbewußtsein“*, Spartakus-Verlag, Hamburg 1969]), in un paragrafo intitolato polemicamente *Un'affinità elettiva*.

tualità della conciliazione nell'Aldilà adleriano<sup>14</sup>. Ugualmente fecondo perciò, soprattutto alla luce del rifiuto opposto da tali pensatori a ogni parentela hegeliana del marxismo, è il confronto tra l'opera teorica di Adler e quella di Della Volpe e di Althusser, il quale non ha mai d'altra parte negato di aver subito l'influenza intellettuale del filosofo italiano. Il punto centrale della riflessione dell'avolpiana sul marxismo può essere infatti rinvenuto nella necessità di sostituire alla hegeliana "dialettica degli opposti" una "dialettica dei distinti", nella quale, invece che della contraddizione sempre immediatamente superata nell'essere (materialismo) o nel pensiero (idealismo), si tratterebbe di un mai eliminabile contrasto tra i vari aspetti della realtà materiale, ivi inclusi quelli mediati dal pensiero, che, sulla base del principio di non-contraddizione, si rivelerebbero irriducibili a una totalità omogenea e non consentirebbero l'enunciazione di un'unilaterale teoria deterministica<sup>15</sup>. Dal canto suo Althusser, anche quando rinuncia alla terminologia di *Per Marx* (1965), troppo compromessa, per sua stessa ammissione, con lo strutturalismo,

---

14 Scrive Althusser: «I tentativi di Lukács, limitati alla storia della letteratura e della filosofia, mi sembrano contagiati da un hegelianismo vergognoso, come se Lukács volesse farsi assolvere da Hegel di essere stato l'allievo di Simmel e di Dilthey» (*Pour Marx*, François Maspero, Paris 1965 [trad. it. di F. Madonia, *Per Marx*, Editori Riuniti, Roma 1967, p. 94])

15 Si evita qui di entrare nell'ampia problematica che Della Volpe con notevole puntualità porta alla luce, poiché ciò richiederebbe un discorso troppo ampio. Ci limitiamo a rimandare agli scritti più pregnanti del Della Volpe marxista, che sono: *La teoria marxista dell'emancipazione umana: saggio sulla trasmutazione marxista dei valori* (Vincenzo Ferrara, Messina 1945), *La libertà comunista. Saggio di una critica di una ragion "pura" pratica* (Vincenzo Ferrara, Messina 1946), *Per la teoria di un umanesimo positivo: studi e documenti sulla dialettica materialista* (Cesare Zuffi, Bologna 1949), *Logica come scienza positiva* (D'Anna, Messina-Firenze, I edizione 1950, II edizione 1956, ristampata nel 1969, secondo le indicazioni dell'autore, con il titolo *Logica come scienza storica* [Editori Riuniti, Roma]), *Rousseau e Marx e altri saggi di critica materialistica* (Editori Riuniti, Roma 1956), *Umanesimo positivo e emancipazione marxista* (Sugar, Milano 1964). Nel saggio del 1946 (pp. 151-96) e in *Logica come scienza storica* (pp. 17-51) il filosofo emiliano mette in opera un ampio confronto con la filosofia, sia teoretica che pratica, di Kant che, sebbene incontri solo parzialmente la discussione adleriana, ne rappresenta un'utile integrazione. In ambito marxista italiano è utile citare a proposito anche il libro di Cesare Luporini (1909-1993) *Spazio e materia in Kant* (Sansoni, Firenze 1961); per un'integrazione invece delle intuizioni dell'avolpiane sull'antihegelismo di Marx non si può non ricordare nuovamente *Marxismo e dialettica* di Lucio Colletti (1924-2001), riguardo al quale sono state già messe in luce le analogie con quanto sulla dialettica ha scritto Max Adler.

mantiene il suo assunto teorico di fondo secondo il quale la “surdeterminazione” dell’economia da parte dell’ideologia, che salva in un Tutto disomogeneo la pluralità della contraddizione, nega il valore di buona parte della sicurezza prognostica, e quindi dell’ottimismo, dei pensatori marxisti della prima metà del novecento.

Tuttavia, senza entrare nei particolari dell’interpretazione althusseriana e dei suoi rapporti con quella dell’avolpiana, non si può non ravvisare anche nell’idea della totalità frammentata, di cui parla il filosofo francese, una chiara presa di posizione per un concezione unitaria dell’esperienza, intesa espressamente in senso spinoziano come unità dei distinti modi di darsi della Sostanza. Tale interpretazione si condensa nell’espressione, rinnegata da Althusser in un secondo momento, di “Teoria della pratica teorica”, espressione usata per descrivere il necessario trapassare (filosofico) della filosofia nella politica (della teoria nella prassi)<sup>16</sup>. Così si può senza dubbio affermare che le intenzioni speculative di Althusser non differiscono in maniera fondamentale da quelle di Adler o di Lukács e che la sua filosofia ha avuto come scopo in primo luogo quello di prendere provvedimenti teorici in una situazione in cui la rivoluzione, invece che in Inghilterra, in Austria o in Germania, aveva avuto esiti positivi solo in paesi economicamente arretrati come la Russia, la Cina e Cuba. E, tra le altre cose, Althusser, che forse non ha mai fatto sufficientemente i conti, personali e teoretici, con il profondo cattolicesimo della sua giovinezza<sup>17</sup>, sviluppa l’idea di ascendenza strutturalista di un marxismo come anti-umanismo, ossia come di una dottrina che privilegia la razionalità del corso storico rispetto a quella delle azioni umane, senza tuttavia negare il profondo significato che la storia

---

16 Cfr. L. Althusser, *Éléments d’autocritique*, Hachette, Paris 1974 (trad. it. di N. Mazzini, *Elementi di autocritica*, Feltrinelli, Milano 1975)

17 Cfr. l’autobiografia di Althusser, edita postuma e la cui prima parte è stata scritta dopo il crollo psichico e l’uccisione della moglie, “*L’avenir dure longtemps*” suivi de “*Les faits*”, Stock/IMEC, Paris 1992 (trad. it. di F. Bruno, “*L’avvenire dura a lungo*” seguito da “*I fatti*”, Guanda, Parma 1992). Cfr. poi l’autobiografia del filosofo cattolico Jean Guitton, dapprima insegnante e poi grande amico di Althusser, *Un siècle, une vie*, Éditions Robert Laffont, Paris 1988 (trad. it. di A. Audisio, *Il mio secolo, la mia vita*, Rusconi, Milano 1990, pp. 110-9) e la lettera immaginaria che egli gli scrive in *Lettres ouvertes*, Éditions Payot & Rivages, Paris 1993 (trad. it. di M. Aboaf, *Lettere aperte*, Arnoldo Mondadori, Milano 1995, p. 121-4). Fa notare Guitton nell’autobiografia, per sottolineare un certa continuità tra l’Althusser cattolico e quello marxista, che egli «voleva portare il marxismo all’assoluto, ovvero al misticismo» (p. 111).

riveste per le personalità che in essa vivono; come si vede, al di là di una terminologia che sembra esprimere l'esatto contrario, la vicinanza con l'umanesimo marxista di Max Adler non potrebbe essere più evidente. D'altra parte, se si fa astrazione da alcune differenze speculative, per quanto esse siano profonde, non si può negare come un'unica intenzione sottenda l'attività intellettuale di Adler, Della Volpe e Althusser, quella di individuare senza residui la vera e propria scientificità del marxismo, come scienza sociale in nulla differente dalle scienze naturali, ossia, per usare l'espressione gergale del filosofo francese, quella di evitare di "raccontarsi storie" su di esso<sup>18</sup>.

Se si sposta invece lo sguardo sugli esiti religiosi cui approda la filosofia adleriana, non ci si può sorprendere del fatto che il nome del pensatore austriaco sia stato accostato a quello di Ernst Bloch, come ha fatto dapprima Tommaso La Rocca e in un secondo momento Nicola Alessandrini, un giovane studioso proveniente, come La Rocca, dall'Università di Ferrara, il quale ha scritto un breve saggio che reca appunto il titolo di *Max Adler precursore di Ernst Bloch*. I due autori ritengono che si possa esporre un'ampia analogia tra l'*a priori* religioso adleriano, quale espressione particolare della "coscienza in generale", e quello che Bloch in *Ateismo nel cristianesimo* (1968) individua come "trascendenza senza trascendente", introducendo l'idea di un regno di Dio come promessa che deve necessariamente realizzarsi sulla terra; sia Adler che Bloch guarderebbero in questo modo a una speranza orizzontale, cioè rivolta al futuro, anziché a una speranza verticale in una realtà trascendente. Abbiamo appena spiegato come non reputiamo sostenibile tale opinione; aggiungiamo solo che non siamo stupiti del fatto che Alessandrini, che ripete tra l'altro più volte la problematica affermazione dell'ateismo di Adler, ignori completamente il possibile significato ultraterreno del concetto adleriano di redenzione, soprattutto se si considera come, nella

---

18 Rimanendo in ambito francese, non sembra invece in alcun modo fecondo un confronto tra Adler e il Sartre (1905-1980) di *Questioni di metodo* (1957) e *Critica della ragione dialettica*, pubblicati in volume unitario nel 1960, opere che riflettono, dal punto di vista filosofico, un orientamento lukácsiano alla riconquista di una totalità d'impronta hegeliana (cosa che implicitamente gli rimprovera anche Althusser), ma che esprimono soprattutto argomentazioni che ci sentiamo di giudicare inefficaci e superficiali quanto prolisse. La maggior parte dell'opera è d'altra parte dedicata a una revisione marxista delle tematiche esistenzialiste de *L'essere e il nulla*, che sposta tuttavia la discussione su un piano più propriamente sociologico, che esula dall'interesse del presente scritto.

bibliografia del suo scritto, non compaia affatto *Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik*, opera in cui il filosofo austriaco assume esplicitamente la postulazione kantiana dell'esistenza di Dio<sup>19</sup>.

Risulta così che, se Adler deve essere visto come precursore di qualche pensatore marxista a lui successivo, questi possa essere a nostro avviso unicamente lo Horkheimer (1895-1973) de *La nostalgia del totalmente Altro* (1970), intervista in cui, nella maniera più esemplare, il filosofo francofortese esprime il suo ritorno ai temi schopenhaueriani della

---

19 È interessante citare, in relazione al significato della parola "speranza" e ai suoi riferimenti terreni e ultraterreni, le opinioni espresse dai teologi protestanti Jürgen Moltmann (n. 1926) e Wolfhart Pannenberg (n. 1928), la cui corrente di pensiero, individuata appunto come "teologia della speranza", si è proposta il compito di rivalutare, accanto all'elemento escatologico, l'importanza dell'agire dell'uomo nel mondo, dando l'avvio a una particolare sensibilità teologica che, in ambiente cattolico, si è tradotta nelle suggestioni post-conciliari della "teologia politica" di Johann Baptist Metz (n. 1928) e nella "teologia della liberazione" sudamericana. Pannenberg riprende esplicitamente la tensione verso il futuro di Bloch, coniugata ovviamente a un rigetto del suo immanentismo, quando scrive: «Un assoluto in forma di realtà presente non è più concepibile, perché tutto ciò che già esiste ed è, può essere, in linea di principio superato. Perciò si può consentire a Bloch di aver temporalizzato il problema dell'*Ens perfectissimum* ed averlo trasformato nel "più alto problema utopico, quello della fine" [...]. In questo senso il suo "ateismo" è accettabile. Ma nella questione della fine sorge di nuovo il problema di Dio, in quanto la fine dev'essere pensata in sé certamente come realtà numinosa. Si tratta perciò ora certamente ed esclusivamente della possibilità di un Dio "con il futuro come suo modo di essere costitutivo"» (*Der Gott der Hoffnung*, in *Grundfragen systematischer Theologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1967 [trad. it. di G. Dondero e C. Benincasa, *Il Dio della speranza*, Edizioni dehoniane, Bologna 1969, p. 36]. Le citazioni riportate nel passo sono riprese da *Il principio speranza*). Anche Moltmann si confronta con Bloch, in un commento apparso in „Evangelische Theologie” 23 (1963), pp. 537-57 e poi pubblicato come appendice a partire dalla terza edizione del suo scritto *Teologia della speranza*. Da notare, per ciò che ci interessa, è come egli citi una frase del filosofo tedesco, polemica nei confronti del cristianesimo e rivelatrice del significato della sua posizione: «La speranza contiene *eo ipso* la precarietà e possibilità di essere frustrata: non è una fiduciosa certezza» (*Verfremdungen I*, citato in J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, VIII. Auflage, Chr. Kaiser Verlag, München 1969 [trad. it. di A. Comba, *Teologia della speranza*, Queriniana, Brescia 1970, p. 369]); Moltmann e Pannenberg, in ragione del loro richiamo all'importanza dell'agire umano, hanno interesse a ridurre la distanza che separa la loro concezione religiosa dall'interpretazione immanentista della speranza blochiana, dal significato eventuale di essa, ma, in relazione alla nostra problematica, quest'ultima citazione sta a dimostrare che, comunque lo si interpreti, un simile concetto può essere adattato alla filosofia adleriana solo sulla base di forzature terminologiche. Cfr. a riguardo anche G. Fornero, *Marxismo, ermeneutica ed epistemologia da Moltmann a Pannenberg*, in N. Abbagnano, *Storia della filosofia*, vol. IV, parte I, UTET, Torino 1993, pp. 679-722.



giovinezza e la sua ripresa postmarxista della religione e, segnatamente, dell'ebraismo. E la parte principale di ciò che Horkheimer riprende dalla sua educazione ebraica è la certezza di non poter mai dire nulla di positivo su Dio, poiché «la coscienza del nostro abbandono, della nostra finitezza non è una prova dell'esistenza di Dio, ma può produrre solo la *speranza* che ci sia un assoluto positivo»<sup>20</sup>; una visione questa in cui «teologia significa [...] la coscienza che il mondo è fenomeno, che non è la verità assoluta, [...] la realtà ultima», significa «la speranza che, nonostante questa ingiustizia, che caratterizza il mondo, non possa avvenire che l'ingiustizia possa essere l'ultima parola», ed è infine l'«espressione di una nostalgia [...] secondo la quale l'assassino non possa trionfare sulla sua vittima innocente»<sup>21</sup>. Parole, come si vede, che, secondo l'interpretazione da noi sostenuta, potrebbero esprimere senza problemi anche il pensiero di Max Adler, fermo restando il fatto che Horkheimer si indirizza verso una visione esplicitamente volontarista della redenzione, affermando una preminenza delle opere sulla fede che renderebbe l'ebraismo strutturalmente più vicino al cattolicesimo che al protestantesimo; Adler invece, anche non considerando le sue continue polemiche nei confronti della Chiesa cattolica, rimane sempre fermo, come si sa, a una concezione determinista ben più vicina alla dottrina protestante della predestinazione<sup>22</sup>. Comunque sia, se si esclude il già citato saggio

---

20 M. Horkheimer, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*, Furche-Verlag, Hamburg 1970 (trad. it. di R. Gibellini, *La nostalgia del totalmente Altro*, Queriniana, Brescia 1972, p. 69).

21 *Ivi*, p. 74-5.

22 Cfr. anche, su un possibile rapporto tra l'interpretazione di Kant data da Adler e quella data da Horkheimer, ancora la nota 83 del III capitolo. Interessante, anche se l'autore francese esprime opinioni non sintetizzabili con quelle di Adler, è poi il confronto con quanto scrive in *Dall'anatema al dialogo* Roger Garaudy (1913-2012), il quale, dopo essere stato un fervente ugonotto in gioventù e dopo essersi "convertito" all'ortodossia marxista, ha attuato, prima di abbandonare anche il marxismo e di convertirsi all'islamismo, una progressiva ripresa del significato della persona e della sua libertà per il socialismo, anche in chiave religiosa. Così egli può scrivere, in un periodo che merita di essere riportato nella sua interezza: «La fede nel nostro compito non suppone per noi marxisti alcun riferimento alla presenza ed all'appello di un Dio. I precedenti successi del pensiero e dell'azione nell'umanizzazione della natura e nell'umanizzazione della storia, ci danno, riteniamo, sufficiente forza per proseguire l'epopea umana iniziata da più di un milione d'anni. Conveniamo volentieri che stiamo vivendo questa certezza nel rischio, perché nessuno o nulla ci garantisce prima la vittoria. Ma nessuno o nulla ci permette di affermare che questa garanzia esiste. [...] La

critico del giovane Marcuse (1898-1979), questo è il punto di contatto maggiore tra Adler e i rappresentanti della Scuola di Francoforte, che si sono sempre più interessati ai problemi pratici del marxismo, anziché a quelli teoretici; se si prende tuttavia in considerazione l'evoluzione teorica di Adorno (1903-1969), parallela a quella di Horkheimer, e la sua progressiva emancipazione dalle concezioni radicali della giovinezza, non si può non considerare come Adler avrebbe potuto senza problemi far sua una delle frasi poste nell'ultimo paragrafo dei *Minima moralia*, secondo la quale «la filosofia, quale solo potrebbe giustificarsi al cospetto della disperazione, è il tentativo di considerare tutte le cose come si presenterebbero dal punto di vista della redenzione»<sup>23</sup>.

Concludendo pertanto queste considerazioni sui possibili significati logici, pratici ed escatologici della riflessione marxista, alla luce di quanto detto, ci sentiamo di poter affermare che il marxismo neokantiano di Adler rimane una dottrina sempre interessante e sempre filosoficamente attuale; esso, infatti, da una parte ha posto in luce i limiti innati di ogni filosofia marxista<sup>24</sup>, e dall'altra ha implicitamente riconosciuto che

---

fede in Dio fa vivere al cristiano come consenso ciò che noi viviamo come creazione, anche se, per gli uni, come per gli altri, è apertura sull'avvenire e superamento. Le certezze che postuliamo alla fine del nostro sforzo, il cristiano le postula all'inizio. [...] Ma ciò che resta è che viviamo la stessa tensione» (*De l'anathème au dialogue*, Plon, Paris 1965 [trad. it. di A. Greppi, *Dall'anatema al dialogo*, Queriniana, Brescia 1969, p. 102]) In questo senso la fede non è «un certo modo di *rappresentarsi* il mondo (che è ideologia), ma un certo modo di *porsi* di fronte al mondo, di comportarsi nei suoi confronti, di vivere in esso, una tensione della persona interamente impegnata nel «dramma»» (*ivi*, p. 106), un dramma che, quando non ha assunto toni messianici, si è espresso spesso, come nel caso di Thomas Münzer, in termini rivoluzionari. Da prendere in considerazione è anche la risposta a queste tesi di Garaudy da parte di Johann Baptist Metz, inclusa nella traduzione italiana, che pone l'accento sulla problematica fondamentale della «sprivatizzazione» della morte («cosa è questo morire perdendosi nel tutto dell'umanità futura?» [*ivi*, p. 134], si chiede infatti il teologo cattolico) che per i marxisti rischierebbe di implicare la morte del soggetto nella storia.

23 Th. W. Adorno, *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Suhrkamp Verlag, Berlin-Frankfurt am Main 1951 (trad. it. di R. Solmi, *Minima moralia*, Einaudi, Torino 1954, p. 235).

24 Cfr., sui limiti e sull'attualità del marxismo, G. Carandini, *Un altro Marx. Lo scienziato liberato dall'utopia*, Laterza, Roma-Bari 2005, opera senza dubbio utile per una riconsiderazione finale di tutta la problematica presentata nel nostro scritto. E, sempre in vista di questa riconsiderazione, ci sia consentito in conclusione citare il romanzo di Guido Morselli *Il comunista*, dove chiaro appare il contrasto tra le esigenze dell'umanesimo marxista e la dogmatica, spesso strumentale, difesa dal partito. In questo senso

qualunque filosofia, che, per quanto possa essere analiticamente avveduta, finga di non vedere quanto sia problematico fermarsi alla materia e alla sua immanenza, è un pensiero che, a meno di rifugiarsi nietzschianamente nella circolarità del tempo e nella suggestione immanentista dell'eterno ritorno, si crede sicuro dei propri mezzi e che invece inganna continuamente sé stesso, non accorgendosi che l'unico modo per dare un Senso al procedere della storia per gli uomini sulla terra, sarebbe *sperare* che ad esso corrisponda il provvidenziale dispiegarsi dei decreti divini in cielo; un dispiegarsi di cui dovremo rassegnarci, almeno fino al momento della nostra morte, a non avere mai *esperienza*. E pertanto Max Adler, facendosi latore di una simile visione della condizione umana, potrebbe a ragione ripetere la preghiera del filosofo stoico Cleante di Asso, riportata da Seneca in una delle lettere a Lucilio: «Conducimi, o padre ed eccelso signore del cielo/ dove tu vuoi: ti obbedirò senza indugio./ Vengo alacre./ Se resistessi, ti seguirò gemendo/ e da vile subirò ciò che avrei potuto subire da forte./ Il fato conduce chi lo asseconda, trascina chi gli resiste»<sup>25</sup>.

---

il protagonista Walter Ferranini, deputato comunista che in un articolo ha negato che nella società socialista il lavoro perderà, oltre quelle delle sfruttamento, anche le sue caratteristiche di fatica e di sacrificio, si difende di fronte a una commissione del partito che lo accusa di deviazionismo idealista con queste parole: «La dialettica spiega perfettamente la storia della produzione e i fenomeni dipendenti, cioè la storia degli uomini. Ma la storia degli uomini non è la storia della natura [...]. Noi uomini siamo nati ieri, la nostra "Storia" è cominciata ieri, mentre questa stessa piccola Terra che ci ospita esiste da miliardi di anni, e la vita evoluta vi è comparsa centinaia di migliaia di anni prima di noi. Se diamo retta a Engels dobbiamo dire così: dalla origine delle nebulose sino ai discorsi del compagno Krusciov sulla Piazza Rossa è tutto un solo, identico processo. Si può essere buoni comunisti, io dico, senza crederci» (Adelphi, Milano 1976, p. 294). E infine aggiunge: «Io non sono uno scienziato ma mi sono fatto questa idea, che il mondo che ci circonda è diverso dalla vita, è diverso da noi, non sa nulla di noi, è estraneo ed è ostile. [...] Finché esisteremo noi dovremo combattere per vivere. Combattere e cioè restare in una tensione continua. Ora il lavoro non è che un aspetto di questa tensione. Cambierà in apparenza, in sostanza sarà sempre lo stesso» (*ivi*, p. 295).

25 Seneca, *Epist. ad Luc.*, 107, 10 = SVF I, 527, citato in M. Isnardi Parente (a cura di), *Stoici antichi*, vol. 1, UTET, Torino 1989, p. 244. Molta critica ha tuttavia ritenuto il famoso ultimo verso (*ducunt volentem fata, nolentem trahunt*) un'aggiunta di Seneca.



## BIBLIOGRAFIA

Come già ricordato nel testo, esiste una bibliografia sostanzialmente completa delle opere di e su Max Adler curata da Hans Schroth in collaborazione con Herbert Exenberger, dal titolo *Max Adler: eine Bibliographie. 1873-1937*. Un'integrazione di tale bibliografia si ha in appendice alla biografia politica di Adler scritta da Alfred Pfabigan, il quale aggiunge alcuni titoli dimenticati nell'opera del 1973, cita i testi ricavati, per opera sua e di Norbert Leser, dal *Nachlass* adleriano e aggiorna al 1981 il capitolo sulla letteratura secondaria. L'ultimo aggiornamento sulla letteratura secondaria si ha poi con l'altra biografia intellettuale di Adler scritta nel 1993 da Christian Möckel. Di seguito verranno dati i riferimenti bibliografici di queste opere.

Si segnala infine che, nel caso in cui un'opera potesse essere inserita alternativamente tra le fonti primarie o tra le fonti secondarie riguardanti la letteratura critica su Max Adler, abbiamo sempre preferito includerla in questo secondo gruppo.

### I. FONTI PRIMARIE

#### *I. Scritti di Max Adler utilizzati:*

*Zur Revision des Parteiprogramms. I. Über den Wert eines sozialdemokratischen Parteiprogramms, II. Zum Kapitel: Verelendungstheorie*, in „Arbeiter-Zeitung“, 22. Oktober 1901, pp. 7-8

*Zur Revision des Parteiprogramms. III. Zum Kapitel: Nothwendigkeit der Entwicklung*, in „Arbeiter-Zeitung“, 24. Oktober 1901, pp. 7-8

*Das österreichische Chaos und seine Entwirrung*, in „Neue Zeit“, XX. Jg. (1901-2), 2. Bd., pp. 641-8

*Sombarts „historische Sozialtheorie“*, in „Neue Zeit“, XXI. Jg. (1902-3), 1. Bd., pp. 485-91

*Vorwort zu „Marx-Studien“* (mit R. Hilferding), I. Bd. (1904), pp. V-VIII

*Kausalität und Teleologie im Streite um die Wissenschaft*, in „Marx-Studien“, I. Bd. (1904), pp. 193-433, poi Wiener Volksbuchhandlung Ignaz Brand, Wien 1904 (trad. it. di R. Racinaro, *Causalità e teleologia nella disputa sulla scienza*, De Donato, Bari 1976)

*Immanuel Kant zum Gedächtnis*, In Kommission bei Franz Deuticke, Wien-Leipzig 1904

*Max Stirner und der moderne Sozialismus*, in „Arbeiter-Zeitung“, 25. Oktober 1906, pp. 1-4, e 26. Oktober 1906, pp. 1-4

*Das Formalpsychische im historischen Materialismus*, in „Neue Zeit“, XXVI. Jg. (1907-8), 1. Bd., pp. 52-61

*Marx als Denker. Zum 25. Todesjahre von Karl Marx*, 1. Auflage, Buchhandlung Vorwärts, Berlin 1908, 2. Auflage Wiener Volksbuchhandlung, Wien 1921

*Karl Kautskys „Urchristentum“*, in „Der Kampf“, II. Jg. (1908-9), pp. 176-86 (trad. it. di T. La Rocca, *Il “cristianesimo primitivo” di Karl Kautsky*, in M. Adler, *Filosofia della religione*, Cadmo, Firenze 1992, pp. 117-38)

*Der Sozialismus und die Intellektuellen*, Wiener Volksbuchhandlung Ignaz Brand & Co., Wien, 1. Auflage 1910, 4. Auflage, 1923 (trad. it. di L. Melani, *Il socialismo e gli intellettuali*, De Donato, Bari 1974)

*Mach und Marx. Ein Beitrag zur Kritik des modernen Positivismus*, in „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik“, XXXIII. Bd. (1911), pp. 348-400

*Marxistische Probleme. Beiträge zur Theorie der materialistischen Geschichtsauffassung*, J. H. W. Dietz Nachfolger, Stuttgart 1913

*Wegweiser. Studien zur Geistesgeschichte des Sozialismus*, 1. Auflage, J. H. W. Dietz Nachfolger, Wien 1914, 5. Auflage, Hess & Co, Leipzig-Wien 1931

*Über den kritischen Begriff der Religion*, in AA.VV., *Festschrift für Wilhelm Jerusalem zu seinem 60. Geburtstag von Freunden, Verehrern und Schülern*, W. Braumüller, Wien 1915, 3-46 (trad. it. di B. Zappieri, *Del concetto critico di religione*, in T. La Rocca- F. S. Festa [a cura di], *Scritti marxisti sulla religione*, Queriniana, Brescia 1988, pp. 232-64, poi in M. Adler, *Filosofia della religione*, Cadmo, Firenze 1992, pp. 179-221)

*Prinzip oder Romantik! Sozialistische Betrachtungen zum Weltkriege*, Fränkische Verlagsanstalt, Nürnberg 1915

*Zwei Jahre...! Weltkriegsbetrachtungen eines Sozialisten*, Fränkische Verlagsanstalt, Nürnberg 1916

*Politik und Moral*, Verlag Naturwissenschaften, Leipzig 1918 (trad. it. di G. Maccaroni, *Politica e morale*, Bibliotheca, Gaeta 1996)

*Klassenkampf gegen Völkerkampf! Marxistische Betrachtungen zum Weltkriege*, Musarion Verlag, München 1919

*Demokratie und Rätssystem*, Wiener Volksbuchhandlung Ignaz Brand & Co., Wien 1919 (trad. it. di A. Chitarin, *Democrazia e consigli operai*, De Donato, Bari 1970)

*Georg Simmels Bedeutung für die Geistesgeschichte*, Anzengruber-Verlag, Brüder Suschitzky, Wien-Leipzig 1919

*Engels als Denker. Zum 100. Geburtstag Friedrich Engels'*, 1. Auflage, Verlagsgenossenschaft "Freiheit", Berlin 1920, 2. Auflage, J. H. W. Dietz Nachf., Berlin 1925

*Die Staatsauffassung des Marxismus. Ein Beitrag zur Unterscheidung von soziologischer und juristischer Methode*, in „Marx-Studien“, IV./2

Bd. (1922) (trad. it. di R. Racinaro e A. Di Cieri, *La concezione dello Stato nel marxismo*, De Donato, Bari 1979)

*Neue Menschen. Gedanken über sozialistische Erziehung*, E. Laub'sche Verlagsbuchhandlung, Berlin, 1. Auflage 1924, 2. Auflage 1926 (trad. it. parziale di L. Melani, in *Il socialismo e gli intellettuali*, De Donato, Bari 1974)

*Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik. Ein Beitrag zur Auseinandersetzung zwischen Naturalismus und Kritizismus*, Wiener Volksbuchhandlung, Wien 1924

*Kant und der Marxismus. Gesammelte Aufsätze zur Erkenntniskritik und Theorie des Sozialen*, E. Laub'sche Verlagsbuchhandlung, Berlin 1925 (trad. it. di uno dei saggi componenti lo scritto [*Kant und der Sozialismus*] di M. Zaniboni, *Kant e il socialismo*, in H. J. Sandkühler- R. de la Vega [a cura di], *Marxismo ed etica: testi sul dibattito intorno al "socialismo neokantiano", 1896-1911*, Feltrinelli, Milano 1975, pp. 185-209, traduzione dell'originale tedesco *Marxismus und Ethik. Texte zum neukantianischen Sozialismus*, 2. Auflage, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1974)

*Erkenntniskritische Bemerkungen zur Individualpsychologie*, in „Internationale Zeitschrift für Individualpsychologie“, III, 1925, pp. 209-221

*Politische oder soziale Demokratie. Ein Beitrag zur sozialistischen Erziehung*, E. Laub'sche Verlagsbuchhandlung, Berlin 1926 (trad. it., *Democrazia politica e democrazia sociale*, Astrolabio, Roma 1945)

*Die Bedeutung Vicos für die Entwicklung des soziologischen Denkens*, in „Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung“, XIV. Jg. (1929), pp. 280-304 (trad. it. parziale di V. Pocar, *L'importanza di Vico per lo sviluppo del pensiero sociologico*, in “Critica sociale”, LXI [1969], pp. 26-8 e 53-7)

*Lehrbuch der materialistischen Geschichtsauffassung*, 1. Band: *Allgemeine Grundlegung*, E. Laub'sche Verlagsbuchhandlung, Berlin 1930, poi ripubblicato come *Soziologie des Marxismus I: Grundlegung der materialistischen Geschichtsauffassung*, Europa Verlag, Wien-Köln-Stuttgart-Zürich 1964



*Lehrbuch der materialistischen Geschichtsauffassung*, 2. Band: *Die statischen und dynamischen Grundbegriffe*, 1. Teil: *Die statischen Grundbegriffe*, E. Laubs'sche Verlag, Berlin 1930, poi ripubblicato come *Soziologie des Marxismus 2: Natur und Gesellschaft*, Europa Verlag, Wien-Köln-Stuttgart-Zürich 1964

*Unsere Stellung zu Sowjetrußland*, in AA. VV., *Unsere Stellung zu Sowjet-Russland*, Verlag der Marxistischen Verlagsgesellschaft, Berlin-Tempelhof 1932, pp. 157-89

*Links-Sozialismus. Notwendige Betrachtungen über Reformismus und revolutionären Sozialismus*, Druck- und Verlag „Graphia“, Karlsbad 1933 (trad. it. parziale di G. Bonacchi, in G. Marramao, *Austromarxismo e socialismo di sinistra tra le due guerre*, La Pietra, Milano 1977, pp. 258-86)

*Das Rätsel der Gesellschaft. Zur erkenntnis-kritischen Grundlegung der Sozialwissenschaft*, Saturn-Verlag, Wien 1936

*Soziologie des Marxismus 3: Die solidarische Gesellschaft*, Europa Verlag, Wien-Köln-Stuttgart-Zürich 1964

*Ausgewählte Schriften*, Österreichischer Bundesverlag, Wien 1981

*Religione e società*, Cadmo, Roma 1991 (contiene due scritti curati da Tommaso La Rocca e provenienti dal *Nachlass*, pubblicati solo successivamente nell'originale tedesco con il titolo "*Religion Privatsache*". *Ein Beitrag zur Religionsphilosophie. Veröffentlichte und unveröffentlichte Schriften. Zu Max Adlers 60. Todestag (1873-1937)*, Geyer, Wien-Salzburg 1997)

*Filosofia della religione*, Cadmo, Firenze 1996

*Il destino del cristianesimo secondo Max Adler*, in "Annali dell'Università di Ferrara", 1996 (traduzione, a cura di Tommaso La Rocca, di un ciclostilato redatto da un allievo di Max Adler e intitolato *Geschichte der sozialen Kämpfe. Sozialistische Ideen-Geschichte. „Ein Auszug aus der Vorträgen des Gen. Prof. Max Adler in der Arbeiter-Hochschule"*)

## 2. Scritti di autori viennesi contemporanei di Max Adler:

Adler, Alfred

- *Studie über Minderwertigkeit von Organen*, Urban und Schwarzenberg, Berlin-Wien 1907
- *Über den nervösen Charakter. Grundzüge einer vergleichenden Individual-Psychologie und Psychotherapie*, J. F. Bergmann, Wiesbaden 1912 (trad. it. di D. Rossilli, *Il temperamento nervoso: principi di psicologia individuale comparata e applicazioni alla psicoterapia*, Astrolabio, Roma 1950)

Adler, Friedrich (vedi anche Tischler, Fritz)

- *Friedrich Engels und die Naturwissenschaft*, in „Neue Zeit“, XXV. Jg. (1906-7), 1. Bd., pp. 620-38
- *Die Entdeckung der Weltelemente (Zu Ernst Machs 70. Geburtstag)*, in „Der Kampf“, I. Jg. (1907-8), pp. 231-40
- *Ernst Machs Überwindung des mechanischen Materialismus*, Verlag der Wiener Volksbuchhandlung Ignaz Brand & Co., Wien 1918 (trad. it. di A. Negri, *Ernst Mach e il materialismo*, A. Armando, Roma 1978)

Bauer, Otto

- *Marxismus und Ethik*, in „Neue Zeit“, XXIV. Jg. (1905-6), 2. Bd., pp. 485-9
- *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie*, in „Marx-Studien“, II. Bd. (1907), poi Wiener Volksbuchhandlung Ignaz Brand & Co., Wien 1907 (trad. it. di N. Merker, *La questione nazionale*, Editori Riuniti, Roma 1999)
- *Der Weg zum Sozialismus*, Fränkische Verlagsanstalt, Nürnberg 1919 (trad. it., *La realizzazione del socialismo*, Il solco, Città di Castello 1920)
- *Bolschewismus oder Sozialdemokratie?*, Wiener Volksbuchhandlung Ignaz Brand & Co., Wien 1920 (trad. it., *Bolscevismo o democrazia sociale?*, Società Editrice Avanti!, Milano 1922)

- *Die österreichische Revolution*, Wiener Volksbuchhandlung Ignaz Brand & Co., Wien 1923
- *Rationalisierung-Fehlrationalisierung*, Wiener Volksbuchhandlung Ignaz Brand & Co., Wien 1931
- *Zwischen zwei Weltkriegen? Die Krise der Weltwirtschaft, der Demokratie und des Sozialismus*, Prager, Bratislava 1936 (trad. it. di G. Panzieri Sarija, *Tra due guerre mondiali? Crisi dell'economia mondiale, della democrazia e del socialismo*, Einaudi, Torino 1979)

Braunthal, Alfred

- *In search of the millennium*, Gollancz, London 1945

Broch, Hermann

- *Der Tod des Vergils*, Rhein Verlag, Zürich 1945 (trad. it. di A. Ciacchi, *La morte di Virgilio*, Feltrinelli, Milano 1962)
- *Die Schuldlosen. Roman in elf Erzählungen*, Rhein Verlag, Zürich 1950 (trad. it. di G. Gozzini Calzecchi Onesti, *Gli incolpevoli: romanzo in undici racconti*, Einaudi, Torino 1963)

Carnap, Rudolf

- *Der logische Aufbau der Welt*, Weltkreis Verlag, Berlin-Schlachtensee 1928 (trad. it. di E. Severino, *La costruzione logica del mondo: pseudoproblemi nella filosofia*, UTET, Torino 1997)
- *Scheinprobleme in der Philosophie. Das Fremdpsychische und der Realismusstreit*, Weltkreis Verlag, Berlin-Schlachtensee 1928 (trad. it. di E. Severino, *La costruzione logica del mondo: pseudoproblemi nella filosofia*, UTET, Torino 1997)

Freud, Sigmund

- *Die Traumdeutung*, Deuticke, Leipzig 1900 (trad. it. di R. Bazlen, *L'interpretazione dei sogni*, Astrolabio, Roma 1948)
- *Psychopathologie des Alltagslebens. Über Vergessen, Versprechen, Vergreifen, Aberglaube und Irrtum*, in „Monatschrift für Psychiatrie und Neurologie“, X. Bd., Berlin 1901 (trad. it., *Psicopatologia*

*della vita quotidiana: applicazione della psicoanalisi all'interpretazione degli atti della vita corrente*, Astrolabio, Roma 1948)

- *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, Deuticke, Leipzig 1905 (trad. it. di G. L. Douglas Scotti, *Tre saggi sulla teoria sessuale*, A. Mondadori, Milano 1960)
- *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*, Heller, Leipzig 1913 (trad. it. di E. Weiss, *Totem e tabù: di alcune concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici*, Laterza, Bari 1930)
- *Vorlesungen über die Einführung in die Psychoanalyse*, Heller, Leipzig 1917 (trad. it. di E. Weiss, *Introduzione allo studio della psicanalisi*, Astrolabio, Roma 1948)
- *Das Unbehagen in der Kultur*, Internationaler psychoanalytischer Verlag, Wien 1930 (trad. it. di J. Flescher, *Il disagio nella civiltà*, Scienza moderna, Roma 1949)

Hilferding, Rudolf

- *Das Finanzkapital. Eine Studie über die jüngste Entwicklung des Kapitalismus*, in „Marx-Studien“, III. Bd. (1910), pp. 1-477, poi Wiener Volksbuchhandlung Ignaz Brand & Co., Wien 1910 (trad. it. di V. Sermonti e S. Vertone, *Il capitale finanziario*, Feltrinelli, Milano 1961)

Hofmannsthal, Hugo von

- *Ein Brief*, in *Das Märchen der 672. Nacht und andere Erzählungen*, Wiener Verlag, Wien 1905 (trad. it. M. Vidusso Feriani, *Lettera di Lord Chandos*, BUR, Milano 1974)
- *Der Schwierige. Lustspiel in drei Akten*, Bermann-Fischer Verlag, Wien 1921 (trad. it. di G. Bemporad, *L'uomo difficile*, Adelphi, Milano 1976)
- *Der Turm*, Verlag der Bremer Presse, München 1925 (trad. it. di S. Bortoli Cappelletto, *La Torre*, Adelphi, Milano 1978)

Jerusalem, Wilhelm

- *Die Urtheilsfunction. Eine psychologische und erkenntniskritische Untersuchung*, Braumüller, Wien-Leipzig 1895
- *Kants Bedeutung für die Gegenwart. Gedenkrede zum 12. Februar 1904*, Braumüller, Wien-Leipzig 1904

Karner, Josef, (Renner, Karl)

- *Die soziale Funktion der Rechtsinstitute*, in „Marx-Studien“, I. Bd. (1904), pp. 65-192

Kelsen, Hans

- *Reine Rechtslehre. Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik*, Mohr, Tübingen 1934 (trad. it. di R. Treves, *La dottrina pura del diritto*, Società tipografica modenese, Modena 1933)

Kraus, Karl

- *Sprüche und Widersprüche*, A. Langen, München 1909 (trad. it. di R. Calasso, *Detti e contraddetti*, Adelphi, Milano 1972)
- *Die letzten Tage der Menschheit. Tragödie in fünf Akten mit Vorspiel und Epilog*, Verlag „Die Fackel“, Wien 1922 (trad. it. di E. Braun e M. Carpitella, *Gli ultimi giorni dell'umanità: tragedia in cinque atti con prelude ed epiloogo*, Adelphi, Milano 1980)

Mach, Ernst

- *Die Mechanik in ihrer Entwicklung historisch-kritisch dargestellt*, Brockhaus, Leipzig 1883 (trad. it. di D. Gambioli, *I principi della meccanica: esposti criticamente e storicamente nel loro sviluppo*, Società Editrice Dante Alighieri, Roma-Milano 1908)
- *Beiträge zur Analyse der Empfindungen*, 1. Auflage, G. Fischer, Jena 1886, 2. Auflage, *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältniss des Physischen zum Psychischen*, G. Fischer, Jena 1900, 3. Auflage 1902, 4. Auflage 1903, 5. Auflage 1906, 6. Auflage 1911 (trad. it. di L. Sosio, *L'analisi delle sensazioni e il rapporto tra fisico e psichico*, Feltrinelli, Milano 1975)

- *Erkenntnis und Irrtum: Skizzen zur Psychologie der Forschung*, Barth, Leipzig 1905 (trad. it. di S. Barbera, *Conoscenza ed errore: abbozzi per una psicologia della ricerca*, Einaudi, Torino 1982)

Musil, Robert

- *Die Verwirrungen des Zöglings Törleß*, Wiener Verlagsbuchhandlung, Wien-Leipzig 1906 (trad. it. di A. Rho, *I turbamenti del giovane Törless*, Einaudi, Torino 1959)
- *Beitrag zur Beurteilung der Lehren Machs*, dissertazione tenuta presso l'università di Berlino il 14 marzo del 1908 (trad. it. di M. Montinari, *Sulle teorie di Mach*, Adelphi, Milano 1973)
- *Die Schwärmer. Schauspiel in drei Aufzügen*, Sibyllen-Verlag, Dresden 1921 (trad. it. di A. Rho, *I fanatici: dramma in tre atti*, Einaudi, Torino 1964)
- *Der Mann ohne Eigenschaften*, Rowohlt, Berlin 1931-2 (trad. it. di A. Rho, *L'uomo senza qualità*, Einaudi, Torino 1957)

Neurath, Otto

- *Le développement du cercle de Vienne et l'avenir de l'empirisme logique*, Paris, Hermann 1935 (trad. it. di F. Barone, *Il circolo di Vienna e l'avvenire dell'empirismo logico*, A. Armando, Roma 1977)

Renner, Karl (vedi anche Karner, Josef)

- *Grundlagen und Entwicklungsziele der österreichisch-ungarischen Monarchie*, F. Deuticke, Leipzig-Wien 1906
- *Marxismus, Krieg und Internationale. Kritische Studien über offene Probleme des wissenschaftlichen und des praktischen Sozialismus in und nach dem Weltkrieg*, J. H. W. Dietz Nachf., Stuttgart 1917
- *Das Selbstbestimmungsrecht der Nationen in besonderer Anwendung auf Österreich*, F. Deuticke, Leipzig-Wien 1918
- *Die Rechtsinstitute des Privatrechts und ihre soziale Funktion. Ein Beitrag zur Kritik des bürgerlichen Rechts*, Mohr, Tübingen 1929

(trad. it. di C. Mittendorfer, *Gli istituti del diritto privato e la loro funzione giuridica*, Il Mulino, Bologna 1981)

Rilke, Rainer Maria

- *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge*, Insel Verlag, Leipzig 1910 (trad. it. di V. Errante, *I quaderni di Malte Laurids Brigge*, Alpes, Milano 1929)
- *Duineser Elegien*, Insel Verlag, Leipzig 1923 (trad. it. di L. Traverso, *Elegie duinesi*, Parenti, Firenze 1937)
- *Die Sonette an Orpheus. Geschrieben als ein Grab-Mal für Vera Ouckama Knoop*, Insel Verlag, Leipzig 1923 (trad. it. di R. Prati, *I sonetti a Orfeo*, Edizioni di Circoli, Roma 1937)

Roth, Joseph

- *Radetzky marsch*, Kiepenheuer, Berlin 1932 (trad. it. di R. Poggioni, *La marcia di Radetzki*, R. Bemporad e Figlio, Firenze 1934)
- *Die Kapuzinergruft*, Uitg. De Gemeenschap, Bilthoven 1938 (trad. it. di L. Terreni, *La cripta dei cappuccini*, Adelphi, Milano 1974)

Schlick, Moritz

- *Das Wesen der Wahrheit nach der modernen Logik*, Reisland, Leipzig 1910 (trad. it. di M. Cambula, *L'essenza della verità secondo la logica moderna*, EDES, Sassari 1999)
- *Allgemeine Erkenntnislehre*, Springer, Berlin 1918 (trad. it. di E. Palombi, *Teoria generale della conoscenza*, Franco Angeli, Milano 1986)

Schnitzler, Arthur

- *Fräulein Else*, P. Zsolnay, Wien 1924 (trad. it. di M. Benzi, *La signorina Elsa*, Corbaccio, Milano 1928)
- *Traumnovelle*, S. Fischer, Berlin 1926 (trad. it. di G. Farese, *Doppio Sogno*, Adelphi, Milano 1977)

Tischler, Fritz (Adler, Friedrich)

- *Mathematik und Geschichtsauffassung*, in „Neue Zeit”, XXIV. Jg. (1905-6), 2. Bd., pp. 223-31

Trakl, Georg

- *Die Dichtungen*, Wolff, Leipzig 1919 (trad. it. di V. degli Alberti e E. Innerkofler, *Le poesie*, Garzanti, Milano 1983)

Weininger, Otto

- *Geschlecht und Charakter. Eine prinzipielle Untersuchung*, Braumüller, Wien 1903 (trad. it. di G. Fenoglio, *Sesso e carattere*, F.lli Bocca, Torino 1912)

Wittgenstein, Ludwig

- *Logisch-Philosophische Abhandlung*, in „Annalen der Naturphilosophie”, n. 14, 1921 (trad. it. di G. C. M. Colombo, *Tractatus logico-philosophicus*, F.lli Bocca, Milano-Roma 1954)

Zweig, Stefan

- *Die Welt von Gestern. Erinnerungen eines Europäers*, Bermann-Fischer, Stockholm 1942 (trad. it. di G. Picconi, *Il mondo di ieri: ricordi di un europeo*, De Carlo, Roma 1945)

### 3. Scritti di autori neokantiani, socialisti o marxisti neokantiani:

Bernstein, Eduard

- *Zur Würdigung Friedrich Albert Lange's*, in „Neue Zeit”, X. Jg. (1891-2), 2. Bd., pp. 68-78, 101-9 e 132-41
- *Das realistische und das ideologische Moment im Sozialismus*, in „Neue Zeit”, XVI. Jg. (1897-8), 2. Bd., pp. 225-32 e 388-95
- *Nach zwei Fronten. Eine Antwort an Kadi Lang und Sadi Gunter*, in „Neue Zeit”, XVII. Jg. (1898-9), 2. Bd., pp. 781-7 e 845-52
- *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*, Dietz, Stuttgart 1899 (trad. it. di E. Grillo, *I presupposti del socialismo e i compiti della socialdemocrazia*, Laterza, Bari 1968)



- *Geschichte und Theorie des Socialismus*, Akademischer Verlag für sociale Wissenschaften Dr. John Edelheim, Berlin-Bern 1901
- *Wie ist wissenschaftlicher Sozialismus möglich?*, Verlag der Socialistischen Monatshefte (M. Mundt), Berlin 1901

Cohen, Hermann

- *Kants Theorie der Erfahrung*, Ferd. Dümmler's Verlagsbuchhandlung Harrwitz und Grossmann, Berlin, 1. Auflage 1871 (trad. it. di L. Bertolini, *La teoria kantiana dell'esperienza*, Franco Angeli, Milano 1990), 2. Auflage 1885, 3. Auflage, Bruno Cassirer, Berlin 1918
- *Kants Begründung der Ethik*, 1. Auflage, Ferd. Dümmler's Verlagsbuchhandlung Harrwitz und Grossmann, Berlin 1877, 2. Auflage, *Kants Begründung der Ethik nebst ihren Anwendungen auf Recht, Religion und Geschichte*, Bruno Cassirer, Berlin 1910 (trad. it. di G. Gigliotti, *La fondazione kantiana dell'etica*, Milella, Lecce 1983)
- *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte*, Ferd. Dümmler's Verlagsbuchhandlung Harrwitz und Grossmann, Berlin 1883
- *Biographisches Vorwort zu F. A. Lange, Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, 5. Auflage, 1. Buch, J. Baedeker, Leipzig 1896
- *Einleitung mit kritischem Nachtrag zu F. A. Lange, Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, 5. Auflage, 2. Buch, J. Baedeker, Leipzig 1896 (trad. it. parziale di F. Tedeschi Negri, *Kant*, in H. J. Sandkühler-R. de la Vega [a cura di], *op. cit.*, pp. 45-72)
- *Logik der reinen Erkenntnis*, Bruno Cassirer, Berlin, 1. Auflage 1902, 2. Auflage 1914
- *Ethik des reinen Willens*, Bruno Cassirer, Berlin, 1. Auflage 1904, 2. Auflage 1907 (trad. it. di G. Gigliotti, *Etica della volontà pura*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1994)
- *Religion und Sittlichkeit*, Poppelauer, Berlin 1907

- *Ästhetik des reinen Gefühls*, Bruno Cassirer, Berlin 1912
- *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, 1. Auflage, Fock, Leipzig 1919, 2. Auflage, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Nach dem Manuscript des Verfassers neu durchgearbeitet und mit einem Nachwort versehen von Bruno Strauß*, J. Kauffmann, Frankfurt a. M. 1929 (trad. it. di P. Fiorato, *Religione della ragione dalle fonti dell'ebraismo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994)

Natorp, Paul

- *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, Teubner, Leipzig 1910

Rickert, Heinrich

- *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, Verlag von J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], Tübingen, 1. Auflage 1902, 2. Auflage 1913, 3. und 4. Auflagen 1921, 5. Auflage 1929 (trad. it. di M. Catarzi, *I limiti dell'elaborazione concettuale scientifico-naturale: un'introduzione logica alle scienze storiche*, Liguori, Napoli 2002)
- *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Verlag von J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1. Auflage, Freiburg i. B. 1899, 2. Auflage Tübingen 1910, 3. Auflage 1915, 4. und 5. Auflagen 1921, 6. und 7. Auflagen 1926 (trad. it. di M. Signore, *Il fondamento delle scienze della cultura*, Longo Editore, Ravenna 1982)
- *Der Gegenstand der Erkenntnis. Ein Beitrag zum Problem der philosophischen Transcendenz*, 1. Auflage, Verlag von J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], Freiburg i. B. 1892, 2. Auflage, *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*, Verlag von J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], Tübingen 1904, 3. Auflage 1915, 4. und 5. Auflagen 1921, 6. Auflage 1928

Stammler, Rudolf

- *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung*, Verlag von Veit & C., Leipzig, 1. Auflage 1896, 2. Auflage

1906, 3. Auflage 1914, 5. Auflage, Walter de Gruyter, Berlin-Leipzig 1924

- *Die Lehre von dem richtigen Rechte*, 1. Auflage, Guttentag, Berlin 1902, 2. Auflage, Buchhandlung des Waisenhauses, Halle a. d. Saale 1926
- *Theorie der Rechtswissenschaft*, Buchhandlung des Waisenhauses, Halle a. d. Saale 1911

#### Vorländer, Karl

- *Kant und der Sozialismus unter besonderer Berücksichtigung der neuesten theoretischen Bewegung innerhalb des Marxismus*, Reuther & Reichard, Berlin 1900 (trad. it. parziale di E. Agazzi, *Kant e il socialismo. Con particolare riguardo ai più recenti sviluppi teorici all'interno del marxismo*, in H. J. Sandkühler- R. de la Vega [a cura di], *op. cit.*, pp. 73-120)
- *Die neukantische Bewegung im Sozialismus*, in „Kantstudien“, VII. Bd. (1902), poi Reuter und Reichard, Berlin 1902
- *Marx und Kant*, Verlag der „Deutsche Worte“, Wien 1904
- *Die Stellung des modernen Sozialismus zur philosophischen Ethik*, in „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik“, XXII. Bd. (1906), pp. 727-764
- *Kant, Fichte, Hegel und der Sozialismus*, Paul Cassirer, Berlin 1920
- *Marx, Engels und Lassalle als Philosophen*, J. H. W. Dietz Nachfolger, Berlin, 1. Auflage 1921, 3. Auflage 1926

#### Windelband, Wilhelm

- *Präludien. Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie*, Verlag von J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1. Auflage, Freiburg i. B. 1884, 2. Auflage Tübingen 1903, 3. Auflage 1907, 4. Auflage 1911, 5. Auflage 1915 (trad. it. di A. Banfi, *Preludi: saggi e discorsi d'introduzione alla filosofia*, Bompiani, Milano 1947)

#### 4. Scritti di autori influenzati dal marxismo:

Adorno, Theodor Wiesengrund

- *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Suhrkamp Verlag, Berlin- Frankfurt a. M. 1951 (trad. it. di R. Solmi, *Minima moralia*, Einaudi, Torino 1954)

Apel, Karl-Otto

- *Transformation der Philosophie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1973 (trad. it. parziale di G. Carchia, *Comunità e comunicazione*, Rosenberg & Sellier, Torino 1977)

Althusser, Louis

- *Pour Marx*, François Maspero, Paris 1965 (trad. it. di F. Madonia, *Per Marx*, Editori Riuniti, Roma 1967)
- *Lire le Capital* (avec Étienne Balibar, Jacques Rancière, Pierre Macherey, Roger Establet), François Maspero, Paris 1967 (trad. it. di D. Contadini, *Leggere il capitale*, Mimesis, Milano 2006)
- *Éléments d'autocritique*, Hachette, Paris 1974 (trad. it. di N. Mazzini, *Elementi di autocritica*, Feltrinelli, Milano 1975)
- *Est-il simple d'être marxiste en philosophie?*, "La Pensée", n. 183, octobre 1975, pp. 3-31 (trad. it di C. Mancina, *È facile essere marxista in filosofia?*, in L. Althusser, *Freud e Lacan*, Editori Riuniti, Roma 1977, pp. 125-72)
- *"L'avenir dure longtemps" suivi de "Les faits"*, Stock/IMEC, Paris 1992 (trad. it. di F. Bruno, *"L'avvenire dura a lungo" seguito da "I fatti"*, Guanda, Parma 1992)

Bloch, Ernst

- *Geist der Utopie*, 1. Auflage, Duncker & Humblot, München 1918, 2. Auflage, Bruno Cassirer, Berlin 1923 (trad. it. di V. Bertolino e F. Coppellotti, *Spirito dell'utopia*, La Nuova Italia, Firenze 1980)
- *Das Prinzip Hoffnung*, Aufbau-Verlag, Berlin 1954-9 (trad. it. di E.

De Angelis e T. Cavallo, *Il principio speranza*, Garzanti, Milano 1994)

- *Verfremdungen I*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1962 (trad. it. di T. Cavallo, *Volti di Giano*, Marietti, Genova 1994)
- *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1968 (trad. it. di F. Coppellotti, *Ateismo nel cristianesimo: per la religione dell'esodo e del regno*, Feltrinelli, Milano 1971)

Colletti, Lucio

- *Il marxismo e Hegel*, Laterza, Bari 1969
- *Marxismo e dialettica*, in *Intervista politico-filosofica*, Laterza, Roma-Bari 1974, pp. 65-113

Cunow, Heinrich

- *Die Marxsche Geschichts-, Gesellschafts- und Staatslehre*, 2 Bde., Buchhandlung Vorwärts, Berlin 1920-1

Della Volpe, Galvano

- *La teoria marxista dell'emancipazione umana: saggio sulla trasmutazione marxista dei valori*, Vincenzo Ferrara, Messina 1945
- *La libertà comunista. Saggio di una critica di una ragion "pura" pratica*, Vincenzo Ferrara, Messina 1946
- *Per la teoria di un umanesimo positivo: studi e documenti sulla dialettica materialista*, Cesare Zuffi, Bologna 1949
- *Logica come scienza positiva*, D'Anna, Messina-Firenze, I edizione 1950, II edizione 1956, III edizione, *Logica come scienza storica*, Editori Riuniti, Roma 1969
- *Rousseau e Marx e altri saggi di critica materialistica*, Editori Riuniti, Roma 1956
- *Umanesimo positivo e emancipazione marxista*, Sugar, Milano 1964

Garaudy, Roger

- *De l'anathème au dialogue*, Plon, Paris 1965 (trad. it. di A. Greppi, *Dall'anatema al dialogo*, Queriniana, Brescia 1969)

Gramsci, Antonio

- *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Einaudi, Torino 1948

Heller, Ágnes

- *A mindenapi élet*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1970 (trad. it. di A. Scarponi, *Sociologia della vita quotidiana*, Editori Riuniti, Roma 1975)

Horkheimer, Max

- *Kants Philosophie und die Aufklärung*, in *Gesammelte Schriften*, Bd. 7: *Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973*, S. Fischer, Frankfurt a. M. 1985
- *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*, Furche-Verlag, Hamburg 1970 (trad. it. di R. Gibellini, *La nostalgia del totalmente Altro*, Queriniana, Brescia 1972)

Kautsky, Karl

- *Ethik und materialistische Geschichtsauffassung. Eine Versuch*, Dietz, Stuttgart 1906 (trad. it. di M. Montinari, *Etica e concezione materialistica della storia*, Feltrinelli, Milano 1958)
- *Der Ursprung des Christentums*, Dietz, Stuttgart 1908 (trad. it. di A. Barbaranelli, *L'origine del cristianesimo*, Samonà e Savelli- La nuova sinistra, Roma 1970)

Kirsanov, A. (Plechanov, Georgij Valentinovič)

- *K voprosu o roli liščnosti v istorii*, in "Naučnoe obozrenie", n. 3 e 4, 1898 (trad. it., *Della funzione della personalità nella storia*, Edizioni in lingue estere, Mosca 1946)

Korsch, Karl

- *Marxismus und Philosophie*, Hirschfeld, Leipzig 1923 (trad. it. di G. Backhaus, *Marxismo e filosofia*, Sugar, Milano 1966)

Labriola, Antonio

- *Saggi intorno alla concezione materialistica della storia*, Loescher, Roma, I edizione 1896, II edizione 1902
- *Discorrendo di socialismo e di filosofia: lettere a G. Sorel*, Loescher, Roma 1898

Lenin (Ulianov, Vladimir Ilič)

- *Materializm i empiriokrititsizm. Kritičeskiiia zamietki ob odnoi reaktcionnoi filosofii*, Izdanie Zveno, Moskva 1909 (trad. it. di G. Zatti, *Materialismo ed empiriocriticismo: note critiche su una filosofia reazionaria*, Studio editoriale Vivi, Brescia 1946)
- *Karl Marx*, in V. I. Lenin, *Socinenija: izdanje cetertoe*, vol. XXI: *Avgust 1914- Dekabr' 1915*, Gosudatel'stvo Izdatel'stvo politiceskoj letaratury, Leningrad 1948 (trad. it. di R. Platone, *Karl Marx*, in V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. XXI: *agosto 1914-dicembre 1915*, Editori Riuniti, Roma 1966, pp. 35-79)

Lukács, György

- *Die Seele und die Formen*, Fleischel & Co., Berlin 1911 (trad. it. di S. Bologna, *L'anima e le forme*, Sugar, Milano 1963)
- *Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der grossen Epik*, Bruno Cassirer, Berlin 1920 (trad. it. di F. Saba Sardi, *Teoria del romanzo: saggio storico-filosofico sulle forme della grande epica*, Sugar, Milano 1962)
- *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Der Malik-Verlag, Berlin 1923 (trad. it. di G. Piana, *Storia e coscienza di classe*, Sugar, Milano 1967)
- *Die Zerstörung der Vernunft*, Aufbau-Verlag, Berlin 1954 (trad. it. di E. Arnaud, *La distruzione della ragione*, Einaudi, Torino 1959)

- *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Die ontologischen Grundprinzipien von Marx*, 3 Bde., Luchterhand, Darmstadt 1972 (trad. it. di A. Scarponi, *Ontologia dell'essere sociale*, 3 voll., Editori Riuniti, Roma 1976-81)

Marcuse, Herbert

- *Über konkrete Philosophie*, in „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik“, LXII. Bd. (1929), pp. 111-28 (trad. it. A. Solmi, *Sulla filosofia concreta*, in H. Marcuse, *Marxismo e rivoluzione*, Einaudi, Torino 1975, pp. 3-29)

Mondolfo, Rodolfo

- *Il materialismo storico in Federico Engels*, A. F. Formiggini, Genova 1912
- *Sulle orme di Marx: studi di marxismo e di socialismo*, Cappelli, Bologna, I edizione 1919, III edizione 1923, IV edizione 1948
- *Umanesimo di Marx: studi filosofici 1908-1966*, Einaudi, Torino 1968

Plechanov, Georgij Valentinovič (vedi anche Kirsanov, A.)

- *Osnovnye voprosy marksizma*, Izd. kn. magazina “Naša žizn”, S. Peterburg 1908 (trad. it. di A. D'Ambrosio, *Le questioni fondamentali del marxismo*, Istituto Editoriale Italiano, Milano 1946)

Sartre, Jean-Paul

- *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris 1943 (trad. it. di G. Del Bo, *L'essere e il nulla: saggio di ontologia fenomenologica*, A. Mondadori, Milano 1958)
- *“Critique de la raison dialectique” précédé de “Questions de méthode”*, Gallimard, Paris 1960 (trad. it. di P. Caruso, *“Critica della ragione dialettica” preceduto da “Questioni di metodo”*, Il Saggiatore, Milano 1963)



## 5. Scritti di Kant, Marx ed Engels utilizzati:

Kant:

- *Kritik der reinen Vernunft*, Hartknoch, Riga, 1. Aufgabe 1781, 2. Aufgabe 1787 (trad. it. di G. Gentile e G. Lombardo Radice, *Critica della ragion pura*, Laterza, Bari 1910)
- *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, Hartknoch, Riga 1783 (trad. it. di A. Oberdorfer, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che si presenterà come scienza*, R. Carabba, Lanciano 1912)
- *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, in „Berlinische Monatsschrift“, 1784, IV, pp. 385-411 (trad. it. di G. Solari e G. Vidari, *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in I. Kant, *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, UTET, Torino 1956, pp. 123-39)
- *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, Hartknoch, Riga 1785 (trad. it. di G. Vidari, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Mattei, Speroni e C., Pavia 1910)
- *Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte*, in „Berlinische Monatsschrift“, 1786, VII, pp. 1-27 (trad. it. di G. Solari e G. Vidari, *Congetture sull'origine della storia umana*, in I. Kant, *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, UTET, Torino 1956, pp. 195-211)
- *Kritik der praktischen Vernunft*, Hartknoch, Riga 1788 (trad. di F. Capra, *Critica della ragion pratica*, Laterza, Bari 1909)
- *Kritik der Urtheilskraft*, Libau, Berlin 1790 (trad. it. di A. Gargiulo, *Critica del giudizio*, Laterza, Bari 1907)
- *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Nicolovius, Königsberg 1793 (trad. it. di A. Poggi, *La religione entro i limiti della sola ragione*, Guanda, Modena 1941)
- *Das Ende aller Dinge*, in „Berlinische Monatsschrift“, 1794, XXIII, pp. 495-522 (trad. it. di E. Tetamo, *La fine di tutte le cose*, Bollati Boringhieri, Torino 2006)

Marx (scritti pubblicati in vita):

- *Die heilige Familie, oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Consorten* (mit F. Engels), Literar. Anstalt, Frankfurt a. M. 1845 (trad. it. di E. Leone, *La sacra famiglia, ossia Critica della critica critica contro Bruno Bauer e consorti*, Mongini, Roma 1909)
- *Misère de la philosophie. Réponse à la philosophie de la misère de M. Proudhon*, A. Franck, Paris-Bruxelles 1847 (trad. it. di E. D. E., *Miseria della filosofia*, Mongini, Roma 1901)
- *Manifest der kommunistischen Partei* (mit F. Engels), London 1848 (trad. it. di P. Bettini, *Il manifesto del partito comunista*, Uffici della Critica Sociale, Tipografia degli operai, Milano 1893)
- *Lohnarbeit und Kapital*, in „Neue Rheinische Zeitung“, Köln 1849, pp. 264-7 e 269 (trad. it., *Lavoro salarariato e capitale*, Edizioni di coltura sociale, Bruxelles 1932)
- *Der Achtzehnte Brumaire des Louis-Napoleon*, in „Die Revolution“, New York 1852, n.1 (trad. it., *Il Diciotto Brumaio di Luigi Bonaparte*, presso l'Amministrazione dell'Asino, Roma 1896)
- *Zur Kritik der politischen Oekonomie. I. Heft*, Duncker, Berlin 1859 (trad. it. E. Ciccotti, *Per la critica dell'economia politica*, Mongini, Roma 1899)
- *Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie. Erster Band, Buch I: Der Produktionsprozess des Kapitals*, Meißner, Hamburg 1867 (trad. it., *Il capitale: critica dell'economia politica*, Unione Tipografico-editrice, Torino 1886)

Marx (scritti postumi):

- *Thesen über Feuerbach* (1845), in F. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, Dietz, Stuttgart 1888 (trad. it. di E. Ciccotti, *Karl Marx su Ludovico Feuerbach dell'anno 1845*, appendice a *Ludovico Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, Mongini, Roma 1902)
- *Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie*

- in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten* (1845-6, mit F. Engels), in *Marx-Engels Gesamtausgabe*, V. Bd., Frankfurt a. M.-Moskau 1932 (trad. it. di G. Pischel, *L'ideologia tedesca*, Istituto Editoriale Italiano, Milano 1947)
- *Einleitung zu einer Kritik der politischen Ökonomie* (1857), in „Neue Zeit“, XXI. Jg. (1903), 1. Bd., pp. 710-8, 741-5 e 772-81 (trad. it. di L. Colletti, *Introduzione alla Critica dell'economia politica*, Rinascita, Roma 1954)
  - *Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie. Zweiter Band, Buch II: Die Circulationsprozess des Kapitals* (1861-3), Meißner, Hamburg 1885 (trad. it. di A. Minelli, *Il Capitale. Volume II*, 2 voll., Corticelli, Milano 1946)
  - *Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie. Dritter Band, Buch III: Der Gesamtprozess der kapitalistischen Produktion* (1865), Meißner, Hamburg 1894 (trad. it. di M. L. Boggeri Ambrosiani, *Il capitale: critica dell'economia politica. Libro 3: il processo complessivo della produzione capitalistica*, Rinascita, Roma 1954)

Engels:

- *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft. Philosophie, Politische Oekonomie, Sozialismus*, Genossenschafts-Buchdruckerei, Leipzig 1878 (trad. it. di S. Puritz, *Il socialismo scientifico contro Eugenio Dühring*, R. Sandron, Palermo 1901)
- *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, Dietz, Stuttgart 1888 (trad. it. di E. Ciccotti, *Ludovico Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, Mongini, Roma 1902)
- *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*, Schweizerische Genossenschaftsbuchdruckerei, Hottingen-Zürich 1883 (trad. it. di P. Martignetti, *Il socialismo utopico e il socialismo scientifico*, F. de Gennaro, Benevento 1883)
- *Über historischen Materialismus*, in „Neue Zeit“, XI. Jg. (1892-3), 1. Bd, pp. 15-20 e 42-51 (trad. it., *Prefazione all'edizione inglese*

*del 1892*, in F. Engels, *L'evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza*, Editori Riuniti, Roma 1958, pp. 14-47)

- *Dialektik der Natur*, Dietz Verlag, Berlin 1952 (trad. it. di L. Lombardo Radice, *Dialettica della natura*, Rinascita, Roma 1956)

#### 6. Altre fonti filosofiche:

Avenarius, Richard

- *Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Prinzip der kleinsten Kraftmasses*, Fues, Leipzig 1876
- *Kritik der reinen Erfahrung*, Reisland, Leipzig 1888-90 (trad. it. di A. Verdino, *Critica dell'esperienza pura*, Laterza, Bari 1972)
- *Der menschliche Weltbegriff*, Reisland, Leipzig 1891

Croce, Benedetto

- *Materialismo storico ed economia marxistica*, Sandron, Milano 1900

Dietzgen, Josef

- *Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit*, Otto Meißner, Hamburg 1869 (trad. it. di L. Colletti, *L'essenza del lavoro mentale umano*, Cooperativa del Libro Popolare, Milano 1953)
- *Streifzüge eines Sozialisten in das Gebiet der Erkenntnistheorie*, Verlag der Volksbuchhandlung, Hottingen-Zürich 1887
- *Das Acquisit der Philosophie*, Dietz, Stuttgart 1895

Dilthey, Wilhelm

- *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, Duncker & Humblot, Leipzig 1883 (trad. it. di O. Bianca, *Introduzione alle scienze dello spirito: ricerca di un fondamento alle scienze della società e della storia*, Paravia, Torino 1949)

Feuerbach, Ludwig

- *De ratione una universali infinita*, dissertazione inaugurale tenuta all'università di Erlangen nel 1928
- *Das Wesen des Christentums*, Wigand, Leipzig 1841 (trad. it. di C. Cometti, *L'essenza del cristianesimo*, Cooperativa Libro Popolare, Milano 1949)
- *Das Wesen der Religion*, Wigand, Leipzig 1845 (trad. it. di C. Ascheri e C. Cesa, *Essenza della religione*, Laterza, Bari 1968)

Fichte, Johann Gottlieb

- *Der geschlossene Handelsstaat. Ein philosophischer Entwurf als Anhang zur Rechtslehre und Probe einer künftig zu liefernden Politik*, J. C. Cotta, Tübingen 1800 (trad. it., *Lo stato secondo ragione, o lo stato commerciale chiuso: saggio di scienza del diritto e d'una politica del futuro*, F.lli Bocca, Milano 1909)
- *Reden an die deutsche Nation*, Realschulbuchhandlung, Berlin 1808 (trad. it. di E. Burich, *I discorsi alla nazione tedesca*, Sandron, Milano 1915)
- *Die Staatslehre oder über das Verhältniß des Urstaates zum Vernunftreiche*, G. Reimer, Berlin 1820
- *Nachgelassene Werke 2: Wissenschaftslehre und das System der Rechtslehre*, Mayer & Müller, Leipzig 1834

Frank, Philipp

- *Das Kausalgesetz und seine Grenzen*, Springer, Wien 1932

Gentile, Giovanni

- *La filosofia di Marx*, Spoerri, Pisa 1899

Groethuysen, Bernhard

- *Philosophische Anthropologie*, R. Oldenburg, Berlin-München 1931 (trad. it. di P. Doriano, *Antropologia filosofica*, Guida editori, Napoli 1969, condotta sulla traduzione francese di A. Guillaïn, *Anthropologie philosophique*, Gallimard, Paris 1951)

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich

- *Wissenschaft der Logik*, 3 Bde., Schrag, Nürnberg 1812-6 (trad. it. di A. Moni, *La scienza della logica*, Laterza, Bari 1924-5)
- *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Oßwald, Heidelberg 1817-30 (trad. it. di B. Croce, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, Bari 1907)
- *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke*, Bd. 11: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Duncker & Humblot, Berlin 1832 (trad. it. di E. Oberti e G. Borruso, *Lezioni sulla filosofia della religione*, Zanichelli, Bologna 1973-4)
- *Hegels theologische Jugendschriften. Nach den Handschriften der Königlichen Bibliothek in Berlin*, Verlag von J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], Tübingen 1907 (trad. it. di N. Vaccaro e M. Mirri, *Scritti teologici giovanili*, Guida, Napoli 1972)

Heidegger, Martin

- *Kant und das Problem der Metaphysik*, Cohen, Bonn 1929 (trad. it. di M. E. Reina, *Kant e il problema della metafisica*, Silva, Milano 1962)

Herbart, Johann Friedrich

- *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*, Unzer, Königsberg 1813 (trad. it. di G. Vidossich, *Introduzione alla filosofia*, Laterza, Bari 1908)
- *Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik*, Unzer, Königsberg 1824-5

Husserl, Edmund

- *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, in „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung“, Halle a. d. Saale 1913 (trad. it. di G. Alliney, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino 1950)

- *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, Niemeyer, Halle a. d. Saale 1929 (trad. it. di G. D. Neri, *Logica formale e trascendentale: saggio di critica della Ragione Logica*, Laterza, Bari 1966)
- *Méditations cartésiennes*, Colin, Paris 1931 (trad. it. di F. Costa, *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano 1960)

Isnardi Parente, Margherita (a cura di)

- *Stoici antichi*, vol. 1, UTET, Torino 1989

Moltmann, Jürgen

- *Theologie der Hoffnung*, VIII. Auflage, Chr. Kaiser Verlag, München 1969 (trad. it. di A. Comba, *Teologia della speranza*, Queriniana, Brescia 1970)

Münsterberg, Hugo

- *Grundzüge der Psychologie*, J. A. Barth, Leipzig 1900

Pannenberg, Wolfhart

- *Der Gott der Hoffnung*, in *Grundfragen systematischer Theologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1967 (trad. it. di G. Dondero e C. Benincasa, *Il Dio della speranza*, Edizioni dehoniane, Bologna 1969)

Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst

- *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Johann Friedrich Unger, Berlin 1799 (trad. it. di G. Durante, *Discorsi sulla religione*, in F. D. E. Schleiermacher, *Discorsi sulla religione e monologhi*, Sansoni, Firenze 1947)

Schopenhauer, Arthur

- *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, 1. Auflage, Hof-Buch- und Kunsthandlung, Rudolstadt 1813, 2. Auflage, Hermann, Frankfurt a. M. 1847 (trad. it. di E. Kuhn Amendola,

*La quadruplicata radice del principio di ragion sufficiente*, R. Carabba, Lanciano 1912)

- *Die Welt als Wille und Vorstellung. Vier Bücher, nebst einem Anhang, der die Kritik der kantischen Philosophie enthält*, Brockhaus, Leipzig, 1. Auflage 1819, 2. Auflage 1844, 3. Auflage 1859 (trad. it. di P. Savj-Lopez e G. Di Lorenzo, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Laterza, Bari 1968)

Simmel, Georg

- *Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine erkenntnistheoretische Studie*, Duncker & Humblot, Leipzig, 1. Auflage 1892, 2. Auflage 1905, 3. Auflage 1907 (trad. it. di A. Banfi, *I problemi fondamentali della filosofia*, Vallecchi, Firenze 1922)
- *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Duncker & Humblot, Leipzig 1908 (trad. it. di A. Cavalli, *Sociologia*, Edizioni di comunità, Milano 1989)
- *Vom Wesen des historischen Verstehens*, Mittler, Berlin 1918

Sombart, Werner

- *Der moderne Kapitalismus. Historisch-systematische Darstellung des gesamteuropäischen Wirtschaftslebens von seinen Anfängen bis zur Gegenwart*, Duncker & Humblot, Leipzig, 1. Auflage 1902, 2. Auflage 1913 (trad. it. parziale di G. Luzzatto, *Il capitalismo moderno: esposizione storico-sistemica della vita economica di tutta l'Europa dai suoi inizi fino all'età contemporanea*, Vallecchi, Firenze 1925)

Stirner, Max (Schmidt, Johann Caspar)

- *Der Einzige und sein Eigentum*, Wigand, Leipzig 1844 (trad. it. di E. Zoccoli, *L'unico*, F.lli Bocca, Torino 1902)

Weber, Max

- *Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, in „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik“,



XIX. Bd. (1904), pp. 22-87 (trad. it. di P. Rossi, *L'«oggettività» conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale*, in M. Weber, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Einaudi, Torino 1958, pp. 53-141, traduzione parziale dell'originale tedesco *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Verlag von J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], Tübingen, 1. Auflage 1922, 2. Auflage 1951)

## II. FONTI SECONDARIE

### *I. Letteratura secondaria su Max Adler:*

Alessandrini, Nicola

- *Max Adler precursore di Ernst Bloch*, in "Annali dell'Università di Ferrara", 2006

Arato, Andrew

- *Antinomia del marxismo classico*, in *Storia del Marxismo: marxismo e filosofia*, vol. II, Einaudi, Torino 1980, pp. 721-38

Bauer, Otto

- *Die Geschichte eines Buches*, in „Neue Zeit”, XXVI. Jg. (1907-8), 1. Bd., 23-33.
- *Max Adler. Ein Beitrag zur Geschichte des „Austromarxismus”*, in „Der Kampf”, Prager Auslegung, IV. Jg. (1937), pp. 297-302

Blum, Mark E.

- *The Austro-Marxists. 1890-1918. A Psychobiographical Study*, The University Press of Kentucky, Lexington 1985

Blum, Oskar

- *Max Adlers Neugestaltung des Marxismus*, in „Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung”, 8. Jg. (1919), pp. 177-247

Braunthal, Adolf

- *Das Weltbild des marxistischen Kritizismus*, in „Der Kampf“, XVIII. Jg. (1925), pp. 25-35
- *Max Adler. Zu seinem sechzigsten Geburtstag*, in „Der Kampf“, XXVI. Jg. (1933), pp. 7-13

D'Abbiero, Marcella

- *Per una teoria del soggetto: marxismo e psicoanalisi. Dibattiti fra marxisti mitteleuropei sul "fattore soggettivo" e sulla psicoanalisi. 1900-1933*, Guida editori, Napoli 1984
- *Volontà sociale e soggettività: alcune riflessioni sul pensiero di Max Adler*, in “Contributi di storia della filosofia”, vol. I, 1985, pp. 179-207

Deborin, Abraham Moiseevič

- *Der Revisionismus letzte Weisheit*, in „Unter dem Banner des Marxismus“, I. Jg. (1925-6), pp. 64-89

Festa, Francesco Saverio

- *Austromarxismo e terza via*, in “Rocca”, 15 luglio 1982, pp. 36-40
- *Austromarxismo e religione. La riscoperta critica di Max Adler*, in “Religione e scuola”, anno XVI, nr. 7 (marzo 1988), pp. 321-4

Fetscher, Iring

- *Apriorische Gesellschaft. Über Max Adler*, in „Neues Forum“, Nov./Dez. 1971, pp. 26-9

Fogarasi, Béla (Adalbert)

- *Der reaktionäre Idealismus- die Philosophie des Sozialfaschismus*, in „Unter dem Banner des Marxismus“, V. Jg. (1931), 214-31

Fogarasi, F.

- *Dialektik und Sozialdemokratie*, in „Unter dem Banner des Marxismus“, V. Jg. (1931), 323-45

Furschtschick, Mejer

- *Max Adler „materialistische“ Geschichtsauffassung*, in „Unter dem Banner des Marxismus“, VI. Jg. (1932), pp. 164-193 e 299-336, VIII. Jg. (1934), pp. 141-68, 308-41 e 494-527
- *Der Materialismus von Marx und Engels und seine sozialdemokratischen Interpreten*, in „Unter dem Banner des Marxismus“, VI. Jg. (1932)

Hannak, Jacques

- *Max Adler- Zu seinem zehnjährigen Todestag*, in „Die Zukunft“, Heft 6, 1947, pp. 162-5
- *Aufherstehung eines Denkers. Die Geschichtsauffassung Max Adlers*, in „Die Zukunft“, Heft 5, 1965, p. 30

Heintel, Peter

- *Austromarxismus und Religion*, in „Neues Forum“, Februar 1967, pp. 140-3, März 1967, pp. 236-9
- *System und Ideologie. Der Austromarxismus im Spiegel der Philosophie Max Adlers*, Verlag R. Oldenbourg, Wien-München 1967

Jäger, Georg

- *Der marxistische Neukritizismus. Kritische Bemerkungen*, in „Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reiche“, 39. Jg. (1915), pp. 375-422

Kampffmeyer, Paul

- *Zur Kritik der philosophischen Grundlagen des Marxismus*, in „Sozialistische Monatshefte“, 9. Jg. (1905), I. Bd., pp. 218-225

Kautsky, Karl

- *Die materialistische Geschichtsauffassung*, 2. Auflage, J. H. W. Dietz Nachf., Berlin 1929

Kerber, Harald

- *Max Adlers transzendental verstandener Marxismus*, dissertazione tenuta presso la *Freie Universität* di Berlino nel 1968

La Rocca, Tommaso

- *Max Adler: introduzione*, in T. La Rocca- F. S. Festa (a cura di), *Scritti marxisti sulla religione*, Queriniana, Brescia 1988, pp. 225-30
- *Prefazione e Introduzione a M. Adler, Religione e società*, Cadmo, Roma 1991
- *L'austromarxismo: la revisione neokantiana del marxismo. Introduzione a M. Adler, Filosofia della religione*, Cadmo, Firenze 1992
- *La critica marxista della religione*, II edizione, Corso, Ferrara 1996
- *Il destino del cristianesimo secondo Max Adler*, in "Annali dell'Università di Ferrara", 1996
- *Il cristianesimo da religione a chiesa in Max Adler*, in "Hermeneutica. Annuario di filosofia e teologia", Morcelliana, Brescia 1999, pp. 123-49
- *Max Adler e Otto Bauer: il fenomeno della religione nell'austromarxismo*, Milella, Lecce 2001
- *La religione: affare pubblico o "affare privato"? Il contributo di Max Adler e Otto Bauer*, in AA. VV., *L'eredità dell'illuminismo e la critica della religione: atti del 3. convegno annuale dell'Associazione italiana di filosofia della religione*, Aracne, Roma, 2004, pp. 75-99

Lavanco, Gioacchino- Zanini, Adelino

- *La mediazione nel conflitto della ragionevole ideologia: Max Adler e Otto Bauer*, Ila Palma, Palermo 1982

Leser, Norbert

- *Bildnis eines Austromarxisten*, in „Forum“, Wien 1964, pp. 366-72 e 420-3
- *Max Adler*, in N. Leser (hrsg.), *Werk und Widerhall. Große Gestalten des österreichischen Sozialismus*, Verlag der Wiener Volksbuchhandlung, Wien 1964, pp. 36-48
- *Einleitung* zu M. Adler, *Wegweiser. Studien zur Geistesgeschichte des Sozialismus*, Verlag der Wiener Volksbuchhandlung, Wien 1965
- *Zwischen Reformismus und Bolschewismus. Der Austromarxismus als Theorie und Praxis*, Europa Verlag, Wien-Frankfurt-Zürich 1968 (trad. it. parziale di G. Bonacchi e C. Buttazzi, *Teoria e prassi dell'austromarxismo*, Mondo operaio- Edizioni Avanti!, Roma 1979)
- *Der Austromarxismus als Theorie und Praxis*, in „Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie“, 20. Jg. (1968), pp. 471-98
- *Max Adler (1873-1937)*, in *Neue österreichische Biographie ab 1915*, Bd. XVIII, Amatheo Verl. Cop., München-Wien 1972, pp. 88-99
- *Max Adler als Gesellschaftsdenker*, in AA. VV., *Internationale wissenschaftliche Konferenz über die Geschichte der Arbeiterbewegung*, Linz 1965, Europa Verlag, Wien 1972
- *Max Adler*, in „Arbeiter-Zeitung“, 13 Jänner 1973 (Beilage), p. 3
- *Einleitung zum Neudruck* von M. Adler, *Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik. Ein Beitrag zur Auseinandersetzung zwischen Naturalismus und Kritizismus*, Scientia Verlag, Aalen 1975
- *Einleitung zum Neudruck* von M. Adler, *Kant und der Marxismus. Gesammelte Aufsätze zur Erkenntniskritik und Theorie des Sozialen*, Scientia Verlag, Aalen 1975
- *Einleitung zum Neudruck* von M. Adler, *Das Rätsel der Gesellschaft. Zur erkenntnis-kritischen Grundlegung der Sozialwissenschaft*, Scientia Verlag, Aalen 1975

- *Max Adler als Philosoph*, in S. Haltmayer [hrsg.], *Homo pragmatico-theoreticus*, Peter Lang Verlag, Frankfurt a. M.-Wien 2000

Luciani, Alfredo

- *Max Adler*, in *Cristianesimo e movimento socialista in Europa*, vol. II, tomo I, Marsilio, Venezia 1985, pp. 221-34

Lukács, György

- *Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik*, in „Internationale Pressekorrespondenz“, n. 46, 1924, pp. 1126-7

Maccaroni, Giuseppe

- *Il pensiero politico di Max Adler*, Bibliotheca, Gaeta 1993
- *Introduzione a M. Adler, Politica e morale*, Bibliotheca, Gaeta 1996

Marck, Siegfried

- *Neukritische und neuhegelsche Auffassung der marxistischen Dialektik*, in „Die Gesellschaft“, I. Jg. (1924), 573-8
- *Zu Max Adlers Sozialphilosophie*, in „Die Gesellschaft“, II. Jg. (1925), 2. Bd., pp. 440-4
- *Max Adlers Lehrbuch der materialistischen Geschichtsauffassung*, in „Der Klassenkampf“, 4. Jg. (1930), pp. 760-2

Marcuse, Herbert

- *Transzendentaler Marxismus?*, in „Die Gesellschaft“, VII. Jg. (1930), pp. 304-26 (trad. it. di A. Solmi, *Marxismo trascendentale*, in H. Marcuse, *Marxismo e rivoluzione: studi 1929-1932*, Einaudi, Torino 1975, pp. 31-60)

Merhav, Peretz

- *Marxismo e neokantismo in Max Adler*, in *Storia del marxismo contemporaneo*, vol. II, Feltrinelli, Milano 1977, pp. 128-151

Meyer, Thomas

- *Einleitung zu M. Adler, Marx und Engels als Denker*, makol Verlag, Frankfurt a. M. 1972

Möckel, Christian

- *Sozial-Apriori: der Schlüssel zum Rätsel der Gesellschaft. Leben, Werk und Wirkung Max Adlers*, Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main-Berlin-Bern-New York-Paris-Wien 1993

Mozetič, Gerald

- *Erkenntnistheorie und Soziologie. Untersuchungen zum Werk des Austromarxisten Max Adler*, dissertazione tenuta presso l'università di Graz il 23 ottobre 1978

Nußbaum, Max

- *Kantianismus und Marxismus in der Sozialphilosophie Max Adlers*, dissertazione tenuta presso l'università di Würzburg nel 1934

Pannekoek, Anton

- *Marxismus und Teleologie*, in „Neue Zeit“, XXIII. Jg. (1904-5), 2. Bd., pp. 428-435 e 468-473

Paggi, Leonardo

- *Intellettuali, teoria e partito nel marxismo della Seconda Internazionale. Aspetti e problemi. Introduzione a M. Adler, Il socialismo e gli intellettuali*, De Donato, Bari 1974

Pedone, Piermario

- *La scienza: causalità e teleologia. L'austromarxismo di Max Adler*, Edizioni dal Sud, Modugno 1997

Pfabigan, Alfred

- *Max Adler. Einleitung zu M. Adler, Ausgewählte Schriften*, Österreichischer Bundesverlag, Wien 1981

- *Max Adler. Eine politische Biographie*, Campus Verlag, Frankfurt a. M.-New York, 1982
- *Politica e religione nella tradizione dell'Austro-marxismo*, in AA. VV., *L'eredità dell'illuminismo e la critica della religione: atti del 3. convegno annuale dell'Associazione italiana di filosofia della religione*, Aracne, Roma, 2004, pp. 101-15

Racinaro, Roberto

- *Max Adler e il revisionismo. Il problema della ricomposizione fra teoria e politica. Introduzione a M. Adler, Causalità e teleologia nella disputa sulla scienza*, De Donato, Bari 1976
- *Marxismo, Stato e cultura moderna. Introduzione a M. Adler, La concezione marxista dello stato*, De Donato, Bari 1979

Rudas, László

- *Die Klassensbewusstseinstheorie von Lukács*, in „Arbeiterliteratur“, 1924, pp. 666-697 e 1064-1089 (trad. it. di L. Boella, *La teoria della coscienza di classe di Lukács*, in J. Révai [a cura di], *Intellettuale e coscienza di classe*, Feltrinelli, Milano 1977, pp. 75-124, traduzione dell'originale tedesco *Lukácsdebatte. Philosophie und Revolution. Zur Wirkungsgeschichte von „Geschichte und Klassenbewußtsein“*, Spartakus-Verlag, Hamburg 1969)
- *Der dialektische Materialismus und die Sozialdemokratie*, in „Unter dem Banner des Marxismus“, VIII. Jg. (1934), pp. 83-120

Sandkühler, Hans Jörg

- *Einleitung zu H. J. Sandkühler- R. de la Vega (hrsg.), Marxismus und Ethik. Texte zum neokantianischen Sozialismus*, 2. Auflage, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1974 (trad. it., *Marxismo ed etica: testi sul dibattito intorno al “socialismo neokantiano”, 1896-1911*, Feltrinelli, Milano 1975)



Sandkühler, Hans Jörg- De la Vega, Rafael

- *Kant und die Krise der Revolution. Einleitung* zu H. J. Sandkühler-R. de la Vega (hrsg.), *Austromarxismus. Texte zu Ideologie und Klassenkampf*, Europa Verlag, Wien 1970

Schmidt, Conrad

- *Neuere Schriften von und über Karl Marx*, in „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik“, XX. Bd. (1905), pp. 386-412

Schroth, Hans- Exenberger, Herbert (hrsg.)

- *Max Adler: eine Bibliographie. 1873-1937*, Europa Verlag, Wien 1973

Siegert, Michael

- *Warum Max Adler nicht Ordinarius wurde*, in „Neues Forum“, November/Dezember 1971, p. 30

Sommer, Louise

- *Marxismus und Religionsphilosophie*, in „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik“, 56. Jg. (1926), pp. 799-810

Thalheimer, August

- *Die Auflösung des Austromarxismus*, in „Unter dem Banner des Marxismus“, I. Jg.(1925-6), pp. 474-557

Vorländer, Karl

- *Zur philosophischen Bewegung im Marxismus*, in „Deutsche Worte“, 10. Heft, 1904
- *Marx oder Kant? Ein Beitrag zur neusten Diskussion über dieses Thema*, in „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik“, XXVIII. Bd. (1909), pp. 693-705

- *Kant und Marx: ein Beitrag zur Philosophie des Sozialismus*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1. Auflage 1911, 2. Aufgabe 1926 (trad. it. di alcuni brani di G. d'Alessio, *Kant e Marx*, in H. J. Sandkühler- R. de la Vega [a cura di], *op. cit.*, pp. 210-73)

Weigend, Friedrich

- *Max Adlers transzendente Grundlegung des Sozialismus. Als Beitrag zur Methodenfrage des Marxismus verstanden*, dissertazione tenuta presso l'università di Vienna il 27 giugno 1960

Zulehner, Paul Michael

- *Kirche und Austromarxismus. Eine Studie zur Problematik Kirche-Staat- Gesellschaft*, Herder Verlag, Wien 1967

2. Letteratura secondaria sulla storia e sulla cultura austriaca all'inizio del Novecento:

Cacciari, Massimo

- *Dallo Steinhof. Prospettive viennesi del primo Novecento*, seconda edizione, Adelphi, Milano 2005

Heidegger, Martin

- *Georg Trakl. Eine Erörterung seines Gedichtes*, in „Merkur“, 1953, pp. 226-58 (trad. it. di A. Caracciolo e M. C. Perotti, *Il linguaggio della poesia. Il luogo del poema di Georg Trakl*, in M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1973, pp. 45-81)

Janik, Allan- Toulmin, Stephen

- *Wittgenstein's Vienna*, Simon and Schuster, New York 1973 (trad. it. di U. Giacobini, *La grande Vienna*, Garzanti, Milano 1975)

Magris, Claudio

- *Il mito asburgico nella letteratura austriaca moderna*, Einaudi, Torino 1963

Mittner, Ladislao

- *Storia della letteratura tedesca, parte III: Dal realismo alla sperimentazione: (1820-1970), volume 2: Dal fine secolo alla sperimentazione: (1890-1970)*, Einaudi, Torino 1971

Schorske, Carl Emil

- *Fin de siècle Vienna: politics und culture*, Weidenfeld and Nicolson, London 1979 (trad. it. di R. Mainardi, *Vienna fin de siècle: politica e cultura*, Bompiani, Milano 1981)

Vajda, Stephan

- *Felix Austria*, Verlag Carl Ueberreuter, Wien-Heidelberg 1980 (trad. it di L. Magliano e S. Vigezzi, *Storia dell'Austria*, Bompiani, Milano 1986)

### 3. Letteratura secondaria sulla socialdemocrazia in Austria e in Germania:

Agnelli, Arduino

- *Questione nazionale e socialismo*, Il Mulino, Bologna 1969

Cole, George Douglas Howard

- *A history of socialist thought*, Macmillan, London 1953-8 (trad. it. di L. Bernardi, M. Lucioni Diemoz, L. Biocca Marghieri, P. Basevi, L. Trevisani e G. Veneziani, *Storia del pensiero socialista*, 8 voll., Laterza, Bari 1967-8)

Colletti, Lucio

- *Marxismo*, in *Enciclopedia del Novecento*, vol. IV, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1979, pp. 1-18

Kulemann, Peter

- *Am Beispiel des Austromarxismus. Sozialdemokratische Arbeiterbewegung in Österreich von Hainfeld bis zur Dolfuß-Diktatur*, Junius, Hamburg 1979

Leser, Norbert

- *È morto l'austro-marxismo? Bilancio di una concezione politica*, in "Dialoghi del XX", anno I, vol. 2, Il Saggiatore, Milano 1967, pp. 152-90

Marramao, Giacomo

- *Dopo il Leviatano. Individuo e comunità*, Bollati Boringhieri, Torino 2000

Matthias, Erich

- *Kautsky und der Kautskyanismus*, in I. Fetcher (hrsg.), *Marxismusstudien*, Zweite Folge, J. C. B. Mohr, Tübingen 1957, pp. 151-97 (trad. it. di E. Tota, *Kautsky e il kautskismo*, De Donato, Bari 1971)

Mehring, Franz

- *Geschichte der Sozialdemokratie*, Dietz, Stuttgart, 1. Auflage 1897-8, 2. Auflage 1903-4 (trad. it. G. Sacerdote, *Storia della democrazia sociale tedesca*, Mongini, Roma 1900-7)

Pfabigan, Alfred

- *Die Rezeption der Marxschen Methode im Austromarxismus*, in „Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft“, 6. Jg. (1977), pp. 39-53

#### 4. Letteratura secondaria sul marxismo:

Calasso, Roberto

- *Accompagnamento alla lettura di Stirner* in M. Stirner, *L'unico e la sua proprietà*, Adelphi, Milano 2002

Carandini, Guido

- *Un altro Marx. Lo scienziato liberato dall'utopia*, Laterza, Roma-Bari 2005

Fornero, Giovanni

- *Marxismo, ermeneutica ed epistemologia da Moltmann a Pannenberg*, in N. Abbagnano, *Storia della filosofia*, vol. IV, parte I, UTET, Torino 1993, pp. 679-788

Guitton, Jean

- *Un siècle, une vie*, Éditions Robert Laffont, Paris 1988 (trad. it. di A. Audisio, *Il mio secolo, la mia vita*, Rusconi, Milano 1990)
- *Lettres ouvertes*, Éditions Payot & Rivages, Paris 1993 (trad. it. di M. Aboaf, *Lettere aperte*, Arnoldo Mondadori, Milano 1995)

Löwy, Michael

- *Rédemption et utopie. Le judaïsme libertaire en Europe centrale. Une étude d'affinité élective*, PUF, Paris 1988 (trad. it. di D. Bidussa, *Redenzione e utopia: figure della cultura ebraica mitteleuropea*, Bollati Boringhieri, Torino 1992)

Luporini, Cesare

- *Spazio e materia in Kant*, Sansoni, Firenze 1961

Metz, Johann Baptist

- *Antwort an Garaudy. Nachwort zu R. Garaudy-K. Rahner, Der Dialog oder Ändert sich das Verhältnis zwischen Katholizismus und Marxismus?*, Rowohlt, Hamburg 1966 (trad. it. di A. Greppi, *Risposta a Garaudy*, in R. Garaudy, *Dall'anatema al dialogo*, Queriniana, Brescia 1969, p. 115-38)

Morselli, Guido

- *Il comunista*, Adelphi, Milano 1976



*in/Tigor 1*

ANNUARIO 2008-2009 del Corso di Master di primo livello in *Analisi e gestione della comunicazione* a cura di A. TAFURI

<http://www.openstarts.units.it/dspace/handle/10077/3870>

*in/Tigor 2*

EDUCAZIONE FORENSE *Sul metodo della didattica giuridica* a cura di P. MORO

<http://www.openstarts.units.it/dspace/handle/10077/4253>

*in/Tigor 3*

INTERPRETAZIONE ED ESPERIENZA GIURIDICA *Sulla critica della concezione meccanicistica dell'attività interpretativa* di M. COSSUTTA

<http://www.openstarts.units.it/dspace/handle/10077/5503>

*in/Tigor 4*

INTERPRETAZIONE ED ESPERIENZA GIURIDICA *Sulle declinazioni dell'interpretazione giuridica: a partire dall'uso alternativo del diritto* di M. COSSUTTA

<http://www.openstarts.units.it/dspace/handle/10077/5591>

*in/Tigor 5*

ANNUARIO 2009-2010 del Corso di Master di primo livello in *Analisi e gestione della comunicazione* a cura di A. TAFURI

<http://www.openstarts.units.it/dspace/handle/10077/5744>

*in/Tigor 6*

INTERPRETAZIONE ED ESPERIENZA GIURIDICA *Sull'interpretazione creativa nella società pluralista* di M. COSSUTTA

<http://www.openstarts.units.it/dspace/handle/10077/5837>

*in/Tigor 7*

VOCI E PAROLE FRA REALTÀ E MITO *Antropologia della comunicazione sonora* di GIULIANA STECCHINA

<http://www.openstarts.units.it/dspace/handle/10077/6064>

*in/Tigor 8*

DIRITTI FONDAMENTALI E DIRITTI SOCIALI a cura di M. COSSUTTA

<http://www.openstarts.units.it/dspace/handle/10077/7769>