



Partito e teoria

Prima parte (1998)

**Atti del seminario promosso
dal Forum dei Comunisti**



A cura della Rete dei Comunisti

RETROSPETTIVE

Il tentativo di lavorare ad una ripresa del movimento comunista dopo la debacle del triennio nero '89/91 è un'impresa non da poco e sicuramente non può dipendere, nei suoi esiti finali, solo dal volontarismo di pochi o tanti compagni.

Comunque una condizione fondamentale per un tale tentativo è ridare vigore alle analisi ed al dibattito teorico e politico, fatto a tutto campo e senza rete, che vada a rivisitare i nodi strategici del movimento comunista; è evidente che in questa prospettiva la questione del partito non ha affatto un ruolo secondario [...]

Riconoscere i contenuti strategici tuttora validi, capire il contesto storico e politico che ha contribuito a formare i partiti comunisti è uno sforzo di analisi e di chiarificazione che intendiamo fare soprattutto per noi stessi e per poter riuscire a riaffrontare la questione del partito distinguendo l'acqua sporca dal bambino e tentando, nei nostri limiti, di aiutare il "bambino" a crescere. [...]

Questo è lo spirito con cui mettiamo a disposizione dei compagni i momenti essenziali del lavoro che abbiamo fatto, con la piena consapevolezza che esso non può essere altro che uno stimolo da raccogliere.

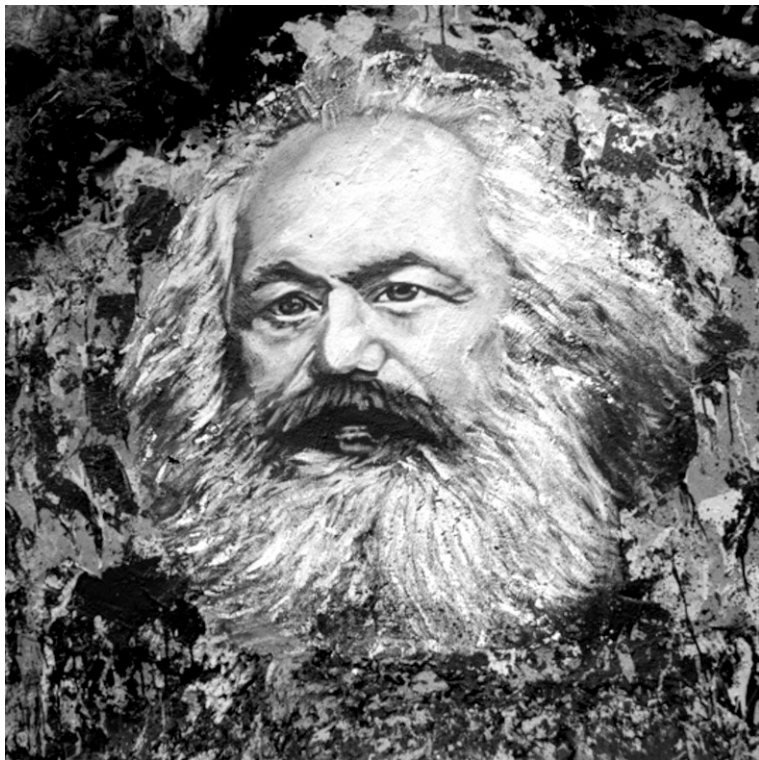
novembre 1998

Volume curato da Mauro Casadio e Stefano Garroni



A cura della Rete dei Comunisti

RETROSPETTIVE



Partito e teoria

Prima parte (1998)

**Atti del seminario promosso
dal Forum dei Comunisti**



Prima edizione novembre 1998
(Quaderni di Contropiano - Supplemento a Contropiano)

Digitalizzazione e reimpaginazione novembre 2024
Pubblicato on line su retedeicomunisti.net

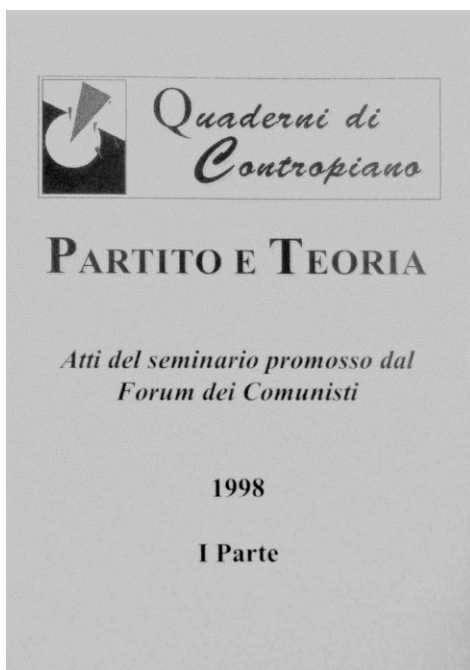
Immagine di copertina: Karl Marx, painted portrait _DDC2787

Autore: Thierry Ehrmann

Fonte: Flickr

Licenza: Creative Commons Attribution 2.0 Generic

Copertina dell'edizione del 1998:



INDICE

Premessa	pg. 3
-----------------------	--------------

Capitolo I

Teoria e politica in Marx	pg. 7
--	--------------

<i>Introduzione</i>	<i>pg. 9</i>
---------------------------	--------------

<i>Nota sull'introduzione</i>	<i>pg. 27</i>
-------------------------------------	---------------

<i>La questione ebraica</i>	<i>pg. 31</i>
-----------------------------------	---------------

<i>Critica alla filosofia del diritto di Hegel</i>	<i>pg. 41</i>
--	---------------

<i>Riflessioni su “La questione ebraica” e “Critica alla filosofia del diritto”</i>	<i>pg. 51</i>
---	---------------

Capitolo II

“Comunisti oggi”	pg. 65
-------------------------------	---------------

<i>Commento al libro di H.H. Holz</i>	<i>pg. 67</i>
---	---------------

<i>Materialismo storico, classe e soggettività</i>	<i>pg. 69</i>
--	---------------

<i>Il Partito</i>	<i>pg. 77</i>
-------------------------	---------------

PREMESSA

Il tentativo di lavorare ad una ripresa del movimento comunista dopo la debacle del triennio nero '89/91 è un'impresa non da poco e sicuramente non può dipendere, nei suoi esiti finali, solo dal volontarismo di pochi o tanti compagni. Comunque una condizione fondamentale per un tale tentativo è ridare vigore alle analisi ed al dibattito teorico e politico, fatto a tutto campo e senza rete, che vada a rivisitare i nodi strategici del movimento comunista; è evidente che in questa prospettiva la questione del partito non ha affatto un ruolo secondario.

Affrontare tale questione significa innanzitutto capire il peso determinante che i partiti comunisti hanno avuto nel '900 nel promuovere la crescita complessiva non solo delle classi subalterne e del proletariato ma anche di tutta l'umanità. Niente di più sbagliato sarebbe condannare la storia e l'evoluzione dei partiti comunisti senza collegare gli eventi agli sviluppi economici, sociali, politici e militari complessivi e liquidare una fase "epica" della storia dell'umanità in modo presuntuoso e superficiale come si è usi fare in occidente ed in Italia in particolare, non considerando che, se si vuole fare una critica vera alla storia del movimento comunista, bisogna partire proprio dalla critica ai partiti ed al pensiero comunista dell'occidente.

Certo è che non è possibile nemmeno nascondersi la ingloriosa fine del PCUS né la mutazione "genetica" subita dal PC Cinese nell'assumere i caratteri dello sviluppo capitalista per la Cina. Né, purtroppo, possiamo consolarci con il permanere di partiti comunisti e paesi socialisti che stanno dimostrando, al di là dei giudizi specifici, una capacità di tenuta politica e sociale interna certamente notevole, in alcuni casi, eroica ma che non è in grado da sola di ri-

spondere, malgrado loro e noi, ai nodi della trasformazione rivoluzionaria della società attuale.

In questo ciclo di seminari sul partito non ci proponiamo certo di “Rifondare” una nuova teoria sul partito, poiché non sappiamo se sia cosa giusta o comunque possibile. Molto più modestamente ci proponiamo di tentare di analizzare le basi di quella che è stata la storia politica dei partiti comunisti; il modello “Bolscevico”, il centralismo democratico, la funzione storica del partito sono questioni di carattere teorico e politico che hanno inciso profondamente nella realtà del ‘900 ma che hanno dimostrato poi difficoltà a tenere testa allo sviluppo della classe avversa.

Riconoscere i contenuti strategici tuttora validi, capire il contesto storico e politico che ha contribuito a formare i partiti comunisti è uno sforzo di analisi e di chiarificazione che intendiamo fare soprattutto per noi stessi e per poter riuscire a riaffrontare la questione del partito distinguendo l’acqua sporca dal bambino e tentando, nei nostri limiti, di aiutare il “bambino” a crescere.

Il seminario è organizzato su tre cicli di incontri e di dibattiti con un percorso di analisi che parte “dall’alto”. Si parte cioè dalla visione storico-filosofica di Marx necessaria per definire l’orizzonte della trasformazione sociale in atto nel passaggio dal capitalismo al socialismo, orizzonte non ad esclusivo vantaggio di una sola classe ma come processo di emancipazione di tutta l’umanità. Riprendere questa questione, rimetterla al centro della ricostruzione del movimento comunista in un momento in cui il comunismo da noi viene vissuto, nella migliore delle ipotesi, come copertura politicista dell’esistente e nella peggiore come crimine contro l’umanità è fondamentale per trovare la forza ideale necessaria ad opporsi alla deriva del mondo attuale capitalisticamente globalizzato.

La seconda parte dei seminari è legata alla dimensione politica del partito comunista ovvero alla capacità di collegare all’orizzonte storico-filosofico

marxista la carne ed il sangue delle forze sociali reali che sono concretamente i veri protagonisti della trasformazione rivoluzionaria. Il partito bolscevico di Lenin è stato il modello che, collegando dentro un progetto strategico l'avanguardia del proletariato e la potenzialità dello sviluppo delle forze produttive di inizio secolo, è riuscito ad essere il punto di appoggio della leva rivoluzionaria che fino alla metà del '900 ha messo in crisi profonda la borghesia, la sua egemonia e la sua capacità di sviluppo generale.

Indubbiamente le nostre elaborazioni non riusciranno ad esplicitare in modo soddisfacente le analisi da fare, i loro presupposti politici e sociali, il contesto storico del processo di costruzione dei partiti comunisti ma non abbiamo nessuna ombra di dubbio che è su questa questione che bisogna tornare e ritornare con l'analisi e la discussione per capire su quali basi tentare di ricostruire oggi il partito dei comunisti.

Infine la questione che conclude i cicli seminariali è quella legata al rapporto di massa dei partiti comunisti. Anch'essa è una questione fondamentale per capire come non solo la classe operaia, non solo il proletariato ma anche la gran parte del resto della società si possa schierare a favore della trasformazione sociale.

Il movimento comunista è pieno di questi esempi sia positivi che negativi. Basti pensare all'enorme capacità che hanno avuto Mao-Tze-Dong ed il PCC di coinvolgere nel conflitto di classe e antimperialista le centinaia di milioni di contadini cinesi e la incapacità dimostrata invece dai partiti comunisti di occidente di saper costruire alleanze con settori sociali vasti su una base rivoluzionaria. Dentro questo sviluppo hanno inciso condizioni oggettive e possibilità soggettive, anche qui, riuscire a discernere gli elementi che hanno determinato ciò che è stato storicamente, può aiutarci a reimmaginare una politica di alleanze sociali in una fase di profonde trasformazioni della classe operaia, del proletariato e dei suoi potenziali alleati.

In sintesi noi riteniamo ancora centrale il ruolo del partito ma questo ruolo, sia nel merito che nelle forme, deve ritrovare una funzione rispetto alla realtà attuale. Noi non siamo in grado oggi di indicare con sufficiente chiarezza una prospettiva e proprio per questo riteniamo importante darci strumenti di analisi e di discussione che siano preliminari e propedeutici a scelte politiche ed organizzative, e non solo per i compagni che sono stati coinvolti direttamente nell'attività seminariale.

Questo è lo spirito con cui mettiamo a disposizione dei compagni i momenti essenziali del lavoro che abbiamo fatto, con la piena consapevolezza che esso non può essere altro che uno stimolo da raccogliere. Ma proprio questo, d'altronde è un nostro scopo essenziale: contribuire a quel risveglio di attività critica, di impegno teorico e di valutazione storica, che sono presupposti essenziali ad una credibile elaborazione politica. Siamo consapevoli, infine, che il nostro lavoro avrà avuto un senso, se riuscirà a coinvolgere largamente altri compagni, che sappiano superarne i limiti, le manchevolezze e, così, contribuire anch'essi ad una ripresa di riflessione marxista (teorica, storica e politica), che certo non può essere patrimonio, oggi, di un piccolo gruppo.

CAPITOLO I

TEORIA E POLITICA IN MARX

INTRODUZIONE

Un clima culturale come l'attuale - che si vuole "anti-ideologico" o "post-ideologico" - favorisce la tendenza, erronea, a ricercare in Marx il pensatore politico *accanto* allo storico, all'economista ed al filosofo, accettando così il presupposto che sia possibile maturare, poniamo, un orientamento politico significativo, senza con ciò stesso accogliere un *certo* atteggiamento morale e non un altro, una *certa* maniera di concepire la storia e non un'altra. Insomma, che sia possibile separare gli ambiti della vita culturale, in modo tale per cui il loro legame, il loro reciproco richiamarsi sia qualcosa di *solo* casuale, che *può darsi oppure non darsi*.

In realtà le cose stanno del tutto diversamente ed è anche per questo che un'epoca post- o anti-ideologica, a ben vedere, non è che un'epoca la quale condivide una forma determinata di ideologia, notevole, forse, solo per la particolare capacità di ottenebrare le menti, di renderle incapaci di cogliere ciò che pure sta, a dir così, sotto gli occhi di tutti. (Ideologia, per altro, *vecchia*, se è vero - com'è vero - che già nei primi decenni dell'ottocento Hegel la sottoponeva a radicale e violenta critica). Tornando a Marx, è certo che con lui abbiamo il caso di un pensatore, particolarmente consapevole, invece, del legame reciproco, dell'interrelazione fra gli ambiti diversi dell'esperienza storico-sociale; abbiamo, quindi, un pensatore che, certo, si è occupato di storia e di politica e di filosofia ecc., ma nel senso di chi vuol mettere a tema *l'intreccio essenziale* fra questi livelli e non il loro semplice *accostarsi* l'uno all'altro. La conseguenza è del tutto inevitabile: se sono le tesi *politiche* di Marx che voglio comprendere, allora debbo studiare anche il Marx *filosofo*; se è la sua analisi *economica* che voglio chiarirmi, allora è della sua *concezione della storia* che debbo, pure, impadronirmi. E così via.

È certo vero che questa “dinamica” del pensiero di Marx (ma in realtà di *ogni* pensiero storicamente significativo) è particolarmente *inattuale*. Voglio dire che due miti centrali dell’attuale ideologia (quella che si vuole “postideologica”) sono, da un lato, la riduzione della moralità e della libertà a semplice immediata espressione della soggettività particolare; dall’altro, la riduzione della scienza a mera tecnologia efficace. Non è difficile comprendere che alla base di questi due miti - dunque dell’appiattimento della scienza a mera produzione di strumenti funzionali e dell’impoverimento della morale a mero fatto privato - operano esattamente una filosofia ed una concezione della storia. Le quali, però, non sono apertamente tematizzate (o comunque non lo sono al livello dell’ideologia diffusa), imponendosi piuttosto con la forza dell’evidenza indiscussa. Cerchiamo di capire meglio.

Se il sapere scientifico (dunque, il sapere *obiettivo* per eccellenza) fosse capace di produrre, solo, mezzi adeguati o strumenti utili, funzionanti e funzionali, allora il “comune” fra gli uomini, ciò che per tutti ha da valere, insomma, l’«obiettivo», avrebbe la paradossale caratteristica di prescindere da ciò che per gli uomini conta di più. Appunto, sarebbe limitato ai *mezzi*, agli *strumenti*, ma *non* comprenderebbe i *fini*, gli *scopi*. Il «comune» fra gli uomini prescinderebbe, dunque, dalla loro capacità (e necessità) di progettare, di finalizzare i comportamenti, *di organizzarsi in vista di...*

Ma cos’è questo se non la sanzione del fatto che l’orizzonte *comune tra gli uomini deve esser così* circoscritto da *escludere la finalizzazione* dei mezzi e degli strumenti? Insomma, cos’è questo se non la *sanzione del privilegio di alcuni* rispetto a fini e scopi? Ed, infatti, il rovescio della medaglia, di questo rinsecchimento dell’«obiettivo», è - lo abbiamo accennato - la riduzione della morale e della libertà a mera espressione dell’individualità separata. Insomma, *comuni* sono i mezzi, *particolari* sono i fini.

Potrebbe addirittura sembrare che, proprio distribuendosi in questo modo

«comune» e «particolare», si raggiunga una *universalità* di condizione e con ciò una sicura uguaglianza di situazione. Ma questo è falso per due motivi.

In primo luogo, perché la differente collocazione sociale fa sì che, di fatto, l'effettivo spazio della "libera decisione" di ognuno sia circoscritto in modi fortemente diversificati; e, su questa base, sancire il principio della "libera scelta personale" inevitabilmente significa *crystallizzare le diverse possibilità* di scegliere effettivamente.

In secondo luogo, perché immiserire l'«obiettivo», nel modo che sappiamo, condanna l'uomo ad una insuperabile scissione: fra la «necessità» dei mezzi e l'«arbitrio» degli scopi, con la conseguenza di gettarlo in una condizione di radicale *estraneità ed incertezza*.

Se i fini, gli scopi giacciono dalla parte del soggettivo, dell'arbitrario, allora - per ciò che veramente conta - l'esperienza storica umana oscilla tra l'esser dominata dal casuale, dal contingente, o l'esserlo da una qualche misteriosa volontà e potenza all'uomo sconosciuta e dunque, ancora una volta, per esso gratuita, arbitraria, indomabile (e non importa che questa sia la potenza e volontà di dio, ad es., o delle 'leggi di mercato').

Se l'«obiettivo», il razionale, si esaurisce nell'universo dei mezzi, allora la storia dell'uomo - per ciò che veramente conta - è uno svolgersi insensato, perché contingente o misterioso. La stessa personalità umana, *non potendosi "obiettivamente" orientare ed organizzare verso certi scopi e non verso altri*, risulta dispersa, frantumata, perché impegnata, solo, nella definizione di mezzi e strumenti - *paradossali* in quanto, sappiamo, da un lato 'necessari' (*obiettivi*), dall'altro 'insensati' (*arbitrari e casuali* sono, infatti, i fini a cui tendono). Ma, allora, l'uomo risulta stretto fra due 'necessità': quella dei mezzi obiettivi e quella di fini, gratuiti ma pur tuttavia imperativi; in altre parole, l'uomo è inserito in un mondo, che nella sostanza gli è estraneo ma che, pure, grava su di lui con oscura necessità.

È contro questa situazione di *scissione* - dell'uomo dal mondo, ma anche dalla sua stessa personalità e dal suo 'destino' - che nasce la prospettiva dialettica, la quale raggiunge, con Hegel, il livello di una *generale concezione della realtà e che, con Marx, si precisa nell'ambito della storia sociale e, in particolare, dell'analisi del modo capitalistico di produzione*¹.

Due termini hegeliani mi interessa, a questo punto, richiamare: lavoro (*Arbeit*) e fatica, pena (*Mühe*).

Hegel ricorre a quei termini, quando il problema sia render conto del processo storico o, meglio, dell'esperienza umana nella produzione di storia. Dacché Hegel pensa la storia appunto come *la fatica e la cura* di un'umanità 'in situazione', la quale vive le contraddizioni del suo rapporto col mondo, naturale e sociale, e che proprio da questa sua esperienza, dai suoi termini reali, ricava la strada per uscire da quelle contraddizioni, aprendo così la possibilità di un progresso nella prospettiva della sua *Befreiung* (liberazione)². In questo senso,

-
- 1 Il fondamentale contributo di Lenin consiste nella sua capacità di elaborare le grandi linee di un comportamento politico, ispirato all'impostazione dialettica. In questo senso, è proprio lo studio del modo leniniano di *far politica* e di *riflettere* sulla prassi politica, che consente di coglierne, anche, l'implicita importanza per lo svolgimento dell'orientamento dialettico. In altre parole, se ha senso parlare di un Lenin *filosofo* (dialettico), lo ha in quanto la sua filosofia la si ricavi proprio dal suo modo di operare (e riflettere) *politicamente*.
 - 2 A chi può presentarsi la verità, si chiedeva Hegel e rispondeva che ciò può capitare, solo, "a chi rischia se stesso nella vita, e rischia se stesso" chi - mosso dal bisogno di equilibrio ed unità, che è proprio della filosofia -, "sperimentando le forme più laceranti di scissione e di alienazione, lascia agire l'inquieto sforzo della vita che mira alla libertà [*Befreiung*], La forma particolare che assume una filosofia storicamente determinata dipende infatti da un lato dall'originalità vivente con cui un individuo riesce a ristabilire e a configurare l'armonia infranta, dall'altro dall'esperienza storica della scissione che è la fonte sia *del bisogno della filosofia*

la storia, per Hegel, è lo stesso che lo svolgersi della *Bildung*, ovvero dell'articolarsi ed arricchirsi della cultura umana, sia in quanto costruzione di strumenti operativi, di istituzioni sociali, come anche di capacità mentali e psicologiche.

Come si vede, nella prospettiva dialettica, «storia» ha il significato di un *insieme*, non solo nel senso - ovvio -, che essa riguarda non alcuni uomini, ma tutti; si anche nel senso che nella storia è impegnata l'*insieme* dell'esperienza umana, è *tutto* l'uomo invischiato in essa; non a caso il termine *Bildung/cultura* ha, in Hegel, l'ampiezza di significato che abbiamo visto; non a caso è nella storia che, ancora per Hegel (e pure per Marx), si gioca la partita della libertà degli uomini, ma anche del *singolo* uomo.

In altre parole, per la prospettiva dialettica, non ha senso parlare di un'umanità *estranea* al proprio mondo, - dacché essa è sempre *nel* proprio mondo -; piuttosto avrà senso parlare di un mondo *dell'uomo*, fatto in modo tale per cui l'*estraneazione* umana risulti proprio, e paradossalmente, dall'*appartenere* a quel mondo, dall'essere *inserito* in esso.

Insomma, se si dà una situazione di scissione tra l'uomo e il suo mondo (naturale e sociale), ciò deriva non da un'*autentica separazione tra uomo e mondo*, ma sì dal fatto che *quel mondo è autenticamente scisso*³.

Questo senso della storia come dimensione totale in cui - nella prospettiva dialettica - l'uomo è inserito, ha dato luogo ad una serie di critiche ai marxisti-

sia della particolare forma sistematica capace di soddisfarlo." (AAVV, Hegel, Laterza 1997: 7)

- 3 È nel contesto di questa impostazione che Marx, d'altronde parafrasando Hegel, potrà affermare che solo in *società* è possibile *isolarsi*. In linea generale, vale la pena osservare che il principio dialettico dell'identità di reale e razionale proprio questo afferma: la 'legge' costitutiva del reale, se è tale, è in grado di *riconoscere* e render conto anche degli aspetti *irrazionale* del reale stesso.

smo (ormai divenute luoghi comuni), come pure a semplificazioni da parte marxista, alla cui origine stanno - almeno anche - le condizioni particolarmente difficili ed inadatte allo scopo, in cui si è svolto il primo tentativo di costruzione del socialismo su scala internazionale.

La tesi dell'impossibilità di un'effettiva separazione tra uomo e mondo suo ha, in primo luogo, orientato verso un rifiuto del pensiero di Hegel, accusato di perdere la specificità del sentimento e della "differenza" in nome di una logica obiettiva che tutto divora, di una ragione che tutto riduce a sé; ed ha, poi, sollecitato una critica al marxismo, accusato di «riduzionismo», nel senso di ridurre, appunto, il significato di cultura e soggettività a mera fenomenologia dei movimenti socio-economici. Per venire subito a quest'ultimo punto, va riconosciuto che, spesso, da parte marxista la prospettiva dialettica è stata più celebrata che assimilata e svolta. E che, dal punto di vista teorico, tale distorsione (ed impoverimento) è stata favorita da un certo grossolano uso del termine «materialismo».

Come ha ben mostrato un marxista tedesco contemporaneo⁴, contro quanto può attendersi la coscienza comune, la coppia oppositiva idealismo/materialismo ha avuto, in epoca moderna, significati diversi e addirittura opposti, sia dal punto di vista teorico che da quello politico e morale; particolarmente ambiguo è, inoltre, il nesso materialismo/scienza, perché spesso ha significato l'immediato potenziamento filosofico del punto di vista empiristico di questa o quella scienza particolare (il cosiddetto *scientismo*, insomma).

Dunque, «materialismo» e «idealismo» son termini che, se proprio li si vuol usare, vanno definiti esattamente volta per volta, con la consapevolezza che, comunque, hanno ben poco a che spartire con le vaghe immagini, che a

4 H.J. Sandkühler, che ha curato la voce "Materialismus" per la Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften, pubblicata dalla Felix Meiner Verlag nel 1990

quei termini si legano nella immediata comune coscienza.

Sennonché, il primo tentativo di costruzione internazionale del socialismo si è svolto, coinvolgendo grandi masse arretrate ed in luoghi particolarmente distanti dalle tradizioni culturali e scientifiche moderne. I comunisti si son trovati, conseguentemente, nella necessità di promuovere la diffusione larga di una comune ideologia, *riducendo* il marxismo alle capacità di comprensione di ambienti, spesso assai poco congeniali rispetto alla complessità e raffinatezza teorica della tradizione dialettica.

Da ciò, come anche da una serie di difficoltà politiche e sociali sulle quali non è qui possibile soffermarsi, è derivata la cristallizzazione di una certa cultura marxista, non tanto consonante con la finezza e duttilità di un pensiero come quello di Hegel e di Marx (per non citare altri), quanto piuttosto prossima alle semplificazioni e ai dogmatismi della coscienza comune⁵

Ciò non significa, ovviamente, misconoscere l'importanza effettiva, per l'epoca nostra, della cultura sovietica; ma significa dire che, accanto a notevoli risultati - da cui ancor oggi non si può prescindere (anche se non se ne parla più)⁶ - quella stessa cultura andò imponendo una certa immagine "ortodossa" del marxismo, che spesso lo appiattiva nei termini, appunto, della coscienza comune, e ciò faceva proprio servendosi del termine «materialismo».

In questo contesto un ruolo importante fu giocato dalla cosiddetta *fallacia*

-
- 5 La quale, per altro, cade nel paradosso di pensare se stessa come 'naturalmente' materialistica, mentre è invece propriamente idealistica, come ha dimostrato insuperabilmente quell'importante pensatore del Settecento britannico che fu David Hume, la cui riflessione è forse operante in Hegel e Marx più di quanto non si dica solitamente.
 - 6 Basti un solo esempio: il modo in cui gli ambienti più seri ed ufficiali valutano, oggi, la lezione di Freud e della psicoanalisi fu largamente anticipato dalla tanto deprecata critica sovietica.

politicistica, cioè dalla tendenza a ridurre il *significato* di eventi culturali al *senso*, che essi potevano avere rispetto all'*immediato* quadro della lotta politico-sociale. Va da sé che, cadendo in tale fallacia, era lo stesso marxismo ad autorizzare quella critica di riduzionismo, che gli si muoveva. La quale, però, non può esser legittimamente mossa all'orientamento dialettico in quanto tale; per chiarire questo punto, rivolgiamoci al pensiero di un politico comunista di indubbia grandezza, anche culturale: intendo Togliatti.

“Quando noi diciamo che in Italia è necessario ed è maturo uno sviluppo verso il socialismo, esprimiamo ... un concetto economico e politico abbastanza complesso, ma nella realtà della vita di tutti i giorni questa necessità si esprime in modo diretto, che tutti i lavoratori possono percepire. Noi partiamo dall'analisi dei rapporti di produzione, constatiamo che questi sono giunti alla fase capitalistica e già toccano gli ultimi stadi della evoluzione del capitalismo, contrassegnati dalla espansione imperialistica, dal prevalere del monopolio sulla libera concorrenza dei produttori isolati e da una generale tendenza alla reazione politica.

Naturalmente, questo è soltanto uno schema generale, nel quale, per renderlo vivente e aderente alla realtà si deve inserire la considerazione dei residui di passati regimi economici e del loro peso relativo, la considerazione dei contrasti interni che sono, in relazione con ciò, specifici del nostro paese e la considerazione del posto ch'esso ha occupato e occupa nel mondo. La realtà economica si traduce poi, a seconda dello sviluppo concreto degli avvenimenti, in contrasti precisi di classe e politici, sui quali esercitano grande influenza le forme di organizzazione della società, delle classi e dello Stato, le tradizioni lontane e vicine, il grado di coscienza acquistato dai differenti gruppi sociali, e prima di tutto dalla classe operaia e dalle classi lavoratrici.

Quando parliamo di maturità storica e di necessità economica e politica dello sviluppo verso il socialismo vogliamo quindi dire che la maggior parte

delle questioni che sono essenziali per il progresso del paese e vitali per la maggioranza dei cittadini, o vengono risolte in modo che porti a intaccare e ridurre, sino a distruggerli, i privilegi del ceto dirigente capitalistico, oppure non possono mai essere risolte in modo radicale, definitivo. Le classi dirigenti possono ottenere, con queste o quelle misure, determinati risultati, o respingendo le richieste delle popolazioni e comprimendo il loro movimento rivendicativo, oppure facendo concessioni e ammettendo conquiste parziali di questo movimento. In questi casi però le questioni si ripresentano, alla fine, in altro modo, talora più acuto, su un terreno differente e in forme diverse dalle precedenti, aprendosi così contrasti e contraddizioni nuove, che continuamente travagliano la società.”⁷.

Quale che sia il giudizio da dare sull’azione politica di Togliatti e per quanto la pagina citata rimandi ad un contesto per molti aspetti assai diverso da quello in cui oggi ci troviamo, dal punto di vista teorico tuttavia questa stessa pagina si presta bene al chiarimento di alcuni punti essenziali in merito alla dialettica. L’argomento di Togliatti si svolge a due livelli: quello che ha per oggetto la dinamica propria del modo capitalistico di produzione e l’altro, che tiene conto delle particolarità di un capitalismo determinato, l’italiano. Questa duplicità di piani non ha nulla a che vedere con le ‘vie nazionali al socialismo’, ma sì con la distinzione - dialettica - fra dinamica del *concetto* (Begriff) da un lato, e dinamica del concetto nell’*esistenza* (Dasein) dall’altro.

In altre parole, all’esperienza effettiva non si presenta mai *il* modo capitalistico di produzione, ma sì *un* modo capitalistico di produzione (italiano, sudafricano, nordamericano, ecc.); tuttavia, non sarebbe possibile comprendere e prevedere le dinamiche di *un certo determinato* modo capitalistico di produzione, se non si conoscessero le dinamiche *del* modo capitalistico di produzione *in quanto tale*: in realtà, è solo perché *conosciamo* queste ultime che pos-

7 P. Togliatti, *Il Partito comunista italiano*, Editori riuniti 1997: 110s.

siamo *ri*-conoscere, poniamo, nelle vicende economico-sociali italiane le manifestazioni del *capitalismo* in versione italiana. In altre parole, la conoscenza del concetto - *e solo questa* - mi inette in condizione di comprendere quanto si mostra, si presenta *nell'esistenza effettiva*.

Ciò dipende dal fatto che, nel linguaggio della dialettica, concetto/*Begriff* non è tanto il risultato di un'operazione di *astrazione*, quanto piuttosto di *comprensione della dinamica* - o "linea di sviluppo", come Marx diceva - di un certo tipo di realtà (nel nostro caso, il modo capitalistico di produzione).

Siccome, però, ciò che esiste nell'esperienza (*Dasein*) è sempre e solo il caso *determinato*, quando il mio problema sia agire su *quel* caso determinato (ed *agire è possibile, solo, su casi determinati*), allora la mia consapevolezza deve avere come contenuto non solo la *generale* 'linea di movimento' della cosa, ma sì anche le particolari movenze, che essa assume svolgendosi, operando, entro la *determinatezza* del caso in questione (e nel testo citato Togliatti indica molto bene le «determinatezze», che vanno considerate per operare nel contesto di un *certo* capitalismo, collocato in uno spazio e in un tempo *determinati*).

Se questo è chiaro, lo è altrettanto che quando si elabora il *concetto* di un qualcosa (la sua *linea di movimento*, la sua *dinamica essenziale*), si opera sui dati d'esperienza, in un certo senso semplificandoli e completandoli.

Semplicificandoli, in quanto si scartano tutti quegli aspetti loro, che non son funzionali alla comprensione della dinamica essenziale. *Completandoli*, daché quella dinamica essenziale difficilmente appare compiutamente nelle esperienze date (sarà, infatti, in qualche modo impacciata, ostacolata, oscurata proprio dalle determinatezze, casualità, ecc. di quanto appartiene al *Dasein*). Ma com'è possibile questo semplificare e completare l'esperienza data? Solo servendosi di una *teoria*; è qui che si radica la necessità - non solo per l'agire politico, ma anche per le singole scienze particolari - di collegarsi ad una *conce-*

zione della realtà, ad una «immagine del mondo», che fornisca i criteri per discriminare, nell'esperienza data, ciò che è essenziale da ciò che, invece, è contingente, casuale e particolare⁸.

Come si vede, duplice è il ruolo della teoria: da un lato *semplifica/completa* l'esperienza; dall'altro, è chiamata a *render conto* di quella stessa esperienza e - si badi - non solo per i suoi lati essenziali, sibbene anche per le particolarità, che la determinano o specificano. Parafrasando Togliatti, il *concetto* di modo di produzione capitalistico (dunque, l'oggetto semplificato/completato, ovvero, l'«oggetto di pensiero», come lo chiamavano sia Hegel, che Marx) mi serve a cogliere la *dinamica essenziale* del capitalismo italiano, ma anche a riconoscere e render conto di quanto in esso è *proprio, specifico*⁹.

Un'osservazione fondamentale che va fatta è questa: se la teoria (in ultima istanza, la filosofia) discrimina nell'esperienza data ciò che è essenziale da ciò che non lo è, - e dunque, in questo senso, opera un processo di *astrazione* - tuttavia, quella teoria e quel suo astrarre son legati a due vincoli: a) dall'astrarre deve risultare la «linea di movimento» *della cosa stessa*; non, dunque, un mero «modello teorico», ma sì la «forma dinamica», che caratterizza essenzialmente quel tipo di 'cosa'; b) l'«oggetto di pensiero», che così ne risulta, deve riuscire a render conto sia dei lati essenziali, che di quelli particolari, im-

8 Sul tema dell'«immagine del mondo» (*Weltbild*), molte sono le pagine del filosofo marxista contemporaneo H.H. Holz, del quale possiamo ricordare tre opere tradotte in italiano: *Sconfitta e futuro del socialismo*, pubblicata da Vangelista a Milano nel 1994; *Marx, la storia, la dialettica*, pubblicata a Napoli da Laboratorio politico nel 1996 e *Riflessioni sulla filosofia di Hegel*, pubblicata a Napoli da La Città del Sole nel 1997.

9 Ovviamente, numerosissime sono le pagine di Hegel, che a questo proposito potrebbero citarsi: una particolarmente illuminante mi pare che sia il §.19 della hegeliana *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*.

mediatamente confusi e mischiati nell'*esperienza data*.

Detta altrimenti, in ambito dialettico, l'*astrarre* in tanto ha senso, in quanto riesca a render *trasparente* la *cosa stessa*. Se quanto detto risulta chiaro, siamo a questo punto in condizione di comprendere meglio l'integrazione che si realizza, nella prospettiva dialettica, fra teoria e politica, fra «oggetto di pensiero» ed esperienza effettiva, fra concetto ed esistenza¹⁰.

Tornando alla questione che ponevamo all'inizio di queste pagine, leggere Marx come se egli fosse un filosofo e un economista e uno storico ecc., da un lato, significa perdere la lezione contenuta nella prospettiva dialettica, dall'altro, mettersi nell'impossibilità di cogliere la logica o "linea di movimento" della "cosa stessa", ovvero, del modo di produzione capitalistico e della formazione sociale, che sulla sua base nasce. In questo senso, sottolineare, invece, la centralità dell'elemento *teoretico* all'interno della prospettiva dialettica e della lezione di Marx e di Lenin non solo implica recuperare la possibilità di costruire effettivamente analisi e azione politiche *efficaci*, ma anche compiere un primo atto di rottura rispetto alla logica frantumante, isolante, che è propria del sistema capitalistico.

10 È questa integrazione fra concetto ed esistenza, Begriff e Dasein, che Hegel chiama «idea» e che serve a comprendere in che senso egli definisse «idealistica» la sua filosofia. Per dare il senso di quanto sia ingannevole la convinzione (ideologica!), oggi imperante, secondo cui la storia è un incessante succedersi di 'novità' che fanno terra bruciata del passato, si notino questi risultati di un recente importante studio, in grossa parte dedicato a Platone: "Chi non esercita la dialettica (secondo Platone) resta prigioniero dell'esistente,... si accontenta di verità parziali e infondate nel loro senso... La dialettica si pone... in Platone nel punto di contatto della teoria e la prassi, costituendo l'aspetto efficace della teoria e insieme il livello di consapevolezza teorica della prassi.(sott. mie, SG)." (Vegetti, *L'etica degli antichi*, Laterza 1989: 146s).

Se a quanto scritto finora va riconosciuta una qualche efficacia, dovremmo essere a questo punto meglio preparati a comprendere perché l'agire dei comunisti non possa confinarsi sul piano strettamente politico, ma debba allargarsi fino ad abbracciare l'insieme dei piani su cui si distende l'esperienza collettiva. Va da sé - ma tuttavia è importante sottolinearlo - che, nel corso di questo impegno complessivo, la stessa personalità individuale è chiamata a riplasarsi, secondo una scala di valori, al cui centro vi son cose come razionalità, responsabilità e criticità. È in questo contesto - o almeno, anche in questo contesto - che si colloca la questione del Partito.

Con una radicalità mai vista nella storia, il processo di costruzione della civiltà comunista s'intreccia strettamente con quello per la formazione del soggetto stesso, che tale processo deve guidare. Certo, anche nel caso della borghesia il suo costituirsi in quanto classe dirigente è stata operazione tutt'altro che semplice, né ha richiesto una breve durata.

Al contrario, tale processo si è dispiegato per secoli ed è riuscito al suo scopo (la costruzione, appunto, di una nuova classe dirigente, capace di instaurare una nuova civiltà universale), solo intrecciandosi, anche, con eventi - scientifici, militari, economici, ecc. -, che, essendosi concentrati in un lasso di tempo ed una zona geografica relativamente ristretti, funzionarono da acceleratore e da collante rispetto ad un più lento processo di differenziazione e mutamento sociali, che scuoteva l'intero universo feudale.

Senonché resta vero che le rivoluzioni inglese, americana e francese videro come protagonista una classe sociale, che già aveva largamente trasformato a sua immagine la vita economica, che già godeva di un notevole peso politico e di una larga egemonia culturale (il che spiega, tra l'altro, perché, nelle stesse rivoluzioni borghesi, l'elemento sociale più deciso e radicale non sia stato rappresentato dalla borghesia propriamente, ma si da quel Quarto stato, che aveva ancora *tutto* da conquistare; le mille volte, nel corso di quei processi rivoluzio-

nari, la borghesia fu costretta - *malgrè lui* - e per la spinta degli strati sociali più bassi a non arrestarsi a compromessi possibili con le vecchie classi dirigenti). In altre parole, nel caso della borghesia, la conquista piena ed ufficiale del potere politico riguardava una classe *già costituitasi nelle sue fondamentali strutture*.

Le cose vanno del tutto diversamente nel caso del proletariato. Per esso la conquista del potere politico è una *conditio sine qua non* per la sua stessa costituzione come classe sociale, storicamente protagonista. Di qui il paradosso: la *conquista* del potere politico pretende una già vasta, articolata, forte organizzazione di classe; ma solo *l'avvenuta conquista* di quel potere rende veramente possibile una maturazione larga della coscienza di classe.

Un fondamentale ruolo del Partito sta nel tentativo di superare tale paradosso, proponendosi fin da subito (voglio dire all'interno della società capitalistica) come luogo di formazione della coscienza di classe, ma anche - e qui grandi sono i pericoli che si nascondono - proponendosi come epitome della nuova classe, come suo rappresentante e, quindi, sempre in qualche modo come suo sostituto parziale.

Le tante difficoltà e contraddizioni implicite, in tale particolare condizione storica del proletariato, probabilmente già stanno di fronte ai nostri occhi - almeno nei loro tratti essenziali - se pensiamo alla ormai non più brevissima vicenda del movimento operaio organizzato, se non altro a partire dalla Seconda Internazionale. La necessità di tornare a riflettere su tali vicende è resa, sembra a noi, ancora più pressante dopo il cosiddetto "crollo" del campo socialista europeo, che ha confermato, probabilmente, quanta forzatura vi fosse nell'affermazione che la Terza Internazionale abbia segnato una netta soluzione di continuità rispetto alle esperienze ed alle elaborazioni precedenti. Eppure, proprio in ordine al problema del Partito, da Lenin continua a venirci una lezione grande. Se pensiamo a quel gioiello della letteratura mondiale rappresentato dal

Che fare?, vediamo quanto profondamente Lenin fosse convinto che quello del Partito non è solo problema da affrontare per dare efficacia immediatamente politica al proletariato rivoluzionario, ma come esso, più profondamente, chiami addirittura in causa tutta la portata - politica, culturale, sociale - della moderna azione rivoluzionaria.

È per questo che lo scritto di Lenin può esser letto anche per coglierne una implicita concezione della democrazia e dello Stato, che contemporaneamente lo differenziano sia dalla prospettiva di un Kautsky, sia di quella “sinistra” marxista, che sarà poi caratterizzata da personaggi (di grande merito, peraltro) come la Luxemburg, Gorter, Pannekoek e Korsch. Intendo dire che, nel suo modo di concepire il partito, Lenin fa confluire la ferma consapevolezza del molo storico universale, che spetta alla nuova classe in formazione. Per questo egli riesce ad evitare sia il sostanziale parlamentarismo di un Kautsky, sia il radicalismo di “sinistra”, che risolve la democrazia identificandola col «potere che vien dal basso».

In Lenin, piuttosto, è netta la consapevolezza che il Partito - e lo Stato poi - sono i *centri*, in cui va plasmandosi ed esercitandosi un nuovo *potere*, chiamato a farsi carico di un vasto processo di formazione e organizzazione, attraverso cui il proletariato costruisce non già il proprio, particolare dominio, ma sì una nuova generale organizzazione sociale, tendenzialmente capace di assorbire in sé la funzione politica e, così, togliere la separatezza della struttura statale. Certamente non possiamo nasconderci che il “crollo” del campo socialista europeo ha scosso, in larghi settori del proletariato, la consapevolezza del patrimonio grande di esperienza e di riflessione, accumulato dal movimento comunista.

Sia l'evidente propaganda avversaria, sia il contrarsi dell'orizzonte politico-culturale della “sinistra” nel confine del radicalismo borghese, hanno contribuito al costituirsi - anche tra il “popolo comunista”, per usare l'orrendo lin-

guaggio contemporaneo - di un orizzonte di credenze, di comportamenti e di attese, che sembrano aver fatto piazza pulita della seria - pur se drammatica - esperienza acquisita, a partire dalla Rivoluzione d'Ottobre. E bisogna anche dire che ancora è difficile cogliere, sullo scenario internazionale, i segni di una *adeguata* ripresa di riflessione marxista. Non nel senso che tali segni manchino del tutto, ma sì nel senso che le drammaticità (economiche, sociali, politiche, militari, morali) in cui viviamo dovrebbero trovare una ben più profonda e larga reazione, esattamente da parte marxista.

In salutare controtendenza va certamente *Comunisti oggi* - il libro che H.H. Holz pubblicò in Germania nel '95 e di cui l'editrice napoletana Laboratorio Politico s'appresta ad assicurare la versione italiana. Holz è già noto in Italia, in primo luogo, in quanto studioso di sicuro rilievo internazionale e marxista tra i più significativi oggi; in secondo luogo, lo è per *Sconfitta e futuro del socialismo*, edito a Milano da Vangelista nel 1994 - testo che più di un gruppo comunista italiano ha utilizzato a fondo per comprendere meglio le radici del "crollo" del campo socialista europeo e le linee fondamentali di una possibile ripresa.

A nostro giudizio, anche *Comunisti oggi* dovrebbe essere largamente usato dai compagni, che tornano a porsi la problematica della ricostruzione del Partito comunista. Ovviamente, tutti sappiamo che non esistono ricette, assimilate le quali, si è in grado di ricostruire il Partito; inoltre, non è certo Holz persona, che tenda a concepire la propria scrittura come viacolo di verità confezionata.

Tutto al contrario, la caratteristica fondamentale della riflessione di Holz è l'esser volta a stimolare la ricerca, il dibattito, il confronto. Non per caso, a proposito del Partito, Holz insiste sul suo carattere di organismo collettivo, profondamente, radicalmente democratico e, proprio per questo, in grado di fungere da fucina di militanti e di *persone*, all'altezza delle problematiche odierne. E ciò fa Holz anche perché tiene costantemente presente la necessità

di assimilare l'esperienza drammatica (ma, non dimentichiamolo, anche bella e grandiosa) del movimento comunista internazionale. In proposito sappiamo che non solo in generale tra l'attuale "popolo comunista" la nostra storia è pressoché finita nel dimenticatoio (o, il che è lo stesso, vien celebrata o vituperata - a seconda dei casi - ma sempre senza conoscerla); ma sappiamo, anche, che a volte *si decide* di ignorarla, allo scopo - in sé non negativo - di evitare la riproposizione di contrapposizioni e spaccature, che oggi sarebbero francamente al limite del ridicolo. Ma proprio per questo da Holz può venire una indicazione importante.

Come Engels disse a suo tempo, esaltare o vituperare un fatto storico è del tutto privo di significato; il compito reale è un altro - è *capire*. E chi si preoccupa che ciò comporti "tutto perdonare" non ha compreso la questione.

Se, come dice Holz, noi abbiamo vissuto l'epoca del primo tentativo di costruzione del socialismo a livello internazionale, è fondamentale che ci rendiamo conto di quali effettive contraddizioni e difficoltà il processo di formazione della nuova classe dirigente e di edificazione dei nuovi rapporti sociali sono andati incontrando. Che nel corso di tale processo siano stati commessi errori, anche gravissimi, e delitti, come lo stesso Holz riconosce, è certamente utilissimo appurare con precisione - e senza riguardi -; ma il senso autentico di ciò non consiste in un ozioso "processo alla storia", si piuttosto nell'attrezzarci meglio - qui ed ora - al nostro compito che è sempre quello. Senza esitazioni e pentimenti.

NOTA SULL'INTRODUZIONE

Indubbiamente il problema più evidente che ci si pone è quello di definire nel contesto storico attuale il nesso tra teoria e politica che affermi di nuovo l'importanza di una coerente razionalità nella definizione di un progetto comunista.

Il problema su cui abbiamo deciso di approfondire il confronto in questi incontri seminariali è quello del partito e dunque, a partire dall'affermazione della organicità non frazionabile del pensiero di Marx, dobbiamo trovare un "punto di contatto" che ci metta in condizione di sviluppare un pensiero coerente, di capire il modo con cui ci apprestiamo ad affrontare la questione del partito. Uno dei punti possibili è quello che è stato definito da Stefano Garroni la dialettica fra dinamica del concetto e dinamica del concetto nell'esistenza.

Questo aspetto dialettico che spesso noi abbiamo stabilito tra contenuti teorici e forma storica nello sviluppo, ad esempio nell'analisi sull'imperialismo inizio del '900 e sul rapporto tra questo e la formazione degli attuali poli imperialisti, ci permette di affrontare anche la questione del partito definendo da una parte la "linea di movimento", la "dinamica essenziale", e dall'altra la determinatezza specifica che assume inevitabilmente in un certo periodo storico. Per essere più chiari ciò significa che quando parliamo della "dinamica essenziale" del partito intendiamo quelle funzioni e quei contenuti che mantengono a tutt'oggi la loro validità appunto essenziale.

Già ne abbiamo accennato nella premessa dei seminari; funzione storica del proletariato nei confronti di tutta l'umanità quando parliamo del partito come capacità politica soggettiva di materializzare una tendenza storica potenziale in un conflitto di classe concreto e vivo; quando parliamo di alleanze e

dunque di egemonia su tutta la società parliamo appunto di quella essenzialità che era vera già nelle sue premesse nel “Manifesto del Partito Comunista” di Marx ed Engels e che oggi, in un’epoca ancora capitalista, mantiene tutto il suo valore.

Quando passiamo però dalla “essenza” alla determinatezza appare chiaro che lo sforzo da parte dei marxisti è ancora tutto da fare per quanto riguarda l’età odierna, sia rispetto al testo di 150 anni fa del “Manifesto”, ma anche rispetto al partito di Lenin che tanto ha segnato la storia di questo secolo.

Infatti nella determinatezza storica odierna va considerato il livello di sviluppo delle forze produttive che non è certo quello dell’epoca di Lenin né del secondo dopoguerra, sia per quanto riguarda il livello tecnico-scientifico che per le potenzialità che nascono dall’attuale modello produttivo.

Determinatezza sul partito allora significa anche capire la composizione di classe e della classe sia nella sua condizione attuale sia nelle sue forme future. Classe operaia, proletariato, proletariato metropolitano e classe operaia della periferia, dimensione nazionale della produzione e riorganizzazione produttiva attorno ai poli imperialisti sono tutti elementi che stanno rimescolando a fondo la condizione materiale della classe e dei quali noi dobbiamo ancora comprendere gli esiti finali, i punti di rottura e le possibili avanguardie nella nuova condizione produttiva internazionale.

Infine c’è una nuova specificità storica che è acquisita agli occhi dell’umanità. Il livello scientifico avanzato, la mondializzazione effettiva del modo di produzione capitalistico, che ha prodotto anche la marginalizzazione sostanziale dei piccoli contadini, lo sviluppo del livello culturale nel proletariato sia nei paesi sviluppati che in quelli più arretrati, ed infine anche la coscienza della crisi delle esperienze dei paesi socialisti rendono ovviamente superata l’affermazione che il socialismo è “l’elettrificazione più i Soviet”.

Oggi quella parola d'ordine, più che giusta all'inizio della prima rivoluzione socialista, come viene attualizzata?

Qual è l'idea di fondo della trasformazione rivoluzionaria della società attuale che proponiamo alla classe?

Queste tematiche, qui appena accennate e che cercheremo di affrontare anche in altre parti del seminario, sono una sintesi del processo di semplificazione/completamento che veniva accennato nell'introduzione di Stefano Garroni. Questi spunti ovviamente non vogliono aprire un dibattito sulle risposte da dare, sono solo alcune riflessioni che ci possono permettere di inquadrare meglio le finalità di un lavoro di analisi che ci apprestiamo a fare in queste pagine e che, per quanto riguarda la nostra formazione e livello di elaborazione, riteniamo prioritario.

LA QUESTIONE EBRAICA

"I popoli liberi hanno coscienza ed attività solo per il tutto; invece i moderni, sono -per sé, in quanto singoli- non liberi: la libertà civile è, appunto, la rinuncia all'universale, è il principio dell'isolamento. " (Hegel).

Die Judenfrage (La questione ebraica) fu pubblicato da Marx nel 1843, nell'unico numero uscito della rivista "Annali franco-tedeschi" (*Deutsch-Französische Jahrbücher*)¹¹, l'articolo vuol essere un commento critico a di-

-
- 11 Per la versione italiana dell'opera rimando a *Annali franco-tedeschi*, a cura di G.M. Bravo, Milano Edizioni del Gallo 1975; per il testo tedesco, mi servo del volume 1° dei Marx- Engels, *Werke*, Berlin Dietz Verlag 1972 (d'ora in avanti, MEW.1). Per notizie su questa rivista e sulle vicende della collaborazione di Marx, rimando a Au. Cornu, *Marx e Engels dal liberalismo al comunismo*, Feltrinelli 1971, dal quale riporto qui solo un'interessante annotazione: di fronte alle incertezze teoriche, che mostravano i collaboratori della rivista rispetto al programma stesso degli *Annali*, Marx sottolineava di quella incertezza, anche, un lato positivo: essa, infatti, consentiva di evitare un *procedimento dogmatico*; perché, - ammoniva Marx - invece di opporre al mondo presente un *ideale prestabilito*, bisogna *sotoporre questo mondo alla critica approfondita per derivarne un programma d'azione*, capace di trasformare l'ordinamento sociale. E ciò indurrà i dogmatici a rivedere le loro opinioni ed a farsi un'idea più precisa dei fini da perseguire e delle lotte da sostenere. Questa affermazione antidogmatica - commenta Au. Cornu - rispondeva al rifiuto di separare la teoria dalla prassi, come facevano gli idealisti e gli utopisti, rifiuto determinato, a sua volta, dalla nuova concezione che Marx aveva dell'azione rivoluzionaria, come lotta della classe lavoratrice. Fin dagli inizi del suo orientamento verso il comunismo, Marx *respinge così ogni dogmatismo e ogni utopismo* che pretenda di imporsi dall'esterno, senza un legame stretto con la

verse pagine, che il neo-hegeliano Bruno Bauer aveva dedicato alla questione ebraica, utilizzandola però anche come occasione per riflettere più generale sul rapporto fra libertà e Stato nella situazione tedesca dell'epoca.¹²

Vedremo che pure Marx affronterà il tema sostanzialmente come pretesto per considerazioni politico-teoriche di portata più generale.

A noi, tuttavia, converrà seguire un po' da vicino l'andamento del testo, allo scopo di mettere meglio in evidenza la procedura da Marx elaborata per giungere alle sue tesi più generali. C'è una parte dell'argomentazione di B. Bauer, che Marx accoglie - esattamente questa: gli ebrei tedeschi rivendicano - in quanto *ebrei* - l'emancipazione *civile o politica*; e la rivendicano dallo Stato tedesco (che allora si definiva ancora *religioso*) *cristiano*.

Ma se essi fondano la loro rivendicazione sul fatto di essere *ebrei* - dunque sulla loro qualità *religiosa* - non possono pretendere che lo Stato, *cristiano*, rinunci alla *propria* qualità religiosa e che, dunque, li tratti come *cittadini* e non come *ebrei* esattamente. Se essi, dunque, si rivolgono allo Stato in quanto *cristiano*, non possono rivendicare la qualità universale di *cittadino*, ma solo quella, religiosa, di *ebreo* appunto, con tutto l'insieme di privilegi/esclusioni

realtà sociale e, contrariamente all'utopismo che oppone al mondo reale un mondo ideale ..., (Marx assegna) alla *filosofia e all'azione rivoluzionaria* il compito di *svolgere, partendo dal mondo presente, gli elementi antagonisti in esso contenuti e di svilupparli per facilitare la nascita del mondo nuovo*, [sott. mie, S.G.] - (Au. Cornu, op. cit.: 571).

- 12 È utile leggere il testo di Marx confrontandolo, anche, da un lato con le *Lettere sulla tolleranza*, che J. Locke scrisse fra il 1690 e il 1706 e il *Trattato sulla tolleranza* di Voltaire, che risale al 1763 e di cui Togliatti assicurò un'edizione italiana; dall'altro lato, con le *Rèflexions sur la question juive*, che J-P. Sartre scrisse nel 1944, ma che uscì per la prima volta solo nel 1946 nelle edizioni Gallimard di Parigi.

che ciò comporta all'interno di uno Stato, che è *cristiano*.

Se invece gli ebrei rivendicano l'emancipazione *politica* in quanto *cittadini* e *non* in quanto ebrei, allora non possono che parlare in quanto *tedeschi* e lottare - insieme a tutti gli altri tedeschi - contro lo Stato *religioso*, in nome dello Stato *laico moderno*. Insomma, se gli ebrei lottano *in quanto ebrei*, allora *non possono pretendere* la solidarietà degli *altri* tedeschi; se *chiedono invece* la solidarietà degli altri tedeschi, allora *non possono* avanzare rivendicazioni in *quanto ebrei*. Questo è il lato dell'argomentazione di Bauer, che Marx accetta. Ciò che egli non accetta è la conseguenza, che da tale argomentazione Bauer ricava: l'invito all'ebreo di rinunciare al suo essere *ebreo* per unirsi con gli altri tedeschi nella lotta per il moderno Stato politico e non più religioso.¹³

La domanda che Marx si pone - e pone allo stesso Bauer - è la seguente: ha senso chiedere all'ebreo di liberarsi dalla chiusura nella sua partigianeria religiosa (*Befangenheit*) in nome dell'emancipazione politica, dunque, in nome del moderno Stato laico e non più religioso? Bisogna badare bene ai termini della domanda, perché - come lo stesso Marx sottolinea - *il modo di formulare* un problema incide direttamente sulla sua risoluzione.¹⁴

Chiariamo quest'ultimo punto. Per "formulazione di un problema" Marx intende l'individuazione delle condizioni *logico-storiche* della sua apparizione e dinamica. In altre parole, un problema, in questo caso politico-religioso, è il risultato di un processo *storico*, che avviene all'interno di una *struttura fondamentale*, caratterizzante un tipo determinato di società; ora questa struttura *si muove in un certo modo*, in questo senso è caratterizzata da una *logica* ed appunto da questa logica dipendono le *possibilità* di variazioni della struttura, le

13 Come osserverà J-P. Sartre, "anche nel democratico più liberale si può nascondere una sfumatura di antisemitismo: egli è ostile all'ebreo nella misura in cui questi osa pensarsi, appunto, ebreo." (J-P. Sartre, *op. cit.*: 68).

14 "Die Formulierung einer Frage ist ihre Lösung" (MEW.1 : 348).

sue compatibilità.¹⁵

Lo Stato politico o laico moderno è lo Stato della moderna società capitalistica; la questione allora diviene: la logica, che caratterizza *questa* struttura politica determinata, rende sensata la prospettiva della liberazione dalla angustia partigiana (la *Befangenheit*), mediante l'emancipazione *politica*, ovvero, mediante la sola forma di emancipazione, che questo tipo di Stato può garantire? Detta in altro modo, il «campo» determinato dalla società e dallo Stato borghese presenta una dinamica tale (una *logica*), per cui è realistico attendersi che la forma di emancipazione da essa consentita (quella *politica*) sia effettivamente compatibile con la liberazione dell'uomo dall'angustia partigiana della religiosità propria? Ma, ancora più in generale, può lo Stato moderno, con la sua forma di emancipazione, realmente emancipare da una *qualunque* forma di ristrettezza ed angustia partigiana?

Come si vede, nella formulazione marxiana del problema è implicita la tesi, per cui la particolarità (al limite, l'individualità) può, di fatto, raggiungere

15 È questo il senso in cui il marxismo parla della base economica (*ökonomische Basis*) come fattore determinante in ultima istanza l'evoluzione complessiva della formazione sociale; con adeguata metafora Engels afferma: "il rapporto tra capitale e lavoro - il perno (*Angel*) intorno a cui ruota l'intero attuale nostro sistema sociale - è (in *Das Kapital*) per la prima volta svolto scientificamente e con una profondità e penetrazione, che solo a un tedesco [*dunque, ad un prodotto della filosofia classica tedesca*. Nota mia, S.G.] poteva riuscire... è a un tedesco, che è toccato raggiungere quell'altezza [*dunque, quella teoria*. Nota mia, S.G.], a partire da cui l'intero dominio dei moderni rapporti sociali si mostra con piena chiarezza e compiutezza..." (Engels, *Einführungen in «Das Kapital»*, Dietz Verlag 1972: 7). Per l'origine hegeliana di questo uso del termine «perno»/Angel, cf., ad es., G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. III*, Suhrkamp Verlag 1971: 367; interessante anche, su questo tema, L. Sebag, *Marxismo e strutturalismo*, Feltrinelli 1972: 8.

il grado o la forma di emancipazione (liberazione), che la logica dell'insieme (qui, una società data) consente. il progetto di emancipazione/liberazione della *parte* è, in altre parole, funzione del campo di compatibilità, proprie dell'insieme *dato*. Potremmo dire che la *possibilità effettiva* di liberazione/emancipazione è stretta entro il limite delle *compossibilità* del sistema.¹⁶

Tornando al testo di Marx ed alla sua polemica con Bauer, possiamo ben comprendere ora perché Marx ponga questo interrogativo: ha diritto lo Stato politico di pretendere che l'ebreo si spogli dalla sua ristrettezza religiosa per universalizzarsi come cittadino? Ovvero, lo Stato politico è sul serio capace di *realizzare* l'universalizzazione dell'uomo? Ma torniamo a seguire da vicino l'andamento del testo di Marx.

Come ha colto lo stesso B. Bauer, la contraddizione caratterizzante, all'epoca, i rapporti fra ebrei e Stato cristiano tedesco, è una contraddizione *religiosa*. Ma come, si chiede Marx, può esser risolta una contraddizione? Rendendola impossibile; e come si rende impossibile la contraddizione religiosa? Superando la religione. "Non appena ebreo e cristiano, nelle loro opposte religioni, non riconoscono altro se non *diversi gradi di sviluppo dello spirito umano*, quasi differenti pelli di serpente abbandonate nel corso della storia e che proprio l'uomo è il serpente che di volta in volta di quelle si è ricoperto,

16 Usare questa terminalogia è utile, perché aiuta a cogliere le vicinaze fra l'orientamento dialettico di Marx (e di Hegel) e la prospettiva filosofico-scientifica di Leibniz, cioè di un autore di cui, oggi in particolare, la critica culturalmente più avveduta torna a sottolineare il ruolo decisivo nella costituzione della logica e della scienza moderne (autore, inoltre, di cui, ovviamente, l'ideologia 'post-moderna' ignora completamente il pensiero, se non piegandolo ad una lettura irrazionalistica). Rispetto a questo punto, importanti sono le considerazioni, svolte in vari contesti dal già citato H.H. Holz. Si noti, infine, come libertà della parte e logica dell'insieme siano relazionati da Marx in modo diametralmente opposto rispetto a come lo sono nel limite dell'ideologia attuale.

allora essi non stanno più in un rapporto religioso, ma solo ormai in un rapporto *critico, scientifico, umano*.

La scienza dunque è la loro unità. Ed all'interno della scienza le contraddizioni si risolvono con la scienza stessa".¹⁷

Come si vede, l'argomento di Marx implica la distinzione fra *religiosità* e *religione determinata*, intendendosi, con la prima (la religiosità) l'elaborazione da parte di uomini, che vivono in epoche storiche diverse, di rappresentazioni e culti, che hanno lo scopo di dar senso e valore alle forme della vita sociale; le *religioni determinate*, invece, sono le singole tappe o le singole maniere, in cui storicamente la religiosità si realizza.

Si potrebbe dire in altri termini che la religiosità punta a *sancire, giustificare* il modo esistente di vita sociale e che, dunque, in contesti differenti, assume l'aspetto di diverse *religioni determinate*. Riconoscere che nelle differenti tappe della religiosità si esprime sempre la stessa necessità umana di dar senso e valore alla vita sociale, significa, ovviamente, liberare quella necessità dalla forma religiosa che volta a volta assume e farne, dunque, un terreno, in cui possano ritrovarsi tutti gli uomini.¹⁸

17 MEW.1: 348.

18 Anche per questo modo di impostare la questione della religione, alla base del pensiero di Marx c'è la lezione di Hegel (e per molti aspetti, perfino di Kant), parzialmente ripresa, per altro, da Feuerbach. L'opportunità di questa annotazione sta in una conseguenza che ne deriva: solitamente si attribuisce a Marx una teoria della religione, che egli non ha mai elaborato, perché si è limitato, invece, a raccogliere una lunga tradizione in proposito, che era culminata in Hegel. Liquidare, come oggi si vorrebbe, il pensiero di Marx, intorno alla religione, in realtà, significa liquidare una tradizione addirittura millenaria che, con Kant ed Hegel, è divenuta un elemento costitutivo della civiltà moderna. Lo stesso, d'altronde, capita con la teoria della storia come storia di lotte di classi: la si spaccia per teoria propriamente

Un'altra importante conseguenza è, però, questa: se la *religiosità* è - come vedremo meglio in seguito - la tendenza a sancire e legittimare una forma di vita sociale, caricandola di un senso e valore che vengon *dall'esterno* - dalla potenza divina e non dall'organizzazione sociale in quanto tale, dunque a ricercar la regola dell'organizzazione sociale *non nel mondo, ma nel sovra-mondo* -, se questo è vero, *non ne consegue che la religiosità esaurisca in sé tutto il senso e la portata della singola religione determinata*.

Quest'ultima, infatti, è anche espressione di certe particolari condizioni culturali e morali di un'epoca data, di una storia determinata e, dunque, per esser compresa nella sua particolarità avrà bisogno di un complesso di analisi, volta a volta diverse. Insomma, dalla distinzione fra religione e religiosità non deriva un pericolo di «riduzionismo», ma sì, al contrario, la sollecitazione ad uno studio articolato, complesso, diversificato delle singole forme di religione e della loro storia.¹⁹

Ma c'è un'altra fondamentale osservazione, che va fatta. Come risulta dal testo di Marx, si ha fuoriuscita dal punto di vista religioso, quando si accede a quello *scientifico*. Il quale, però, è definito, anche, *critico* e *umanistico*. Non è dubbio che questo significa che quando Marx usa espressioni come *scienza*, *scientifico*, non intende riferirsi, solo, ad un certo complesso di tesi e procedure, caratterizzato così e così; muoversi nell'ambito del punto di vista scientifico (della "*libera ricerca scientifica*", come egli dirà, ad es., in *Das Kapital*) significa, più in generale, accettare una prospettiva, che non accoglie *nessun*

di Marx, mentre è noto che egli l'ha raccolta da una lunga tradizione (si pensi agli storici dell'antica Grecia), in cui si era riconosciuta la stessa borghesia, fino a quando la lotta di classe non assunse le forme della lotta del proletariato contro il sistema capitalistico.

- 19 Va da sé che comprender questo significa, anche, comprendere quanto danno è derivato da una certa tradizione marxista manualistica, dogmatica.

presupposto, che non sia criticamente vagliato e che, in fine, pone *l'umanità* al centro della preoccupazione.²⁰

Lo dicevamo prima: per Marx - non a caso erede/prodotto della filosofia classica tedesca - scegliere il punto di vista scientifico è - anche e immediatamente - collocarsi in *una, determinata* prospettiva *morale* (È anche per questo, d'altronde, che, in Lenin ad es., così insistito sarà l'invito allo studio: proprio il legame con la morale, infatti, media scienza e politica).

Ora, è proprio il collocarsi nella prospettiva scientifica (dunque, anche della critica e dell'umanismo), che consente a Marx di cogliere il meccanismo vizioso dell'emancipazione *politica* ovvero, ricordiamolo, della forma di emancipazione/liberazione che, sola, è alla portata del moderno Stato borghese. Con ampio riferimento a documentazione storica, Marx mostra come la società borghese riproduca, in una forma specifica, la logica della religiosità. In essa, infatti, si realizza la distinzione/separazione fra l'uomo - in quanto collocato così e così all'interno dei quotidiani rapporti sociali e di lavoro - e il cittadino - astrazione giuridica, di cui la legge afferma libertà, uguaglianza e sovranità. In altri termini ciò significa che se, nel *mondano* ambito della vita quotidiana e lavorativa, gli uomini son diversificati per razza, religione, collocazione sociale, ecc.; nel *cielo*, invece, della rappresentazione giuridico-politica (dello Stato, insomma), di tutti loro si afferma libertà, sovranità ed uguaglianza.

Ma tale operazione è possibile solo in quanto si riproduce, nella società borghese, qualcosa di analogo a ciò, che troviamo nelle religioni: vale a dire la distinzione/separazione di due dimensioni della vita umana. L'una, presente nel *Dasein* (nell'esistenza effettiva), che è caratterizzata da differenze, disuguaglianze ed asservimento; l'altra, presente al livello della rappresentazione

20 Anche su questo punto numerosissime son le citazioni possibili a dimostrazione della consonanza tra Marx ed Hegel; qui mi limito ad un solo rinvio, esattamente, ad Hegel, *Lezioni sulle prove dell'esistenza di dio*, Laterza 1970: 85s.

giuridico-politica, nella quale proprio quelle differenze, disuguaglianze e rapporti d'asservimento vengono posti tra parentesi, risultano trascesi e, insomma, scompaiono dalla scena.

L'emancipazione *politica* è proprio questa scissione della vita sociale in una dimensione *mondana* ed una *celeste*, le quali sono esattamente i due rovesci della stessa medaglia, - dunque, si implicano reciprocamente, nel senso che non è possibile la *celeste uguaglianza* (dunque, l'uguaglianza dei cittadini di fronte allo Stato), senza avere, contemporaneamente, la *disuguaglianza* loro nella *mondanità* della società civile o ambito della vita quotidiana e lavorativa. Il reciproco implicarsi di queste due dimensioni esattamente ha il senso che la dimensione *celeste* (giuridico-politica), da un lato, è richiesta, sollecitata dalla dimensione *mondana* (in definitiva, l'universo delle attività economiche); dall'altro, che la dimensione celeste *sancisce*, con il crisma della legge, quella *mondana*.

In altre parole, ecco che la società borghese si mostra intrisa di religiosità, perché spezza l'uomo in una parte *terrena* ed una *ultra-terrena* e perché fa di quest'*ultima la sanzione, la legittimazione della prima*. Per tornare alla questione dell'emancipazione degli ebrei, è chiaro, per Marx, che invitarli, come faceva Bauer, alla lotta per l'emancipazione politica - posta la logica propria di questo tipo di emancipazione - non solo non significa indicar loro la strada per uscire dalla ristrettezza particolare della loro situazione, ma addirittura significa riproporre, invece, tale ristrettezza, attraverso il medio di un'emancipazione solo "celeste".²¹

21 L'origine hegeliana di tale argomentazione è dimostrata, ad es. (ma è solo uno dei tantissimi esempi), da quanto si legge nel §. 270 degli hegeliani *Lineamenti di filosofia del diritto*. Il confronto, che proponevo con le pagine di Locke e di Voltaire, aiuta a veder bene come il pensiero 'borghese' sia effettivamente orientato nel senso di un assetto sociale, basato sulla contrapposizione fra 'mondano' e 'cele-

ste', di cui dice Marx. È in questo contesto, che si colloca storicamente il concetto di tolleranza, la cui finalità è confinare nell'ambito del privato (della società civile) le differenze religiose - ma anche economiche, morali e politiche - delegando il momento dell' 'universalità' - dunque, dell'uguaglianza - al piano puramente giuridico-politico o dello Stato. L'ambiguità della tesi - presentissima sia in Locke che in Voltaire - consiste in questo: se da un lato, confinare le 'differenze' sul piano della società civile significa svalutare quest'ultima rispetto allo Stato; dall'altro, collocandosi l'interesse economico sul piano della società civile ed essendo assegnato allo Stato il compito di difendere la proprietà privata, si scopre che, in realtà, proprio lo Stato (cioè, il momento dell'uguaglianza o dell'universalità) è subordinato al momento egoistico della 'differenza'. L'emancipazione politica, dunque, si conferma essere un modo *per sancire e non per togliere realmente* il contrasto fra le diverse partigianerie, i differenti egoismi.

CRITICA ALLA FILOSOFIA DEL DIRITTO DI HEGEL

“Se si trasferisce il centro di gravità della vita non nella vita, ma nell’ «al di là» - nel nulla - si è tolto il centro di gravità alla vita in generale.”

(Nietzsche)

Un risultato importante di quanto abbiamo visto precedentemente sta nell’individuazione della *radicale religiosità* dello Stato politico o borghese. Religiosità, che consiste nel fatto che *l’uguaglianza politico-giuridica serve a sancire/legittimare le differenze nella vita quotidiana e lavorativa, dunque, nella società civile*. È questo un caso di “religiosità”, perché è un caso di quella logica, per cui un determinato livello reale (qui, il mondo quotidiano e lavorativo o società civile) riceve senso e valore da un *altro* piano, le cui caratteristiche sono *affatto opposte* rispetto al primo.

Se, per nostra semplicità, indichiamo con C la società civile e con S il momento giuridico-politico o dello Stato, possiamo così descrivere la logica in questione: a) C ed S si presentano nei termini di una franca opposizione, daché le qualità dell’una smentiscono radicalmente quelle dell’altra: se C è caratterizzata da differenze ed egoismi, S lo è invece dall’uguaglianza; b) tuttavia, immediatamente (cioè, senza un processo di mediazione), C riceve dal proprio opposto la sua sanzione/legittimazione ed S, da parte sua, si giustifica in nome di ciò, che la smentisce - *si giunge così al paradosso, per cui l’opposto funge da legittimazione del proprio opposto, pur restando rigidamente quello che è*.

L’uguaglianza di uomini quotidianamente differenti è resa possibile dal fatto di collocarsi su un piano *diverso* da quello in cui operano le disuguaglianze; dall’altro lato, in tanto l’uguaglianza vien relegata nel piano *celeste* dei rap-

porti giuridico-politici, in quanto su quello mondano della società civile domina la disuguaglianza; l'uomo effettivo risulta in tal modo spaccato in due, duplicato: il suo corpo è gettato nella disuguaglianza, la sua anima nell'opposto paradiso dell'uguaglianza. L'analogia formale con la logica della visione religiosa è del tutto chiara.²²

Se, in questo senso, si può parlare di una radicale religiosità della società borghese (riconfermata, ad es., dal ruolo che in essa gioca il denaro), appare del tutto chiara la vacuità di un discorso, che l'attuale ideologia più volte ha riproposto. I fatti hanno mostrato - questo si dice - l'effettivo fallimento della pretesa di liberare l'uomo dalla religione, più volte espressa dalla moderna scienza.

La stupefacente vacuità dell'argomento consiste, tra l'altro, nel fatto di trascurare che la scienza moderna si è sviluppata entro il contesto di un mondo sociale, intrinsecamente affetto da religiosità, qual è appunto la società borghese. Ciò che, invece, andrebbe sottolineato è quanto risulta dall'analisi di Marx: cioè, che la religiosità può, certo, assumere storicamente la figura di questa o quella religione o chiesa. Ma può assumere, anche, la figura dell'emancipazione politica (con le contraddizioni che, sappiamo, questa si porta appresso) e che, dunque, l'effettiva liberazione da *ogni forma* di religiosità non è possibile, se non riplasmando i rapporti tra mondo quotidiano e lavorativo, da un lato, e mondo politico, dall'altro.

Che, insomma, quell'emancipazione non è possibile se restano intatte le radici sociali della duplicazione dell'uomo - in uomo *terreno* ed uomo *celeste*. Ma veniamo allo scritto di Marx, che qui ci interessa.

22 A riprova, si confrontino le già citate *Lezioni sulle prove dell'esistenza di dio*, in cui Hegel -per criticare tali prove- mette in luce come esse si basino su una logica, formalmente analoga a quella che, per Marx (ma in realtà anche per Hegel), caratterizza il rapporto fra Stato e società civile.

Il *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione* è, anch'esso, un articolo apparso nel 1843 negli "Annali franco-tedeschi".²³

Lo scritto si apre con una affermazione, il cui senso dovrebbe ormai esserci trasparente.

"Per la Germania, la critica della religione è sostanzialmente giunta a compimento, e la critica della religione è la condizione preliminare (*Voraussetzung*) di ogni altra critica."²⁴

23 Anche per questo *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung* valgono i rinvii bibliografici, di cui alla nota 11. Un apparente paradosso di fronte a cui il lettore si troverà è che l'analisi, che svilupperemo di questo articolo, finirà col renderne ingiustificato il titolo: mostreremo, infatti, il carattere *hegeliano* di uno scritto, che si vuole *critica di Hegel*. Il paradosso si dissolve se si ricostruisce il percorso complesso del rapporto di Marx con la filosofia dei 'giovani hegeliani', da un lato, e con quella propriamente di Hegel, dall'altro; mentre la prima è l'effettivo oggetto della critica marxiana, la seconda, invece, sarà sempre più assimilata da Marx (in un certo modo) e 'messa in opera'. Su questo tema, mi si consenta il rinvio al mio "La «realizzazione della filosofia»", apparso in *La contraddizione* n.66 maggio/giugno 1998.

24 MEW.1: 378. Non è superfluo sottolineare la *forma* di questa proposizione marxiana (che non è facile conservare in italiano con l'evidenza consentita dalla lingua tedesca): stilisticamente il centro è dato dall'accostamento/contrapposizione fra *beendigen* (terminare, giungere alla fine) e *Yoraussetziing* (presupposto, punto d'avvio, di *inizio* di qualcosa). Non si tratta di un'osservazione superflua, perché - in particolare le opere giovanili di Marx ma, in larga parte, anche quelle della maturità- puntano a rendere, anche stilisticamente, le "torsioni e tensioni" dei processi reali esaminati. Confrontare lo stile della pagina marxiana e quello di tanta letteratura marxista successiva è un modo significativo per cogliere l'avvento di un importante mutamento *teorico*: se Marx punta a mettere in evidenza il *ritmo di mutamento* contraddittorio degli eventi, certa successiva manualistica marxista tende invece, anche stilisticamente, a rendere il senso della *stabilità* delle *etern*e leggi

Avvertiti da quanto detto finora, possiamo interpretare legittimamente la proposizione in questo modo: la critica della *religiosità* - quale che sia la figura, che essa assume - è il punto d'avvio di ogni altra critica. Immediatamente dopo, infatti, Marx fa un'affermazione a tutta prima bizzarra: "il fondamento della critica irreligiosa è questo: l'uomo fa la religione, non la religione l'uomo."

È ben chiaro che nessuno ha mai sostenuto che la religione faccia l'uomo, si piuttosto che *dio crea* l'uomo: il fondamento della critica irreligiosa dovrebbe, dunque, essere che, invece, è *l'uomo a creare dio*. Perché, allora, Marx in questo contesto usa il termine "religione"?

Ma perché, in realtà, il problema che Marx si pone - dopo Kant, dopo Hegel - non è più quello di dissolvere il mito di un soggetto divino, si piuttosto quello del rapporto fra società (o mondo dell'uomo) e religiosità - che, d'altronde, è problema centrale sia in Kant²⁵ che in Hegel. Ad ulteriore riprova, immediatamente dopo Marx scrive: "l'uomo, cioè *il mondo dell'uomo*, lo Stato, la società. Questo Stato, questa società producono la religione..."²⁶.

dialettiche, cadendo così in una contraddizione radicale, in un'autentica non mediabile opposizione. La tesi dell'inseparabilità della libertà/felicità dell'uomo dalla libertà/felicità sociali è in continuità con la tradizione aristotelica, come ribadisce Vegetti, *op. cit.*: 174; d'altronde, è noto quanto Aristotele sia presente nella riflessione di Hegel e di Marx.

25 Si trascura spesso di ricordare che il giovane Marx ricevette una forte educazione kantiana. In proposito cf. M. Duichin, "Influenze kantiane nella prima formazione intellettuale di Marx" in A.A.V.V., *Attualità di Marx*, Uniplo 1986.

26 Non deve sfuggire l'importanza - e l'attualità - di questo passaggio dell'argomento di Marx. Noi ci troviamo, infatti, in un momento in cui torna a parlarsi di una interiorità del soggetto, come luogo autentico della sua libertà, la quale viene contrapposta alle richieste e 'imposizioni' della vita sociale - di qui, ad es., il culto della cosiddetta «trasgressione». Siccome, di fatto, questa riscoperta dell'interiorità av-

Ancora più chiaramente, “la religione è l’autocoscienza e l’autopercezione di un uomo, che ancora non ha preso possesso di sé, ovvero che ha di nuovo perso se stesso.”. Che cosa significa, per Marx, un uomo che “non ha preso possesso di sé”? Un uomo, che non riconosce se stesso nel proprio mondo.

Se il mondo dell’uomo è la sua società, il suo Stato, l’uomo può non riconoscersi nel proprio mondo, in quanto non ritrova *in esso* il principio, la regola, la giustificazione *di esso*. Ad es., perché ciò che giustifica, sanziona il *suo* mondo è un principio extra-mondano o divino (ed è il caso delle società sanzionate da questa o quella religione in senso proprio). Ovvero, perché il suo mondo gli si presenta sorretto, guidato, legittimato da regole, che sfuggono al suo controllo, che gli si offrono come qualcosa di *è positivo*, cioè, semplicemente di *dato*, di *esistente*, di *non modificabile* e, insieme, *non comprensibile*²⁷

viene in un mondo radicalmente egualitario, nel senso che riduce tutti alla stessa dimensione di un qualunque apparato meccanico, l’interiorità, allora, assume la forma di un ‘libero’ costruire, smontare e ricostruire la personalità. Tale ‘assemblaggio’ può essere ‘libero’ solo in quanto prescinde, appunto, dalle esigenze storiche obiettive (le quali vengono tematizzate come divieti); può essere ‘libero’, dunque, solo in quanto gratuito, vuoto - o disponibile ad assumere una qualsivoglia forma, purché ciò non impedisca il successivo, improvviso (cioè, di nuovo, gratuito) passaggio ad una diversa forma. In questo contesto torna a presentarsi una concezione tutta spiritualistica della religione, come scelta ‘libera’, cioè personale, arbitraria, gratuita. È allora importante ribadire, come fa Marx, che è la società a costruire ciò che, poi, il soggetto sceglie; ovvero che lo spazio delle scelte soggettive è interno alle possibilità del sistema sociale. Ed, infatti, quell’odierno soggetto ‘trasgressivo’ che in quanto tale, si sente libero non fa altro, in realtà, che rispondere meccanicamente alle sollecitazioni dei mass-media.

- 27 Un caso perfino smaccato di tale situazione è il modo, in cui le televisioni danno notizie degli eventi economici, spacciandoli per inderegabili presenze e dinamiche, le quali semplicemente ci sono ed operano così e così. Con la conseguenza di

Quest'ultima situazione, com'è chiaro, è ottimamente esemplificata dalla società borghese, che deve ricorrere - a giustificazione/legittimazione della propria dimensione quotidiana e lavorativa - ad un mondo di uguaglianza, libertà e sovranità, che puntualmente smentisce lo svolgersi reale della 'società civile' e, dunque, non si media con essa, ma - solo - la sacralizza, la sanziona.

Veniamo ora ad una pagina di Marx, tanto famosa, quanto fraintesa. “La religione è la teoria generale di questo mondo... il suo entusiasmo, la sua sanzione morale, il suo completamento solenne, l'universale fondamento della sua legittimazione e consolazione. La religione è la realizzazione *fantastica* dell'essenza umana, poiché l'essenza umana non trova *nei fatti* la sua realizzazione. La lotta *contro la religione* è, dunque, mediatamente, lotta contro quel mondo di cui la religione è l'aroma spirituale.

La miseria religiosa è, contemporaneamente, *espressione della miseria effettiva e protesta contro* tale miseria. La religione è il *sospiro dell'oppresso*, il sentimento di un mondo privo di cuore, lo spirito di una condizione priva di spirito. Insomma la religione è *l'oppio del popolo*, [sott. mie, S.G.]” ²⁸

È chiarissimo che, anche questa volta, dove nel testo compare il termine “religione” dobbiamo - per maggior chiarezza - leggere *religiosità*, secondo il senso ormai più volte ribadito di questa espressione: Marx, infatti, non sta par-

riempire il mondo di misteriosi soggetti, quali, ad es., l'inflazione, i mercati, che - come qualunque soggetto, che si rispetti vivono di vita propria - oggi “son nervosi”, domani “hanno la febbre”, ecc.. È in questo senso che sia Hegel che Marx parlano degli eventi economici, nella società capitalistica, come eventi, che assumono l'aspetto di “fatti di natura”, quasi si trattasse di terremoti, inondazioni e così via. Un mondo economico naturale, in questo significato del termine, è certo un mondo, in cui l'uomo non ritrova se stesso, come soggetto collettivo costruttore di storia; ed è anche un mondo intimamente affetto di religiosità.

28 MEW.1: 378.

lando di una religione *determinata*, ma si limita a ribadire la duplice funzione della religiosità in generale: per un verso, di dare un fondamento, una sanzione *extra-mondana* ad un mondo (sociale), che non riesce a legittimarsi da se stesso, per *come esso è di fatto*. Per l'altro verso, proprio con la sua presenza, la religiosità testimonia/rivela che *quello stesso mondo sociale non può da sé giustificarsi, ma ha bisogno, a questo scopo, di ricorrere ad altro, di trascendersi*.

È chiaro, dunque, come - contemporaneamente - la religiosità sia *complice* della "miseria effettiva", perché la sanziona come *realizzazione* di valori e principi; ma, anche, *riveli/denunci* quella miseria, in quanto per legittimare la società data ricorre - sia pure su un piano meramente fantastico, illusorio - a principi e valori, che quella società smentiscono. È infine del tutto chiaro come la contraddizione fra l'esser complice e il rilevare/denunciare conduca ad un effetto unico: spostando la denuncia dal livello effettivo della quotidianità sociale e lavorativa a quello illusorio dei principi e valori extra-mondani (o, comunque, non dominabili dagli uomini: si pensi alle "leggi di mercato"), la *religiosità si rivela strumento della conservazione sociale*.

Insomma, che la religiosità sia *oppio dei popoli* o che sia *protesta e sospiro dell'oppresso*, il risultato non muta, *in quanto sia nel primo che nel secondo caso l'effettualità dei rapporti sociali e politici risulta trascesa, mistificata*. Che questa sia l'interpretazione corretta della pagina di Marx risulta, anche, da alcune altre osservazioni. Nei *Quaderni dal carcere* di Gramsci leggiamo che Benedetto Croce ricercando la fonte dell'espressione "oppio dei popoli", l'aveva trovata già nel romanziere-sociologo dell'ottocento francese Honoré de Balzac (autore, com'è noto, assai caro a Marx).²⁹

Nel caso di Balzac, *oppio* erano definite le lotterie, in quanto consentono - per un certo tempo - l'illusione di un possibile radicale mutamento di vita; ed

29 Anche questo è un tema sicuramente presente nel pensiero di Hegel.

esattamente in questo significato di “grande sogno di felicità”, il gioco del lotto riappare - come ancora Croce osservava - nella scrittrice italiana M. Serao. Ma possiamo risalire più indietro.

Nel Settecento, il filosofo J-J. Rousseau definiva la devozione religiosa un “oppio per l’anima”; pressoché contemporaneamente, un altro protagonista dell’illuminismo europeo, Denis Diderot, richiamava l’attenzione sui “tormenti” a cui si sottopone l’uomo religiosamente devoto, “pour... ne rien sentir”, quindi, per cadere in uno stato di incoscienza, analogo a quello, che produce l’uso della droga.³⁰

Insomma, non c’è dubbio: la religiosità è chiamata da Marx oppio dei popoli, in quanto ne ottenebra la consapevolezza, ne trasferisce la coscienza su dimensioni che *non sono* quella degli *effettivi* rapporti sociali e politici. Ma ciò capita - con altrettanta evidenza - anche se si guarda alla religiosità come *protesta* e *sospiro dell’oppresso*, dacché pure in questo caso ciò che manca è la critica della società data, *per le sue contraddizioni proprie*.

Un vantaggio, che abbiamo acquisito distinguendo nelle pagine di Marx il concetto di religiosità da quello di religione determinata consiste, anche, nel favorirci a cogliere una *logica* della religiosità, che si rinviene pure in contesti che non son quelli delle religioni determinate.³¹

È in questo modo che possiamo giungere a parlare di religiosità intrinseca alla società capitalistica (come, d’altra parte, Marx fa in luoghi strategicamente decisivi della sua opera). Ma, allora, assumono un’importanza particolare le osservazioni or ora fatte a proposito di «oppio dei popoli» o «protesta e sospi-

30 v. A. Guerra, *Introduzione a Kant*, Laterza 1980: 162/3n.

31 È d’altronde per questo che, ad es. in *Das Kapital*, Marx potrà coniugare termini, che rimandano al dominio religioso con altri, che rimandano invece a quello del modo di produzione: si pensi ad un’espressione come *feticismo delle merci*.

ro», perché da esse si ricava la netta ripulsa, da parte di Marx, sia nei confronti dell' «oppio» che del «sospiro». In altre parole, *quale che sia la forma storica determinata* che assume, Marx sollecita alla *lotta radicale contro la religiosità*. È qui che si colloca l'ultimo tema della nostra analisi.

La filosofia tedesca ha saputo raggiungere, osserva Marx riferendosi evidentemente a Kant e ad Hegel, la consapevolezza piena di quali siano i moderni (cioè, capitalistici) rapporti fra Stato e società civile, mettendone in luce le contraddizioni insuperabili, perché organiche al sistema capitalistico³².

In questo senso, la filosofia tedesca ha raggiunto vertici di consapevolezza di gran lunga superiori rispetto a quelli conquistati in Francia e in Inghilterra, dunque in paesi in cui, rispettivamente, la lotta politica ed economica si sono sviluppate, invece, ben più che nell'area germanica. Essendo, però, la rivoluzione borghese - *come ogni rivoluzione* - un evento epocale, che si snoda *sull'insieme* dei piani dell'esperienza sociale, il proletariato tedesco - per condurre la sua lotta contro il sistema capitalistico - deve far tesoro delle acquisizioni, che si sono ottenute -anche se in ambiti diversi- sia in Inghilterra che in Francia e in Germania.

Ciò significa che, sul piano della teoria, il proletariato è alla *filosofia classica tedesca che deve ricollegarsi*. Però, *realizzandola*.

Cosa significa, per Marx, *realizzazione della filosofia*?³³ Due processi, intimamente congiunti. Da un lato, «realizzare» la filosofia significa riuscire a coglierne le connessioni profonde con i movimenti sociali e politici, che storicamente si svolgono; in questo senso, potremmo dire, *materialistica* è la filosofia «realizzata», in quanto si sa prodotto della *complessiva* esperienza umana -non solo teoretica e scientifica, ma anche politica e sociale.

32 MEW. 1:384s.

33 Anche questo è un tema sicuramente presente nel pensiero di Hegel

Dall'altro lato, «realizzare» la filosofia significa far assumere ai movimenti sociali e politici *il livello e l'ampiezza di coscienza conquistato dalla filosofia*. In questo senso, la filosofia realizzata comporta, anche, una *trasformazione della politica*, che da mera risultante dello scontro tra forze sociali diverse, si eleva ad espressione di un *processo di rinnovamento umano complessivo*.

Dovrebbe esser chiaro, a questo punto, che nella prospettiva di Marx il momento teoretico non è, banalmente, quello della riflessione sull'agire politico, ma sì della trasformazione della lotta dei lavoratori da meramente politica ed economica a lotta per un rinnovamento *complessivo* della società.

In questo senso - assai forte - filosofia e politica, in Marx, si richiamano reciprocamente.

RIFLESSIONI SU “LA QUESTIONE EBRAICA” E “CRITICA DELLA FILOSOFIA DEL DIRITTO”

Misurarsi con i testi di Marx del 1843 è sicuramente una scelta inusuale e comunque molto difficile. Per una cultura politica come quella dei comunisti “del giorno d’oggi”, abituati alla politica quotidiana, risulta estremamente faticoso appropriarsi di concetti e ragionamenti che, seppure sviluppati circa 160 anni fa, riescono ancora a darci una chiave di lettura della società capitalista corretta ma, ripeto, inusuale per l’odierna cultura politica della sinistra.

D’altra parte questo sforzo di uscire dai limiti di una riflessione angusta e determinata è inevitabile e fondamentale se si vuole di nuovo concepire una idea di trasformazione sociale. Seguire le riflessioni di Marx sulle posizioni di Bruno Bauer per quanto riguarda la questione ebraica ci permette di analizzare l’essenza profonda della società capitalista, la sua dinamica storica e le sue istituzioni politiche. Come pure seguire le riflessioni sulla Germania di quegli anni nella “critica della filosofia del diritto” di Hegel ci porta a comprendere l’importanza nella concezione marxista della filosofia e della teoria nella costruzione del movimento operaio di allora che non era nient’altro che il preludio dei grandi sconvolgimenti del XX secolo.

Seguire quei percorsi razionali, farne oggetto di riflessione e di formazione per i compagni oggi ha una valenza non solo culturale ma anche politica. Le vere difficoltà si presentano ovviamente quando questo passaggio alla “politica” non è così diretto ed immediato come in questo caso ed allora dobbiamo tentare di rappresentare quei ragionamenti in una forma adeguata alla storia trascorsa ed alla realtà attuale.

È evidente che nel pensiero organico di Marx c’è un nesso tra i testi presi

in esame e la questione del partito, ovvero la questione che ci siamo ripromessi di affrontare in questi seminari; questo nesso però non è diretto né automatico, ed allora per non piegare meccanicisticamente il valore dei testi analizzati alla questione politica che stiamo affrontando va trovato un modo che li riconnetta a ragionamenti che vanno oltre gli scritti e alla nostra realtà politica e storica.

Uno dei fili conduttori del pensiero di Marx e del movimento comunista è legato all'idea che il proletariato nella lotta per la sua emancipazione si fa carico anche della emancipazione di tutto il resto dell'umanità, ovvero il proletariato è una classe generale che supera se stessa in funzione dello sviluppo di tutta l'umanità. Questa è stata una idea forza che non solo ha fatto della lotta di classe un elemento centrale della storia più recente ma è stata capace di far schierare forze sociali ed energie intellettuali non necessariamente proletarie.

Questa sintesi tra interessi proletari ed interessi dell'umanità si è realmente attuata con l'affermazione del movimento comunista? Dopo la crisi dei paesi socialisti questa tesi è stata smentita dai fatti? E ancora, cosa potrebbe significare oggi quel tipo di prospettiva concretamente?

A queste domande crediamo che vada risposto perché solo così è possibile capire se è giusto riproporre una concezione della storia, un'idea dell'evoluzione umana come quella marxista, che pure in questi ultimi decenni, è stata duramente provata dai fatti storici ma che riteniamo non essere stata smentita. Bisogna rispondere a queste domande perché solo a tale livello è possibile ritrovare una funzione reale dei comunisti e del loro partito che rappresentano certamente gli interessi di una classe ma che devono essere anche la sintesi dello sviluppo umano più in generale.

Non vogliamo fare un'analisi dei decenni trascorsi sia nella fase ascendente del movimento comunista che in quella di crisi. Crediamo che qui sia necessario prenderci la responsabilità di dare un giudizio chiaro che associ gli anni di sviluppo del conflitto di classe certamente con una crescita complessiva

dell'umanità. La decolonizzazione, la nascita dello stato sociale, lo sviluppo scientifico, l'innalzamento dei livelli di vita delle classi subalterne, il riconoscimento dei diritti dei popoli e di quelli democratici sono stati elementi che nella metà di questo secolo non riguardavano solo pochi paesi sviluppati ma erano divenuti realtà e comunque erano una legittima aspirazione per tutti i popoli.

D'altra parte come controverifica negativa a questa situazione abbiamo la tendenza che si è affermata dopo l'89/91, quando gli "spiriti animali" del capitalismo hanno ripreso vigore e la lancetta della storia ha cominciato a girare a ritroso con l'aumento della fame nel mondo, la ripresa dei conflitti etnici, religiosi e di tutti i tipi, l'arretramento culturale generale, la ritrovata aggressività degli imperialismi in lotta tra di loro ed una evasione sistematica dei diritti e delle tutele sociali più elementari del proletariato perfino nei paesi capitalisti avanzati.

Questa premessa, prima di entrare nel merito degli scritti di Marx, è stata necessaria per chiarire la funzione non solo teorica ma anche politica del lavoro che stiamo facendo. Ovviamente un giudizio sulla funzione del movimento comunista nella crescita complessiva dell'umanità non può prescindere dal fallimento registrato negli ultimi decenni, fallimento tutto da analizzare e giudicare sul piano storico e politico, nondimeno il riconoscimento di questa funzione storica è un solido punto di riferimento per aprire una discussione teorica sulla concezione della storia di Marx e sulla funzione del partito senza far diventare questo dibattito materia esclusiva di ricerca intellettuale.

Il punto centrale dello scritto sulla Questione Ebraica è il riconoscimento della religiosità intrinseca della società borghese; religiosità intesa come regola esterna al mondo degli uomini reali che hanno valori e riferimenti per la loro realtà quotidiana che non possono controllare.

Quanto questo sia vero oggi lo si vede quando la regola del mercato viene

evocata dai mass-media, dagli economisti, dai politici per ogni singolo aspetto della vita concreta. Insomma la società laica per eccellenza, quella borghese, vive un rapporto "religioso" con un mondo che nessuno controlla e diviso dalla società reale. Questa semplice constatazione ci dà il senso di quanto il pensiero di Marx sia ancora attuale, quanto abbia scavato a fondo nell'analisi sulla natura della società borghese.

L'individuazione della scissione tra essere sociale ed essere politico esposta nella "Questione Ebraica" ci rimanda anche al tema attualissimo della democrazia borghese; il suffragio universale è giustamente indicato come una conquista che emancipa tutto il popolo, nella società borghese però il diritto alla partecipazione tramite il voto dei cittadini deve fare i conti con la separazione tra società civile e Stato, che in teoria dovrebbe permettere l'uguaglianza tra tutti i cittadini attraverso regole generali, ma in realtà tale separazione garantisce nella società civile solo l'affermazione del diritto del più forte cioè del capitale.

L'autonomizzazione delle istituzioni è il meccanismo che permette alla borghesia di gestire direttamente e con vari strumenti, a partire dalla corruzione, il potere in funzione dei propri interessi. Questa è generalmente la condizione "fisiologica" della democrazia che però di fronte a momenti di crisi economica e sociale può divenire un problema, ed in quel caso la borghesia non ha mai esitato a cambiare le "regole" riducendo gli spazi alle sue stesse forme politiche democratiche.

Questa "instabilità strutturale" è causata dal fatto che mentre nella forma la democrazia deve rappresentare tutto il popolo e dunque anche le classi subalterne, nella sostanza è invece solo uno strumento di gestione del potere. Bisogna stare attenti però a non scambiare la "instabilità" per una contraddizione di fondo, come spesso avviene a sinistra; infatti la democrazia rappresentativa non può essere una contraddizione proprio perché la scissione tra stato e socie-

tà civile impedisce la partecipazione diretta degli interessi sociali alla cosa pubblica ed è elemento costitutivo della società capitalista.

Questo è talmente vero che la battaglia per i diritti democratici è diventata uno strumento di attacco della borghesia nei confronti degli stati socialisti, a differenza dei decenni precedenti quando invece era stato un cavallo di battaglia di tutto il movimento comunista. Parlare dunque di democrazia in termini generici non rafforza assolutamente un punto di vista comunista se non si chiarisce che l'unica democrazia reale è quella diretta che pone il problema della partecipazione al potere quotidianamente e non formalmente ogni quattro o cinque anni come oggi avviene in tutto il mondo. Questo meccanismo, che viene mistificato bene all'interno dei paesi capitalisti avanzati, diviene chiarissimo quando si tenta di mondializzarlo. Quando la "religiosità" delle istituzioni assume una veste internazionale risulta lampante come gli organismi regolatori, ONU, FMI, ecc., siano uno strumento diretto della borghesia internazionale che rivendica il governo mondiale come spudorata copertura dei propri interessi specifici.

La vicenda IRAQ-ONU racchiude in se tutti questi elementi e ha mostrato nella sua evoluzione come il governo "democratico" mondiale evapori velocemente di fronte al conflitto di interesse tra potenze imperialiste che usano l'Iraq per misurare i loro reciproci rapporti di forze. Su questa questione della "religiosità" della società borghese si potrebbero fare altre riflessioni, a ruota libera, ad esempio su capitalismo, chiesa cattolica ed ebraismo, riportando d'attualità una serie di affermazioni e concetti espressi nella "Questione Ebraica".

Dunque la scissione tra stato e società civile è la caratteristica fondante della società borghese che però nella concezione marxista della storia viene vista solo come fase di passaggio e di transizione. Infatti il riconoscimento dei diritti politici viene riconosciuto da Marx come una emancipazione nei con-

fronti della società feudale che non distingueva il ruolo sociale da quello politico. Nella società schiavistica il ruolo sociale, quello di re, dignitario, vescovo, artigiano, schiavo o servo della gleba dava direttamente il peso politico che queste figure avevano in quel tipo di società. Riconoscere dunque diritti politici a chi non ne aveva mai avuti era un passo enorme nella evoluzione dell'umanità; ma, come dice Marx a Bruno Bauer, la sola emancipazione politica non rappresenta l'emancipazione umana completa.

“Solo quando il reale uomo individuale riaccoglie in sé il cittadino astratto, e come uomo individuale è divenuto ente sociale nella sua vita empirica, nel suo lavoro individuale, nei suoi rapporti individuali; solo quando l'uomo ha riconosciuto e organizzato come forze sociali le sue “forces propres” e perciò non scinde più la forza sociale in forma di forza politica; solo allora si compie l'emancipazione umana”.

La società borghese è dunque un passaggio verso una società in cui viene superata la scissione tra essere sociale ed essere politico e dunque le istituzioni e la gestione del potere saranno radicalmente diverse da quella borghese; ovviamente qui si parla della società socialista e comunista.

Marx propone dunque una interpretazione della storia che per varie fasi vede lo sviluppo dell'uomo dentro società classiste ma che si muovono in tendenza verso la liberazione completa dell'umanità e la sua emancipazione politica e sociale.

Limitarsi a descrivere il piano filosofico-politico rappresentato da Marx sarebbe sbagliato e “idealistico” se non facessimo riferimento anche alla base materiale che si nasconde dietro le forme politiche della società schiavistica, sia antica che medioevale, della società borghese o di quella comunista. La base materiale delle forme politico-giuridiche sopra esposte è il livello di sviluppo delle forze produttive, base materiale fondamentale non solo per le interpretazioni storiche e filosofiche ma anche per analizzare l'attuale fase della so-

cietà capitalista.

Connettere la base materiale alle forme politiche per la società schiavistica significa comprendere che la stretta connessione tra ruolo sociale e ruolo politico era determinata da un livello di sviluppo delle forze produttive legato essenzialmente alla produzione agricola. Questo determinava che le relazioni sociali, economiche, culturali, ecc., erano possibili solo sotto la forma di entità (regni, imperi, ecc.) che avevano bisogno del controllo del territorio e dunque dei tributi che venivano essenzialmente dall'attività economica rurale.

In quel contesto, ad esempio, il denaro aveva una funzione "interstiziale" tra diversi sistemi economici ovvero, era usato essenzialmente nello scambio esterno, mentre aveva una funzione molto più limitata all'interno dove esistevano ancora altre forme di scambio come il baratto, i contributi in natura, ecc. È chiaro che in quelle condizioni i rapporti sociali non potevano che essere "autoritari" con una relativa sovrastruttura statuale, ideologica, religiosa, ecc. che garantiva la continuità dell'attività agricola e di quelle relazioni sociali. Purtroppo è necessario ed inevitabile sintetizzare, forse in modo eccessivo, i concetti, necessari alla comprensione dello sviluppo storico che stiamo proponendo.

Ad un ulteriore sviluppo delle forze produttive, ovvero della produttività sociale, ovvero della divisione del lavoro all'interno delle stesse entità sociali e statuali, corrisponde la nascita della società borghese. La crescita dei commerci, del capitale mercantile ed infine della produzione industriale modifica dall'interno completamente la società medioevale facendo saltare la sovrastruttura politica, giuridica, ideologica che l'aveva caratterizzata.

Poiché il nuovo livello delle forze produttive (macchine a vapore, grandi manifatture, ecc.) permettono una crescita della produttività sociale attraverso una forte divisione del lavoro all'interno delle stesse entità statuali è chiaro che il rapporto economico tra le diverse figure sociali sviluppatesi non poteva esse-

re più quello “autoritario” determinato dalla monarchia, cioè dalla forma dello stato medioevale, ma solo dallo scambio sempre più intenso reso necessario dalla accentuata divisione del lavoro. Un rapporto tra soggetti concreti e giuridici diversi ma eguali in base al valore di scambio della merce, in questo consiste la base oggettiva della democrazia borghese.

Infatti le relazioni tra i diversi soggetti produttivi (la cosiddetta società civile), cioè lo scambio, era possibile solo attraverso un “equivalente generale” al quale tutti i possessori di merci, anche di quella della forza-lavoro, potessero fare stabilmente riferimento, cioè il denaro. La crescita economica e quindi sociale, politica, culturale, scientifica, ecc. era possibile solo attraverso il riconoscimento di regole generali che partivano dal riconoscimento del valore di scambio e della sua rappresentazione materiale tramite il denaro. È su questa base, attraverso infinite mediazioni materiali e vicende storiche, che nasce la distinzione tra società civile e società politica dove il ruolo dell’equivalente generale, cioè il denaro, produce la preminenza del capitale con tutte le conseguenze che possiamo osservare storicamente e politicamente.

La società borghese però non si ferma allo scambio tra soggetti diversi ed alla loro tutela giuridica, i meccanismi interni alla società capitalista spingono sempre più fortemente alla selezione dei soggetti suddetti, e dunque al monopolio, ed ad una produttività socializzata sempre più forte, dove le relazioni tra soggetti non si manifestano come rapporto tra eguali, come nel primo capitalismo concorrenziale, ma come rapporti dipendenti dai grandi monopoli e dal ruolo che questi assegnano allo stato.

Questo processo è sotto i nostri occhi, è verificabile su scala mondiale e sta anche portando al superamento quasi totale di tutte le forme economiche precapitalistiche. È dunque con questo aumento enorme di produttività e con una socializzazione estrema della produzione che si creano le condizioni per il passaggio alla società socialista, attenzione però solo le condizioni, le potenzialità

e non certo l'automatismo del passaggio dalla società capitalista a quella socialista. La concezione dello sviluppo storico del marxismo vede un percorso di sviluppo dell'umanità che non è solo politico-filosofico ma è essenzialmente materiale perché solo dalla base materiale, ovvero dallo sviluppo delle forze produttive, si possono intravedere le potenzialità di crescita e le possibilità delle trasformazioni rivoluzionarie.

Per quanto riguarda la “critica alla filosofia del diritto” di Hegel c'è un punto che è determinante per affrontare la questione del ruolo del partito e su questo cercheremo di approfondire la riflessione. Il punto è quello nel quale Marx alla conclusione dello scritto, vede la filosofia, la razionalità aggiungiamo noi, tedesca diventare l'arma spirituale del proletariato e quest'ultimo la sua arma materiale.

In altre parole, questo significa che il proletariato per emanciparsi deve appropriarsi della razionalità, e dunque della scienza, per poter vedere se stesso, estraniandosi dal suo essere materiale contingente dentro un progetto sociale che sancisca l'uomo non come oggetto degli eventi “naturali” ma come soggetto che costruisce la propria storia.

In questo poi risiede il motivo ultimo dell'essere comunisti, ovvero non il rappresentare il lato specifico, rivendicativo del proletariato ma vedere in questo l'elemento concreto che fa divenire l'uomo soggetto “costruttore” del proprio futuro senza contraddizioni sociali antagoniste. D'altra parte grazie a questo sviluppo la filosofia tedesca, l'esempio massimo per Marx della razionalità umana, poteva trovare la sua espansione più completa e scientifica.

Nel descrivere il percorso della storia la concezione marxista vede perciò una differenza nelle varie fasi di transizione, infatti fino all'affermazione della Borghesia le trasformazioni sociali delle varie tappe sono nate come processo “naturale”. La Borghesia nasce dal seno della società medioevale non come “progetto politico” ma come affermazione di un modo di produzione più avan-

zato e dunque più adeguato alle necessità umane, che ha scalzato “naturalmente” le classi precedenti al potere, modificando profondamente l’assetto sociale. Questo “automatismo” non è più possibile per il proletariato e per il passaggio al socialismo.

Infatti se è vero che le contraddizioni di classe, la loro materialità ed “esplosività”, rappresentano la condizione oggettiva per il passaggio al socialismo, tale condizione è necessaria ma non sufficiente in quanto è determinante anche una soggettività razionale che “gestisca”, diriga tale processo. Perché c’è questo salto di qualità nella storia umana? E perché la soggettività diviene determinante ai fini dello sviluppo generale?

È necessario su questo punto approfondire l’analisi per individuare i motivi materiali di questa modifica, qui ci limitiamo a enunciare quelli che a noi sembrano più chiari.

Il primo è sicuramente legato al fatto che una rivoluzione proletaria porta al potere una classe che è la maggioranza della popolazione. Per gestire una società caratterizzata da questo dato e dunque da una estrema complessità è necessaria una “scienza sociale” estremamente esatta perché il rischio di crisi e regressioni in assenza di un “progetto sociale” forte e realistico è enorme; come si è poi visto. L’altro elemento è che la transizione al socialismo può avvenire solo con una forte produttività sociale e dunque ad un alto livello di sviluppo delle forze produttive. Il livello cioè è quello dove la scienza diventa direttamente produttiva e l’uomo diviene esso stesso “capitale” a causa del sapere scientifico acquisito, come dice Marx nella “Critica dell’economia politica”.

Poiché la scienza ha una sua forte razionalità interna è chiaro che il proletariato per emanciparsi deve fare affidamento in uno sviluppo, appunto quello scientifico, che non è caratterizzato dall’appartenere ad una o all’altra classe, dunque deve farsi carico di un progetto che non può che riguardare tutta l’umanità.

Ovviamente la scienza di per sé non è una garanzia di un suo uso “positivo” comunque, infatti di esempi negativi in questo senso ne abbiamo sempre più mano mano che si sviluppa la ricerca scientifica. Dalla scoperta dell’energia atomica alla nascita delle biotecnologie abbiamo avuto molteplici esempi di uso negativo della scienza.

È proprio in questo senso che la questione della soggettività, e **dunque in ultima analisi del partito**, diviene centrale ed è complementare alle condizioni oggettive determinate dallo sviluppo storico per la transizione al socialismo. Questa però non è decisamente una buona notizia perché la soggettività rivoluzionaria, quella effettiva, non è una “scienza” facile e dunque il rischio che il lato soggettivo sia inadeguato alla maturazione delle condizioni oggettive è drammaticamente reale.

Lo abbiamo visto nella vicenda del crollo dei paesi socialisti ma già Marx ed Engels nel “Manifesto del Partito Comunista” avevano ben presente questa possibilità di sviluppo quando affermavano che lo sbocco verso una società socialista aveva come alternativa possibile la comune rovina delle classi in lotta tra di loro. Quanto questo sia concreto lo possiamo vedere con i nostri occhi quando, a fronte di enormi capacità produttive e scientifiche sul piano sociale, politico ed umano, si stanno compiendo a livello globale degli enormi passi indietro che prefigurano scenari più simili a quelli dell’800 che a quelli auspicabili del 2000.

A questo punto dei nostri ragionamenti possiamo cominciare a definire alcuni “parametri” che ci permettono di capire le funzioni generali del partito al livello politico-filosofico proposto da Marx nei suoi scritti. Nella “Questione Ebraica” abbiamo visto una concezione della storia che spinge verso una ricomposizione dell’uomo ed un superamento delle contraddizioni che nella società borghese assume le vesti della separazione tra stato politico e società civile, separazione che viene ricomposta nella società socialista e comunista con

l'acquisizione piena da parte di tutti dei diritti politici e sociali.

Nella "Critica" emerge invece con forza la questione della soggettività come condizione ineludibile per il proletariato per poter svolgere la funzione storica di quella classe che per emancipare se stessa deve emancipare inevitabilmente tutta l'umanità. È chiaro che a questa soggettività corrisponde la costruzione del partito comunista, dunque il partito comunista non è un partito che rappresenta una parte della società borghese, ma in Marx il partito è uno strumento di passaggio rivoluzionario sul piano sociale e dunque strategico non direttamente legato alle istituzioni democratiche e rappresentative dello stato borghese.

In questo senso il partito deve rappresentare la sintesi generale ed il punto più avanzato della coscienza di classe ed anche della conoscenza della realtà sociale, economica, politica e delle sue tendenze generali di sviluppo. In termini generali quindi nella concezione dei comunisti il partito ha alcune funzioni e caratteristiche ben precise ed a noi sembra di individuare in via prioritaria:

- Il partito non è solo la rappresentanza politica e sociale del proletariato, così come ad esempio si sono caratterizzati i partiti comunisti degli ultimi decenni, ma il punto di mediazione, di sintesi e di incontro tra il proletariato come classe cosciente ed una concezione razionale e scientifica della storia e dunque di una determinata concezione concreta dello sviluppo umano complessivo. I militanti, i quadri comunisti devono essere perciò la sintesi di due qualità che non può essere disattesa pena il prevalere delle tendenze economiciste/opportuniste oppure di quelle dogmatiche/settarie.
- Il partito essendo collegato ad una idea di trasformazione è chiaramente un elemento secondario rispetto a quella stessa idea che ne rappresenta al contempo anche il fine. La "fisionomia" del partito come strumento di compimento di un processo storico è determinata dalle caratteristiche concrete, "attuali", delle trasformazioni sociali possibili a loro volta legate allo svi-

luppo delle forze produttive, alla composizione sociale della classe ecc. La costruzione del partito perciò non è legata ad un modello sempre valido ma la validità del modello è determinato dalla sua capacità di rappresentare e di essere strumento adeguato, in una determinata condizione, dell'idea di trasformazione sociale che è propria dei comunisti. In altre parole un approccio dogmatico al partito, che non parta dall'idea di questo come strumento, è assolutamente inadeguato a sostenere una strategia rivoluzionaria.

- Un ruolo centrale nella strategia di trasformazione del partito comunista deve essere svolto dal processo di sviluppo delle forze produttive e dunque dell'uso sociale della scienza, che deve essere portato fino alle possibilità estreme. La crisi dei paesi socialisti ha indubbiamente una delle sue cause più importanti nell'abbandono di questa fondamentale concezione e nella stagnazione economica conseguente.
- Poiché il partito è il punto di incontro tra la classe ed una concezione della realtà, è chiaro che importante per svolgere una funzione reale, politica è definire il rapporto tra partito e classe.

Perciò se è vero che il partito è l'avanguardia cosciente della classe è anche vero che questa avanguardia deve operare politicamente e organizzativamente e nelle forme adeguate a ridosso del "corpo" della classe, qual è concretamente in una determinata fase storica, se non vuole divenire uno strumento assolutamente incapace non di esprimere un punto di vista astrattamente rivoluzionario ma di essere soggetto collegato saldamente a forze sociali reali. Questi parametri di tipo generale sono solo i ragionamenti che siamo in grado di sviluppare in modo, riteniamo, sufficientemente convincente; su questo la discussione è aperta tenendo presente che da queste valutazioni generali possono derivare anche una serie di riflessioni sul partito, che vanno dalla forma partito alla questione della democrazia nel partito, che per ora ci limitiamo solo ad accennare.

CAPITOLO II

“COMUNISTI OGGI”

COMMENTO AL LIBRO DI H.H. HOLZ

Indubbiamente lo scritto di Holz “Comunisti, oggi, il partito e la sua visione del mondo” ha una impostazione molto diversa dallo stile e dai contenuti che esprimono la sinistra ed i comunisti italiani. Il metodo di analisi, la precisione e la consequenzialità logica seguiti dall'autore sono sicuramente uno stimolo intellettuale per chi, come avviene nel nostro paese, è abituato a dare alla politica il metro universale di valutazione degenerando poi inevitabilmente nel politicismo più sfacciato, come ci hanno abituato gli ormai due partiti comunisti che abbiamo a disposizione.

Il testo di Holz inoltre affronta una serie di questioni di carattere filosofico, storico, politico ed anche di organizzazione, che i comunisti dovrebbero avere nella loro agenda di lavoro e che andrebbero sviluppati e sviscerati ben oltre quello che ci siamo limitati a fare noi per ovvii motivi di “causa maggiore”. Basti citare l'affermata necessità di dare un giudizio sui partiti comunisti e sulle esperienze dei paesi socialisti non legato alla sola dimensione politica ma in un'ottica essenzialmente storica. Nessuno infatti si può esimere da analizzare gli errori commessi dai comunisti in questo secolo, ma la critica ha un effetto solo negativo se non viene rafforzata dalla coscienza che il passaggio dal capitalismo al socialismo è un lungo processo storico che si manifesta con vicende alterne e contraddittorie.

Le caratteristiche di questo processo, e soprattutto di quella relativa ai tempi, ai comunisti nei decenni più recenti erano semplicemente sfuggite sommando così alla illusoria certezza del raggiungimento dell'obiettivo del socialismo la sottovalutazione dell'avversario, con gli effetti che oggi abbiamo tutti sotto gli occhi. Va detto che questa “svista” non era propria in particolare dei buro-

crati dei partiti comunisti dell'Est ma anche dei comunisti, più o meno democratici, dell'Europa e del resto del mondo. Vista perciò la complessità del testo non faremo un'analisi di tutto lo scritto ma partendo dalle riflessioni sviluppate attorno alla "Questione Ebraica" ed alla "Critica" sulla concezione della storia in Marx e sul ruolo della soggettività cercheremo di seguire il filo del ragionamento sulla tematica del partito attraverso uno "slalom" analitico che non seguirà la struttura del testo ma ne prenderà, in un ordine tutto suo, una serie di concetti dai quali svilupperà dei ragionamenti ulteriori.

Il testo preso in esame inoltre ci pone una difficoltà, poiché ci eravamo ripromessi un'analisi storica e teorica della genesi del pensiero sul partito; poiché esso arriva invece a trattare tematiche e a trarre conclusioni politiche attuali legate alla situazione del partito comunista tedesco, saremo in qualche modo portati a formulare alcune valutazioni e giudizi politici dell'oggi.

Il rischio che corriamo è quello di arrivare a conclusioni affrettate ed addirittura sbagliate; cercheremo di evitare tutto ciò impegnandoci a dare solo quei giudizi, peraltro molto pochi, sui quali siamo abbastanza sicuri.

MATERIALISMO STORICO, CLASSE E SOGGETTIVITÀ

Nell'affrontare la visione generale della trasformazione sociale il punto di partenza non può essere nient'altro che l'analisi prodotta dal materialismo storico che l'autore descrive molto bene in pochi punti sintetici che riportiamo testualmente:

- *gli uomini soddisfano i propri bisogni di vita mediante la produzione e non, come avviene per gli animali, mediante il semplice consumo dei beni che la natura offre;*
- *mediante la produzione o come conseguenza dell'organizzazione sociale nascono nuovi bisogni, i quali sollecitano una nuova produzione e da ciò consegue un continuo sviluppo delle forze produttive;*
- *questa produzione, in continuo sviluppo e differenziazione, ha effetti sulla società e, particolarmente, sulla divisione del lavoro;*
- *mediante la produzione gli uomini entrano in relazioni sociali, che diventano sempre più complesse;*
- *i rapporti di produzione debbono adeguarsi ai mutamenti, introdotti dai gradi diversi di sviluppo delle forze produttive;*
- *la produzione basata sulla divisione del lavoro conduce alla proprietà privata degli strumenti di produzione, da cui nasce la divisione della società in classi, le quali partecipano in modo disuguale alla ripartizione del prodotto e della ricchezza sociali;*
- *dagli interessi di classe derivano contraddizioni e, quindi, lotte di classe;*
- *le classi, che traggono vantaggio dagli esistenti rapporti di produzione, si*

oppongono al loro cambiamento ed il loro adeguamento al livello di sviluppo delle forze produttive deve essere imposto con una lotta politica, orientata contro le esistenti strutture di potere.

Seguendo quest'ordine di ragionamenti si capisce bene qual è la dinamica interna che ha fatto progredire, o regredire in alcune fasi, la storia dell'umanità. Collocare l'analisi della società odierna in modo materiale e concreto dentro questo processo è fondamentale per capire l'iniziativa dei comunisti nel giusto contesto; infatti oggi siamo ad un livello di sviluppo tale per cui la complessità della società capitalista e le possibilità di trasformazione sociale conseguenti hanno bisogno di una elaborazione teorica altrettanto complessa. Questa necessità di elevata capacità teorica nasce dalla realtà attuale ma è ancora più accentuata dalla crisi dei paesi socialisti e dalla fine di quella esperienza storica.

Allora o si accetta il capitalismo come unico orizzonte dell'umanità, con le conseguenze che possiamo vedere a meno di dieci anni dalla fine dell'Unione Sovietica, oppure si prende atto che l'inadeguatezza a mantenere il confronto con la Borghesia è sicuramente stata causata da errori politici e da condizioni oggettive ma una sua base certa è stata l'incapacità teorica di concepire uno sviluppo che andasse oltre il livello raggiunto dalla vecchia Unione Sovietica, riportato, esportato in modo meccanicistico nel terzo mondo e, in modo palesemente inattuabile, proposto anche ai paesi capitalisti sviluppati.

Era necessaria dunque una visione teorica che sapesse prevedere nuovi orizzonti che potevano superare la fase raggiunta dai paesi socialisti, peraltro assolutamente necessaria, e che recuperasse al proletariato quel ruolo di emancipazione per tutta l'umanità che aveva avuto all'inizio del '900 e che andava ridefinito rispetto al nuovo livello di scontro internazionale e complessivo che si era determinato con l'imperialismo.

In Italia abbiamo avuto una distorsione chiara di questa concezione della

storia quando il PCI della via nazionale al socialismo ha mistificato, trasformato il ruolo della classe da una funzione di emancipazione generale ad una “responsabilizzazione” verso la nazione, lo stato “nato dalla resistenza” o che ha portato ad una subordinazione politica del movimento operaio alle compatibilità capitaliste. Questa non era solo una caratteristica specifica dei comunisti italiani di quegli anni ma era il riflesso dei limiti e dell’insufficienza dell’elaborazione teorica di tutto il movimento comunista nella seconda metà di questo secolo.

Allora ritorna d’attualità ragionare di nuovo su questa funzione generale del proletariato, soprattutto oggi quando questa classe non ha in termini generali coscienza di se, non solo per ribadire un elemento centrale del materialismo storico ma anche per capire cosa questo significhi oggi, concretamente, di fronte alla devastazione liberista che vede in crisi generale tutti quei popoli che vivono fuori dalle cittadelle imperialiste degli USA, dell’Europa e del Giappone. Nel ‘900 questo ruolo ha significato per il proletariato dei paesi socialisti sviluppare un processo di industrializzazione, di alfabetizzazione, di sviluppo delle tutele sociali e dunque di affermazione dei paesi socialisti che ha permesso tra le altre cose la crescita impetuosa dei movimenti di liberazione dal colonialismo da una parte e dall’altra della crescita del ruolo dello stato sociale nei paesi capitalisti avanzati.

Per questo va ripresa e rafforzata la ricerca teorica, per capire il ruolo concreto che può svolgere il proletariato nell’emancipare tutta l’umanità nelle condizioni attuali a partire dalla realtà, dice Holz, della rivoluzione tecnico-scientifica attuata dalla Borghesia. Da questa riflessione di carattere generale si possono trarre alcuni elementi che hanno un valore sia sul piano generale che su quello più politico e di pratica politica.

Sulla prima questione è evidente che la storia ha avuto un suo percorso legato alle condizioni materiali di vita, cioè è passata dalla sola necessità di “ri-

produzione” come nelle sue fasi iniziali alla “produzione delle condizioni della propria riproduzione”, cioè ha cominciato a sviluppare tecniche, relazioni sociali e divisione del lavoro che hanno portato allo stato attuale di sviluppo. Qui emerge chiaramente la concezione della storia di Marx ed Engels che prendeva le mosse dalla “necessità interna” proposta da Hegel, cioè il processo storico trova gli elementi del proprio sviluppo al suo interno, le condizioni materiali che si determinano nel corso del tempo sono anche condizioni per i possibili successivi sviluppi.

A questo punto rimandiamo la riflessione alla parte che abbiamo analizzato nella “Questione Ebraica” dove l’emancipazione politica borghese viene vista solo come una tappa di un percorso che tende alla completa emancipazione politica e sociale possibile solo in un sistema altamente sviluppato, cioè nel comunismo, le basi del quale nascono nella società borghese stessa.

Accanto a questo livello di ragionamento però ne dobbiamo affiancare un altro che per noi ha un valore più diretto, più politico. Infatti la “necessità interna” è un dato presente sia nel generale che nel particolare, cioè è un meccanismo che riguarda anche la realtà politica e non solo storica in quanto esse sono collegate da legami materiali attraverso innumerevoli mediazioni e passaggi. Se ciò è vero, lo studio della realtà, l’analisi ed il lavoro scientifico devono seguire una strada che è diametralmente opposta alla concezione borghese.

Nella società capitalista la realtà è espressa tramite una “opinione”, una descrizione soggettiva; nel diritto borghese ogni individuo ha una sua opinione e questa deve essere accettata in quanto tale poiché, nell’ambito del diritto, siamo tutti eguali. La mistificazione in questo caso è palese perché in una società di classe, dove cioè il potere è di parte, è chiaro che l’opinione di alcuni conta più dell’opinione di altri soprattutto se esistono mezzi di manipolazione ideologica avanzati come quelli attuali. Su questa mistificazione, che ha le sue ra-

dici nella religiosità dello stato borghese descritto nella “Questione Ebraica”, viene costruito l’attuale sistema politico-elettorale che formalmente è uguale per tutti, in realtà serve solo agli interessi di parte.

“Se invece partiamo dal principio della “necessità interna” dobbiamo prendere atto che ogni realtà include in sé possibilità (effettive possibilità) le quali, da un lato, sono parte della realtà, dall’altro sono implicite in essa, e, dunque, possono e debbono essere previste anche nella descrizione degli effettivi stati di fatto. Ora è certo che se abbiamo a che fare con possibili alternative di sviluppo sociale che sono implicite nella realtà, allora è vero che le decisioni da prendere non hanno nulla di arbitrario né di utopico; al contrario la scelta tra alternative diverse si lascia ricondurre alle necessità biologiche e sociali dell’uomo, con gli scopi ed i valori che comportano. Insomma si tratta di una scelta fondata sulla ragione” (Holz).

In altre parole questo significa che uno sviluppo della realtà è dato dalle potenzialità che la realtà stessa contiene e che sono analizzabili, ipotizzabili prima ancora che si sviluppino effettivamente. Opporre a queste possibilità verificabili dalle capacità razionali dell’uomo il diritto all’opinione dell’individuo, cioè il diritto borghese ed il suo sistema politico, è un modo per giustificare l’esistente e la conservazione coprendo con l’ideologia della “libertà di opinione” gli interessi reali dei più forti.

Questo tipo di ragionamento lo interrompiamo qui ma verrà ripreso nella parte finale di questo scritto in cui si tratterà del rapporto tra partito e realtà e della vita interna del partito in quanto c’è una connessione stretta tra questi elementi. Compito nostro, dopo aver delineato una concezione dello sviluppo storico è naturalmente capire la fase attuale e le condizioni del passaggio dal capitalismo al socialismo, ovviamente, continuando nella linea di ricerca sulla questione del partito, dobbiamo evidenziare il dato sul quale sviluppare questo ragionamento.

Holz tratta questo argomento nel capitolo dedicato al “Che fare” di Lenin, e da quel capitolo pensiamo che vada messa a fuoco la questione delle radici differenti tra lotta di classe e socialismo, tra oggettività e soggettività. Per inquadrare bene i ragionamenti che stiamo per fare è necessario fare riferimento alla parte in cui abbiamo affrontato la “Critica alla filosofia del diritto di Hegel” nella quale Marx pone come condizione per la rivoluzione socialista due elementi, da una parte il proletariato, che si deve impadronire della filosofia tedesca per la sua emancipazione, e la filosofia tedesca che trova la sua realizzazione nel proletariato cosciente.

Nello sviluppo storico la nascita del proletariato segna un salto di qualità mentre la borghesia è ancora il prodotto “naturale” della evoluzione sociale e produttiva e per questo si afferma sulla società medioevale. Il proletariato invece è costretto per non precipitare nel baratro della “barbarie” a utilizzare la razionalità, la scienza per potersi garantire uno sviluppo sociale più avanzato è costretto a dotarsi di una soggettività precedentemente inutile dato il livello di sviluppo delle forze produttive e dei rapporti sociali.

La tesi è che la lotta di classe del proletariato di per sé non porta alla rivoluzione bensì si deve dotare di una teoria, cioè del socialismo scientifico, che però ha le sue basi su una concezione generale della evoluzione umana.

Dunque proletariato e socialismo partono da due punti diversi, il primo dalle condizioni materiali dello sfruttamento capitalista, il secondo dalla concezione della storia e dal livello di sviluppo della scienza in generale. Infatti la crescita e l'intensificazione della lotta di classe sono una condizione necessaria ma non sufficiente che nasce dalle contraddizioni materiali che la classe lavoratrice subisce dentro un modello produttivo finalizzato al profitto. Sennonché questo modello produttivo non è contestabile in termini generali per via diretta, empirica perché la scienza borghese è oggettivamente un elemento di sviluppo.

Questa condizione porta il lavoratore a lottare contro le proprie misere condizioni materiali ma egli non può contestare automaticamente la scienza e la tecnica usate nel modo di produzione capitalistico perché sono un elemento oggettivo di crescita fino a divenire essi stessi una condizione per il passaggio al socialismo ad un loro determinato grado di sviluppo.

La critica politica, la lotta per il socialismo può venire non dalla condizione specifica interna ma da una concezione generale della storia, da una critica che da una parte condanna ineluttabilmente le contraddizioni prodotte dalla società borghese ma dall'altra ne prende gli elementi più sviluppati, appunto la scienza e le forze produttive, ed in base ad una razionalità sociale li pone al servizio dello sviluppo generale e non del profitto privato.

Per questo motivo il proletariato, come classe sociale nella società borghese, non ha ideologia. Infatti, o ha una ideologia economicista, solo sindacale, ed è per questo subordinato alla borghesia, oppure si fa carico dello sviluppo generale allora si deve negare come classe con interessi specifici e la sua ideologia deve rappresentare tutta l'umanità. Il singolo proletario partecipa al processo di costruzione del socialismo non come soggetto con i suoi interessi particolari ma come intellettuale che contribuisce razionalmente alla costruzione di una società diversa.

Questa separazione tra lotta di classe e socialismo non è stata mai chiara ai nostri occhi come oggi. Infatti di fronte alla crisi del socialismo del '900 ovvero della soggettività e della razionalità sociale cresce in modo impressionante la dimensione corporativa, rivendicativa della classe che se non ha riferimenti specifici sfocia nelle cittadelle imperialiste nella frammentazione sociale e nel conflitto tra i settori di classe (lavoratori/disoccupati, italiani contro immigrati, ecc.) e nel resto del mondo in conflitti etnici, religiosi, ecc.

Qui allora veniamo alla questione del partito comunista che non è appunto un partito politico parlamentare ma essenzialmente è una organizzazione che

dovrebbe, e questo non è affatto scontato, mediare, congiungere, rapportare dialetticamente la lotta di classe, il proletariato per quello che si è configurato storicamente con una concezione di sviluppo sociale che supera le contraddizioni profonde e laceranti, a livello globale, del capitalismo.

IL PARTITO

Quando affrontiamo la natura del partito comunista dobbiamo partire non dal contesto politico contingente ma da questa visione generale della realtà e delle sue dinamiche. Il partito deve essere il punto focale d'incontro tra le classi subalterne dell'attuale società e lo sviluppo razionale, scientifico dell'umanità e non può essere né trascinato verso il basso, cioè verso il riformismo naturale della classe ed il politicismo che oggi impera, né verso l'alto, cioè verso il dogmatismo e la separazione dalla classe, pena lo snaturamento dello stesso partito comunista. Ovviamente una cosa è dirlo ed un'altra è farlo, ed è proprio fra questi estremi che si misura in positivo ed in negativo la capacità di far maturare una soggettività che sappia costruire una prospettiva a tutta l'umanità.

Che il movimento comunista si sia portato dietro queste contraddizioni è reso evidente da una semplice lettura storica e dalla constatazione che un movimento reale che ha segnato la storia di circa 150 anni è riuscito sia a rappresentare la massima aspettativa dei popoli della terra in attesa di riscatto sia a conoscere la cocente sconfitta di questo fine secolo. Necessario allora è non lasciarsi andare a giudizi sommari e risolutivi, fare uno sforzo di analisi per capire come sono andate effettivamente le cose, dove si è sbagliato, dove invece le condizioni oggettive non permettevano nessuna transizione sociale.

Per quanto riguarda la concezione del partito leninista e l'analisi della fase storica in cui è stato concepito rinviando un approfondimento ai successivi seminari e scritti; per ora per quanto riguarda l'opera di Holz, ci limitiamo a sottolineare alcuni punti di quel lavoro che a noi sembrano più importanti. Lenin scrive che "senza teoria rivoluzionaria non si dà movimento rivoluzionario", il motivo di fondo lo abbiamo già descritto quando abbiamo descritto le basi di-

verse della lotta di classe e del socialismo. Dunque il lavoro salariato è la condizione necessaria affinché si determini la modifica sociale ma il lavoro salariato non può rimanere su se stesso se non vuole continuare a sottostare nell'ambito dell'egemonia borghese; deve perciò darsi uno strumento di analisi generale, una teoria che è condizione altrettanto fondamentale di quello della classe. Engels stesso riconosce che i "fronti" di lotta del proletariato sono tre, quello sociale, rivendicativo, quello politico e quello teorico-ideologico; l'insieme di questi fronti riesce ad affrontare in modo adeguato una ipotesi di trasformazione.

Non è certo un caso che negli anni '50 e '60, cioè nel momento in cui il movimento comunista era più forte, i partiti comunisti riuscivano a sintetizzare ed a unificare tutti e tre i fronti di lotta principale.

Il PCI in Italia era la rappresentanza politica pienamente riconosciuta dal blocco sociale di allora, cioè operai e contadini essenzialmente, era la spina dorsale, l'elemento di generalizzazione e rafforzamento del fronte sindacale-rivendicativo che andava dalla CGIL, alle cooperative alle strutture territoriali e, nello stesso tempo, rappresentava un'istanza rivoluzionaria al di là della stessa natura politica del gruppo dirigente del partito in quegli anni.

Come controprova di quella situazione c'è la condizione attuale dove la sconfitta ha generato lo scollamento dei tre fronti suddetti producendo settorialismo, corporativismo, politicismo e dogmatismo. La teoria è un elemento centrale e nelle vicende politiche che hanno portato alla rivoluzione russa ha dimostrato tutta la sua importanza. Lenin, riprendendo l'analisi economica della società capitalista di Marx e rapportandola ai suoi tempi, la modifica e la adegua con l'introduzione del concetto di imperialismo.

È proprio quella qualità diversa raggiunta dallo sviluppo capitalista che permette a Lenin di individuare l'anello debole della catena, soprattutto nel frangente della prima guerra mondiale, di analizzare la base sociale del rifo-

mismo, di individuare con chiarezza il soggetto rivoluzionario e soprattutto di tracciare, a grandi linee, la nascita di una società nuova. Grande capitale, monopolio, sviluppo scientifico, grande industria e capitalismo di stato sono riconosciuti come la base iniziale della costruzione di una nuova società socialista. Va però precisato che quando si parla di teoria non si parla né di una cosa staccata dalla realtà né degli ideologi come classe dirigente.

Al contrario la teoria in chiave marxista è un **momento della prassi** cioè l'unica teoria accettabile è quella che stabilisce un nesso con la politica reale, con il conflitto di classe, con la classe antagonista al capitalismo. In questo senso i “teorici” non possono avere più peso degli altri membri del partito perché la teoria che si dà l’organizzazione è un tutt’uno con la pratica politica e dunque lo strumento è il partito ed i suoi quadri militanti danno vita, come dice Gramsci, ad un “intellettuale organico”. Per questo motivo la teoria non va vista come un insieme di principi fissati in eterno ed inamovibili ma è in stretto collegamento con il modificarsi della realtà ed a questo movimento la teoria deve tenere testa modificandosi nell’evoluzione e nella trasformazione sociale. Il dogmatismo di principio che si dà uno schema definitivo è un pericolo da evitare ad ogni costo.

Uscendo per un momento dallo scritto di Holz riteniamo valida, anzi ancora più valida oggi, la necessità di lavorare su un piano teorico che riesca a ridare ai comunisti una lettura adeguata della realtà. Infatti pensiamo che questo sia uno degli sforzi principali che va fatto nella ricostruzione del movimento. Ad esempio che valore può avere riproporre nelle condizioni attuali e con le trasformazioni radicali subite dal proletariato, sia nel cuore dell’imperialismo sia alla sua periferia, una rivoluzione sociale se non si è capaci di individuare una teoria della trasformazione che parta dal nuovo livello raggiunto dal capitalismo e dalla crisi delle esperienze socialiste del XX secolo ? Questo è sicuramente un nodo teorico, ed anche politico, che non può essere eluso in nessun

modo da chi si propone di lottare per una società socialista.

La questione della teoria, nell'accezione sopra detta, è fondamentale in un processo di ricostruzione di un'organizzazione di avanguardia che sappia essere come dicevamo il punto medio di rapporto con la classe. Questo ruolo mediano deve però essere svolto anche con l'obiettivo di far lievitare la coscienza di classe, cioè la capacità del proletariato di collocarsi razionalmente in uno sviluppo politico e sociale di emancipazione. Questo della coscienza di classe ci appare oggi come nodo gordiano in quanto mai è stata, probabilmente, così forte la capacità di egemonia della borghesia a livello mondiale. La capacità di proporsi come unico mondo possibile, la manipolazione delle coscienze con l'uso spregiudicato dei mass-media, la crisi dei movimenti antagonisti all'imperialismo in **tutte le loro forme** sono le basi dell'attuale egemonia del capitale globalizzato. Rimuovere questa egemonia sarà possibile solo dopo una lunga fase di conflitto e di perdita della "credibilità" capitalista; ma già da oggi dobbiamo capire che cos'è la coscienza di classe e come si costruisce non solo sul piano della rappresentazione politica ma concretamente nella classe reale che esiste oggi.

La definizione delle classi sociali può essere sociologicamente fatta in modo preciso; Marx stesso divide la società in tre classi, i borghesi, i proletari ed i proprietari fondiari. Nello sviluppo reale queste classi non sono così evidenti nei loro reciproci confini e inoltre si manifestano una serie di strati sociali intermedi che rendono più difficile la stessa definizione sociologica.

Nell'affrontare la questione delle classi dal punto di vista della coscienza, determinante ai fini della politica, la situazione è ancora più complessa, infatti nella nostra società può accadere, e accade, che ad una condizione proletaria corrisponda una percezione di se stessa del tutto opposta. Questo è possibile perché chi appartiene alle classi dominanti è libero quanto vuole, mentre chi appartiene alle classi subordinate è libero quanto può, cioè quanto gli permette

la società, ovviamente non in modo meccanicistico, anche sul piano ideologico. Infatti il controllo dei mezzi di informazione e di formazione non sono nient'altro che una forma di lotta di classe "dall'alto" finalizzata a perpetuare la "falsa" coscienza delle classi subalterne.

La coscienza di classe è perciò innanzitutto la rottura di questa "gabbia d'acciaio" che abbandona la dimensione individuale per ricollocarsi dentro una prospettiva collettiva. La coscienza di classe è perciò l'autocoscienza di un soggetto collettivo e storico e non semplicemente la sommatoria di singoli individui che la pensano tutti allo stesso modo.

Definita la "sostanza" della coscienza di classe Holz affronta una questione che vale la pena di essere messa bene in evidenza. Poiché la coscienza non può essere né coscienza ribelle solamente né coscienza individuale è necessario individuare una base materiale su cui far crescere la "pianta" della coscienza di classe. Questa base è l'organizzazione politica della classe in lotta e la pratica della solidarietà. Questo è un concetto importante in quanto se nella realtà materiale e "naturale" l'unico livello di coscienza dato è quello corporativo, per acquisire la coscienza collettiva non basta un enunciato politico giusto, una iniziativa di lotta o una serie di iniziative ma è necessaria una organizzazione stabile della classe, interna alla classe reale, che sappia far crescere con la pratica e la solidarietà la coscienza. Questo dato assume ancora più rilievo se si analizza l'aumentata complessità e frammentazione della classe nelle società avanzate attuali dove il vecchio blocco sociale, operai e contadini, è stato sostituito da una molteplicità di figure sociali e lavorative che pure non perdono la loro caratteristica di fondo proletaria.

Dunque ad una maggiore differenziazione deve corrispondere una maggiore capacità di teorizzazione per trovare i nessi unitari nella frammentazione sociale, ed una maggiore, più forte capacità di organizzazione per dare la base materiale alla crescita della coscienza di classe. Il percorso di analisi fin qui

seguito porta ad alcune riflessioni legate alle dinamiche interne al partito.

In questi ragionamenti infatti possiamo ritrovare in modo indiretto il dibattito odierno sulla scelta tra partito di massa e partito di quadri militanti rispetto al quale, a nostro avviso, bisogna decisamente schierarsi per la seconda opzione necessaria a superare l'opportunismo che si è manifestato proprio nei partiti comunisti di massa e per ridare al partito il significato di uno strumento capace di scelte strategiche, di costruire una prospettiva di trasformazione sociale.

Se partiamo dall'importanza della teoria nel partito e dalla convinzione che la teoria è un momento della prassi, e che dunque non esistono gli "specialisti" della pratica, è chiaro che il nodo delle caratteristiche di un militante diviene una questione di tutto rilievo. Compito dell'organizzazione è infatti quello di dare tutti gli strumenti ai militanti per rapportarsi direttamente ai problemi teorici e politici che si pongono senza mediazioni "superiori". Questo significa che la maturità soggettiva di un appartenente al partito è una caratteristica fondamentale se si vuole superare il partito di massa inteso come strumento di gruppi dirigenti magari in conflitto tra di loro. Solo così è possibile ricostruire, rifondare, effettivamente un partito che abbia un minimo di condizione per poter evitare le deviazioni, dogmatiche od opportuniste, che continuamente la realtà gli pone di fronte oggettivamente.

Da qui consegue che la teoria è necessariamente legata alla prassi e dunque all'agire politico complessivo. Non si dà perciò un partito che non colleghi questi due elementi e che invece privilegi il pluralismo e il confronto di opinioni fine a se stesso. Dibattito politico, teorico e agire politico sono dunque elementi fondanti che però da soli evidentemente non garantiscono l'omogeneità ed il superamento delle contraddizioni interne che inevitabilmente si presentano nel corso degli eventi politici.

Qui entra in ballo la questione della democrazia nel partito che è una questione alla quale va risposto in modo molto più organico e approfondito di

quanto possiamo fare ora. Ci limitiamo invece a seguire una riflessione di Holz che ci sembra importante. Innanzitutto il centralismo democratico, cioè la possibilità concreta dell'intervento del partito nella realtà in modo unitario, è salvaguardato in quanto momento della verità, in altre parole l'azione unitaria permette a tutti di verificare nella prassi le scelte giuste e quelle sbagliate e dunque di arrivare alla "verità" nel senso della comprensione delle cose.

Garantito questo elemento, è chiaro che non è affatto detto che la contraddizione emersa si risolva o che si risolva nei tempi necessari. Va trovato un metodo che permetta in modo positivo questa risoluzione. Spesso la strada percorsa nei confronti interni è stata quella delle piattaforme contrapposte o, addirittura, della rottura organizzativa. L'autore invece propone un'altra strada che sembra convincente.

Se facciamo un passo indietro verso le pagine precedenti al punto in cui si è affrontata la questione della "necessità interna" del processo storico e dello sviluppo della realtà si è detto che per il borghese affermare la verità significa esporre il proprio punto di vista in base alla libera scelta sancita dal diritto attuale.

Per i marxisti la realtà invece non può essere enunciata in base ad una propria opinione, ma poiché nella realtà esistono le condizioni per le diverse possibilità del proprio sviluppo, il compito è allora quello dell'analisi oggettiva, della valutazione degli sviluppi possibili impliciti in una determinata situazione e la verifica delle ipotesi scelte.

In altre parole non è determinante l'opinione del singolo militante ma lo studio delle realtà ed un lavoro collettivo che deve arrivare a verifica.

Se questo è vero, è evidente che il metodo che si deve stabilire quando emerge una divergenza non è quello di esprimere le proprie opinioni singole o di frazione ma, se l'interesse strategico è lo stesso, condizione questa prelimi-

nare e decisiva, quello di avviare un lavoro di carattere teorico-pratico unitario che ripercorrendo in modo analitico le questioni metta in condizione le diverse posizioni di fare una verifica collettiva sugli sviluppi delle posizioni espresse; mantenendo comunque, in base al centralismo democratico, la capacità di iniziativa unitaria sul piano politico.

Ci siamo limitati a prendere, in queste poche pagine, quelle riflessioni di Holz che ci sono sembrate più convincenti ed anche più vicine alla nostra realtà politica; non per questo pensiamo di essere stati in grado di affrontare e tanto meno di risolvere le questioni legate alla vita interna del partito.

Limitiamo qui le nostre considerazioni sul testo di Holz che in realtà riguarda anche altre questioni essenziali per una prospettiva comunista; dal giudizio sul capitalismo del XX secolo, agli errori teorici commessi dal movimento comunista fino all'importanza della rivoluzione tecnico scientifica messa in atto dalla borghesia, tutti argomenti che hanno sollecitato molto la voglia di andare oltre quello che è stato poi effettivamente scritto.

Poiché l'obiettivo dei seminari è quello di ragionare e di ricostruire un percorso di analisi della storia dei partiti comunisti a questo argomento ci siamo limitati, mettendo in evidenza le questioni che non hanno solo una valenza teorica ma che hanno a che fare anche con la realtà politica dei comunisti nel nostro paese.