

quasabellini

4

giulio girardi

SULLA CRISI DEL MARXISMO

incontro presso il centro
LA PORTA

12-13 aprile 1980

la
porta

centro
studi
e
documentazione

V.le Papa
Giovanni XXIII
N. 30
24100 Bergamo
tel. (035) 219230

GIULIO GIRARDI

SULLA CRISI DEL MARXISMO

Relazione del seminario di studi
tenuto a Bergamo (12 - 13 aprile 1980)
presso il Centro "La Porta"

N.B.: - queste pagine non sono state riviste dall'autore.
- titoli e ordinamento dei capitoli sono redazionali.

INDICE

SULLA CRISI DEL MARXISMO

Parte prima (12 aprile '80)

1) INTRODUZIONE

- La crisi attuale del marxismo pag. 3
- Le crisi ricorrenti pag. 3
- Caratteri della crisi attuale pag. 4

2) IL RIPENSAMENTO DELLA TEORIA

- La teoria di fronte agli insuccessi storici pag. 8
- La dialettica soggetto-oggetto, nodo fondamentale delle contraddizioni della teoria pag. 9

3) L'IPOTESI RIVOLUZIONARIA OGGI

- L'esempio di Gramsci e di Marx 11
- Fondamenti, motivi e soggetti della rivoluzione pag. 12
- La crisi delle "ragioni oggettive" e la forza delle "ragioni soggettive" pag. 14
- Un'ipotesi feconda pag. 16

Parte seconda (13 aprile '80)

4) L'ANALISI ECONOMICA

- Soggetto e oggetto, poli della contraddizione pag. 18
- Indicazioni per la ricerca pag. 20

5) ANALISI POLITICA

- Soggetto e oggetto, poli della contraddizione pag. 21
- Indicazioni per la ricerca pag. 24

6) L'ANALISI CULTURALE

- Soggetto e oggetto, poli della contraddizione pag. 26
- Indicazioni per la ricerca pag. 28

7) CONCLUSIONE

pag. 29

1) INTRODUZIONE

La crisi attuale del marxismo

Il marxismo è stato per molti, in questi anni, la sostanza di un progetto politico nel quale trovavano senso la storia e anche la vita, il quale rendeva possibile vivere personalmente a a livello della storia. E' stato anche la fondazione di un progetto culturale che ci ha imposto di ripensare alla luce della prassi rivoluzionaria un po' tutte le discipline scientifiche: il ripensamento della sociologia, della psicologia, dell'economia, della filosofia, della teologia e dei loro rapporti; il ripensamento del nostro ruolo di intellettuali. E per noi cristiani è stato anche lo stimolo e il luogo di ripensamento, di critica, di rinnovamento della fede: aveva suscitato un progetto di presenza del cristianesimo nella prassi rivoluzionaria, che si è poi tradotto anche a livello teorico in quella ricerca che è la teologia della liberazione. Quindi politica, cultura, fede, vita personale si fondevano in un grande progetto storico, a partire dalla sua ipotesi fondamentale, che è quella di una TRASFORMAZIONE RIVOLUZIONARIA.

Affrontiamo la crisi del marxismo anche come momento culminante di civiltà, cioè è una crisi che non investe solo il marxismo non è crisi della ragione, è crisi del senso. Il che non significa quindi soltanto l'incapacità del marxismo di dare risposte, che invece esisterebbero altrove (qualcuno potrebbe pensare: ecco, c'è tutta una campagna in questi mesi, in questi anni, presente in certa parte del mondo cattolico che rilancia sulla cosiddetta crisi delle ideologie, e in particolare su QUESTA crisi del marxismo, una riconferma della validità del cristianesimo come quella forma di pensiero di vita che REGGE ALLA CRISI, che nella crisi delle ideologie rimane l'unica certezza capace di dare risposte. La stessa figura di Wojtyla credo che debba molto del suo fascino sulle masse, in questo momento, alla sua capacità di dare senza zioni di questo tipo: di rimanere nel crollo di tante certezze l'unica realtà che regge). Per molti di noi invece questa crisi del marxismo appare proprio come incapacità da parte dell'uomo, in una certa fase storica, di rispondere ad alcuni interrogativi radicali, quasi avesse raggiunto le colonne d'Ercole del senso. Possiamo parlare addirittura di una crisi ANTROPOLOGICA nella quale sono in questione le capacità radicali dell'uomo di pensare, di amare, creare ed essere libero.

Le crisi ricorrenti del marxismo

Questo modo di intendere la crisi del marxismo ci permette di distinguere da molte altre, poichè non è certamente la prima volta nella storia che si parla di crisi del marxismo. E' un tema abbastanza ricorrente, e non staremo ora a fare tutte le tappe delle sue diverse formulazioni. Possiamo comunque citarne alcune.

Per esempio, c'è tutta una produzione letteraria alla fine del XIX° secolo (penso al Masarik che scrive nel 1898 "La crisi scientifica e filosofica all'interno del marxismo contemporaneo"; penso a Saverio Merlino che nello stesso anno pubblica a Milano "L'utopia collettiva e la crisi del socialismo scientifico"; penso a Sorel che lo stesso 1898 - questo è stato proprio un anno di crisi internazionale del marxismo - parla della crisi del socialismo scientifico) come anche all'inizio del secolo XX° (Benedetto Croce che dava già il marxismo per spacciato).

Poi c'è tutta un'altra produzione negli anni '20, anni in cui sembrava che fosse venuta l'ora del marxismo, perchè da un lato c'era stata la vittoria della rivoluzione d'ottobre, dall'altro in occidente (in particolare in Germania) alcuni partiti operai socialdemocratici prendevano e partecipavano al potere. E' in quel momento che Kelsen scrive la sua famosa opera sul "Socialismo e lo Stato", sostenendo che il marxismo è in crisi perchè nel momento in cui accede al potere si accorge di mancare di una teoria dello Stato, che gli permetta di fondere una proposta per una alternativa politica.

Questo tema della crisi del marxismo quindi ha scandito in qualche modo la sua storia (gli esempi si potrebbero moltiplicare), ed in particolare si è trovato ad essere intrappolato ai segni di vitalità di quel sistema capitalistico che invece il marxismo stesso aveva enunciato moribondo, annunciato alla fine.

Caratteri della crisi attuale

Di fronte a queste varie crisi quindi, possiamo caratterizzare quella attuale, credo, sulla base di 3 fattori.

- a) I SOGGETTI DELLA CRISI. La crisi del marxismo non è la crisi di una teoria astratta, è una crisi che è vissuta da determinati soggetti, e probabilmente la fase attuale è caratterizzata dal fatto che i soggetti che vivono questa crisi sono persone che hanno creduto nel marxismo. Non sono i nemici del marxismo che trionfano, dimostrando che i suoi miti sono uno dopo l'altro fragili, perchè questo non è nuovo.

In parte nuova è una massiccia esigenza di ripensamento del marxismo all'interno stesso delle file di pensatori, di militanti, che al marxismo stesso si erano ispirati.

Cito solo alcuni dei casi più noti. I famosi "nuovi filosofi" di Francia, come Philippe Mann, come Bernard Henry Lévy e molti altri sono persone che si presentano anche come figli del '68, che hanno militato in quegli anni e che ad un certo punto ritengono di aver capito e adesso hanno fatto della denuncia del marxismo in qualche modo il loro obiettivo di fondo, una loro crociata.

Un altro caso, che si verifica qui in Italia, è quello di Lucio Colletti, che è stato uno dei più significativi studiosi marxisti italiani, e che oggi non soltanto considera il marxismo

simo in crisi nel senso che si debba ripensarlo o svilupparlo in alcuni settori importanti ma lo ritiene superato e dice che bisogna uscire allo scoperto per presentare nuove soluzioni, le quali però in definitiva rimangono ormai interne al sistema capitalista, alla prospettiva liberale.

Un altro che mi sembra abbastanza tipico di questa mentalità è Gianni Scalia, che è stato marxista, militante comunista, e oggi rappresenta quel settore di ex marxisti per i quali la fine del marxismo è in qualche modo la fine di tutto: predicando l'insignificanza di qualsiasi ricerca del significato, non è soltanto il marxismo ma qualsiasi pretesa di dare un senso alla vita e alla storia che ormai deve essere abbandonata.

Un altro tipo di discorso invece è quello di marxisti che in definitiva, rimanendo tali, denunciano delle grosse lacune, delle gravi aporie interne al marxismo intese però come stimolo per uno sviluppo, per un approfondimento. Forse può essere tipico di questa mentalità l'inglese marxista Anderson, uno il quale - profondo conoscitore del marxismo - ne denuncia abbastanza apertamente i limiti e ritiene che questi limiti vadano superati all'interno di un approfondimento del marxismo stesso.

- b) I CONTENUTI DELLA CRISI. Non ci sono più tanto le denunce settoriali di questa o quella insufficienza del marxismo (l'insufficienza della teoria del valore in economia, l'assenza di una teoria dello Stato, e tutta una serie di denunce particolari) ma c'è soprattutto il problema di fondo della messa in questione dell'ipotesi rivoluzionaria (anche su questo punto cito Colletti, che si esprime con particolare chiarezza).

Rispetto ad altre filosofie o visioni del mondo è indubbio che il marxismo ha finora derivato il suo fascino, la sua forza, dal fatto di poter addurre oltre ai libri il corredo della realtà. Era una teoria che si doveva e si stava realizzando, aveva una storia reale da esibire: ecco la ragione vera; che ci ha stordito e accecato, che ci ha permesso di ignorare i campi di concentrazione quando tutti sapevano che c'erano o di fingere di non vedere i crepacci della teoria, mentre in alta acrobazia costruivano passerelle per scavalcarli. E ora, come è giusto, il marxismo entra in crisi per il tipo di realtà che ha concorso a costruire o coprire.

Mi domando se il punto vero non sia proprio qui: in questa insensata e corrotta fame di mescolare conoscenza e desiderio e chiamare la storia a dimostrare la verità. Con questo credo siamo posti di fronte al problema di fondo che ci pone questa crisi del marxismo.

Il marxismo aveva una teoria della prassi, si presenta come teoria della prassi, quindi parlare della sua crisi non si può soltanto in termini di vero e falso, si deve parlare in

termini di realizzabile e non realizzabile. Più esattamente: la verifica della verità o non verità del marxismo non si può dissociare da quella della sua realizzabilità.

Ora c'è una constatazione che ormai siamo tutti obbligati a fare. I regimi che si sono proposti di realizzare il marxismo hanno attuato in suo nome nuove forme di dominio dell'uomo sul l'uomo, tanto che pochi militanti marxisti preferirebbero vive re in uno dei paesi di "socialismo reale" piuttosto che in un paese capitalista. Uno dopo l'altro i miti sono caduti, anche i miti che avevano alimentato - dopo l'URSS - le lotte di classe in questo decennio: c'è stato il Vietnam, c'è stata la Cina, Cuba.... E d'altro lato sono cadute varie volte le speranze di rivoluzione socialista in Occidente. Ci sono stati dei momenti in cui questa sembrava imminente: penso all'inizio degli anni '20 in Germania e in Italia (Se si leggono, ad esempio, gli ar ticoli dell'"Ordine Nuovo" di Gramsci, si ha la sensazione che egli vedesse imminente la rivoluzione in Occidente: che per lui i consigli di fabbrica e l'occupazione delle fabbriche torinesi fossero veramente l'avvio di questo processo).

Anche queste speranze sono cadute: in Francia con il maggio; in Portogallo, dove sembrava che il colpo di stato che aveva segnato la fine del regime salazariano fosse l'avvio di un processo di costruzione del socialismo; e in Italia anche; con le lotte del '68-'69. Quindi sembra che ci si trovi di fronte a questa alternativa: che il marxismo o rimanga inefficace o sbocchi nel totalitarismo.

- c) IL MOMENTO IN CUI SI VERIFICA. Questa crisi del marxismo mi sembra paradossale per due ragioni. Anzitutto perchè si verifica nel momento in cui è più acutamente in crisi il sistema capitalista, e dunque sembrerebbe il momento più favorevole per l'emergere dell'alternativa: invece è proprio il momento in cui l'alternativa entra in crisi.

Poi perchè la crisi del sistema capitalista nei paesi di capitalismo avanzato non riduce sensibilmente i suoi margini di consenso, anche in quanto appare in definitiva come il minore male. Di fronte all'incapacità del sistema capitalista a governare i suoi meccanismi economici e politici si poteva dire: ci sarà un crollo del consenso, saranno obbligati a ricorrere al clima del fascismo. In realtà questo, in questi termini, non si sta verificando.

Per molti militanti, o ex militanti, la crisi del marxismo non significa comunque riconciliazione col sistema capitalista ma implica un rifiuto del capitalismo unito alla sensazione di in capacità ad opporre una valida alternativa. Indietro non si è tornati, ma avanti non sembra si riesca ad andare. Quindi c'è questa situazione, che confina un poco con la disperazione.

Un'ultima cosa che riguarda l'attuale momento di crisi è che essa si verifica a conclusione di un periodo di crescita della coscienza. Questo decennio è stato un periodo di illusioni e di coscienza. Alcuni dicono un periodo di illusioni che stanno

chiaramente crollando, e quindi si parla coscientemente e in sistentemente di crollo dei miti. Io credo, personalmente, che sia stato l'uno e l'altro; che sia stato un periodo di illu sioni ma anche di crescita di coscienza delle contraddizioni e delle possibilità, e di illusione dell'imminenza della loro realizzazione.

E' stato anche un periodo di coscienza diffusa e non facilmente reversibile (non nel senso che la coscienza segna una stra da lineare: sappiamo che la storia della coscienza è fatta di andate e ritorni), e direi che la crisi nasce perchè cadendo le illusioni rimane la coscienza cresciuta delle esigenze, delle assurdità, delle difficoltà di farsi fronte. Direi anche che questo ci ha reso sensibili alla nuova dimensione della co scienza di classe. Noi avevamo uno schema ideologico della co scienza di classe, secondo cui la crescita della coscienza si gnificava crescita di forza, di combattività. Partivamo dal presupposto che la coscienza di classe, affrofondendosi, diven ta rivoluzionaria, e ci accorgiamo oggi che la crescita della coscienza può diventare crescita della capacità critica, problematica, può significare scoperta delle forze del nemico, scoperta dei propri limiti, e quindi determinare anche una si tuazione di stanchezza o addirittura di abbandono.

Ci troviamo di fronte, allora, all'abbandono del trionfalismo delle illusioni e di certe ideologie di classe presentate come coscienza; e ci troviamo di fronte ad una coscienza che a vol te entra in contrasto con l'ideologia dell'organizzazione, non perchè decada ma perchè diventa più matura, più critica.

Dunque si tratta di una crisi caratterizzata dai ritardi della realtà sui livelli di coscienza che mi fa ripensare ad una fr ase ripetuta spesso da Marx e ripresa anche da Gramsci:

che la società si pone soltanto i problemi che essa è momentaneamente in grado di risolvere. Ecco, in questi anni mi sono venuti molti dubbi su questa cosa, se invece non siamo in una fase in cui la società per un insieme di ragioni si è venuta a porre un livello di problemi che non è in grado di risolvere; e se questa non è una delle ragioni, delle componen ti della crisi che viviamo.

Caratterizzata così questa crisi, ci troviamo di fronte a quello che abbiamo individuato come problema di fondo: capire come mai il marxismo o rimane inefficace o, dove riesce, sfocia nel totalitarismo.

2) IL RIPENSAMENTO DELLA TEORIA

La teoria di fronte agli insuccessi storici

Alla domanda sul rapporto tra i risultati storici e la teoria si danno diverse risposte. Credo che possiamo schematizzarle in quattro grandi linee.

- a) Una prima linea (che possiamo riportare al nome di Solgenit sin, poi ripreso dai "nuovi filosofi") consiste nel dire che la teoria socialista conduce logicamente al gulag, che gli sbocchi totalitari sono l'esito logico della teoria, della sua concezione dei rapporti tra persone e società, tra persone e Stato, tra politica e morale, e del suo economicismo. Questa linea raggiunge anche la critica cattolica del marxismo, dove però si insiste maggiormente sul fatto che il fondamento ultimo dell'incapacità del marxismo di fondare una società è il suo ateismo. Il marxismo, essendo ateo, non sarebbe in grado di fondare dei valori e una morale, quindi dovrebbe essere condannato come una grave minaccia.
- b) Una seconda linea (che può essere rappresentata dal Colletti) afferma che il marxismo non è stato realizzato (neanche nei paesi del "socialismo reale"), e non lo è stato perché non è realizzabile, in quanto utopia (nel senso deteriore di oggetto strutturalmente irrealizzabile). In qualche modo questa lettura è connessa alla precedente, perché volere a tutti i costi realizzare un'utopia così totalizzante significa lasciare la realtà intatta o sfociare nel totalitarismo.
- c) A queste due linee se ne contrappone un'altra, la quale dice che gli stati cosiddetti di socialismo reale non hanno realizzato il marxismo, che il socialismo reale è frutto di gravi deviazioni pratiche ma non può essere considerato una responsabilità della teoria.
Quindi tutte le variazioni sul tema della responsabilità dello stalinismo sono un po' un tentativo di salvare la validità della teoria originaria, riconoscendo però le deviazioni legate al fenomeno stalinista.
- d) Un'ultima ipotesi, che è quella che vorrei tentare di sviluppare, consiste nel ritenere che ci troviamo di fronte ad un insuccesso storico che ha delle spiegazioni a due livelli; a livello delle condizioni storiche, di errori strategici, di condizioni esterne e interne agli stati socialisti; ma anche a livello teorico, nel senso che è l'effetto di contraddizioni teoriche non risolte. Ossia, vi sono all'interno della teoria delle responsabilità di questi sviluppi, delle contraddizioni che a un certo punto sono diventate paralizzanti, e di cui oggi prendiamo coscienza.

In definitiva quest'ultima ipotesi rifiuta una visione totalizzante del problema, una concezione monolitica del marxismo per la quale esso sarebbe tutto da accettare gettando sulla pratica la responsabilità dei suoi insuccessi oppure tutto da definire considerandolo in blocco responsabile di questi insuccessi.

Quindi implica da un lato il rifiuto di un atteggiamento liquidatorio che sta diventando, mi pare, un nuovo conformismo in questa fase, e dall'altro impone un ripensamento critico abbastanza impegnativo, perché demanda all'analisi di individuare i nodi teorici in cui le contraddizioni appaiono e a partire da essi di individuare i compiti di ricerca. Se questa ipotesi viene assunta, mi pare che essa ci impone di fare della crisi non un momento di rassegnazione, di disfatta, ma il motivo di una nuova partenza.

La dialettica soggetto-oggetto, modo fondamentale delle contraddizioni della teoria

Per chiarire un po' più precisamente ciò che intendo quando parlo di responsabilità della teoria che nascono da contraddizioni interne presento quello che è per me uno dei nodi fondamentali di queste contraddizioni, che poi si verificano a diversi livelli, su cui vorrei concentrare l'attenzione.

Nel cuore del progetto teorico di Marx si ha da un lato il progetto prometeico di contribuire alla ricostruzione del soggetto umano lavorato su tutti i terreni (economico, politico, culturale, ecc.). E' il progetto di una riappropriazione dell'uomo da parte dell'uomo rispetto a tutte queste parti che si sono strutturate fuori di lui, di una ripresa di controllo sull'oggetto.

La situazione in cui si trova il soggetto viene descritta col concetto assai complesso di alienazione (intuizione giovanile che poi Marx è venuto sviluppando attraverso tutta la sua maturità) ossia il rapporto dell'uomo col prodotto della sua attività: l'uomo produce attraverso la sua attività un oggetto il quale, ad un certo punto, gli diventa estraneo, gli si contrappone come autonomo e gli diventa ostile.

Qual'è questo oggetto? Marx sviluppa la sua analisi a tutti i livelli. Il modello ideale a cui si riferisce è quello religioso: la costruzione di un mondo ideale, di un aldilà, di un Dio trascendente è per lui il tipico esempio di alienazione, di feticismo. Però poi Marx cerca le radici di questa situazione e le trova nell'economia, costruendo tutto il discorso sullo sfruttamento, sull'alienazione economica come produzioni di merci, di denaro, di capitale.

Analogo discorso a livello politico, dove l'uomo ad un certo punto si organizza, costruisce la struttura statale, ed anche lo stato - come le altre opere - ad un certo punto gli diventa estraneo, autonomo, ostile.

A ciascun livello della sua analisi Marx non ritorna sempre con gli stessi termini - a volte al posto di alienazione ci sarà estraneazione, ci saranno oggettivazione e feticismo - però il meccanismo fondamentale appare sempre presente, e così pone il progetto fondamentale di ricostruire ad ogni livello l'unità del soggetto e dello oggetto mediante la riappropriazione del suo prodotto (che è in definitiva la rivoluzione).

D'altro lato, l'istanza che interviene è che questo processo di riappropriazione non va compiuto in termini volontaristici o moralistici ma in conformità con esigenze oggettive, con le esigenze dello sviluppo oggettivo della storia, con le leggi ferree dell'economia, del processo tecnologico, le quali sono rivelate dalla scienza. E' questo l'altro polo molto duro del discorso marxiano, il polo oggettivo. Bisogna fare i conti con la durezza della realtà che ci è rivelata dalla scienza, che ci fa scoprire che ci sono delle leggi di ferro dell'economia senza le quali non si può svolgere nessun progetto di trasformazione.

L'ambizione profonda di Marx è di attuare la sintesi tra questi due ordini di esigenze, riconciliare soggettività ed oggettività a tutti i livelli. In questo, a mio parere, è l'originalità teorica, la forza innovativa pratica del suo pensiero. Di fatto però, questa è la mia ipotesi, i due termini nel suo pensiero non vengono pienamente armonizzati, tanto che è possibile fare (ed è stata fatta) del pensiero di Marx una lettura "umanistica", ma anche (ed è stata fatta) una lettura scientificista, oggettivistica.

Tipico esempio di quest'ultimo modo di interpretare Marx sulla base di testi in cui l'elemento umanistico viene emarginato per presentare invece una immagine della storia come sviluppo oggettivo delle forze produttive, di strutture in cui l'uomo assolve la funzione che la struttura gli assegna, è il filosofo francese Althusser.

Tutti i cenni sull'uomo che fa la storia vengono liquidati come ideologici, anche quando si trovano in Marx: o vengono rinviati al periodo giovanile oppure vengono considerati come delle sopravvivenze. Una volta presa questa chiave di lettura, Althusser diventa critico dello stesso Marx, rilevandone le molte dimenticanze che forse dimenticanze non sono, bensì la persistenza in Marx di un'ispirazione valida.

Comunque, nella misura in cui questo filone oggettivista riprende la sua autonomia, la teoria marxista tende ad allinearsi allo scienziatismo, all'economismo, a diventare subalterna, e perde la sua originalità, mentre la pratica marxista tende a fare prevalere gli elementi di conservazione su quelli di innovazione.

Io direi così che la crisi teorica che attraversa oggi il marxismo è in parte l'esplosione di queste contraddizioni alla luce degli insuccessi politici. Sono gli insuccessi pratici che ci inducono a ripensare alla teoria e ad accorgerci che le sintesi teoriche non pienamente realizzate sono anche responsabili del fatto che la pratica è stata paralizzata. Questa ipotesi di lettura andremo a verificarla

a diversi livelli: politico, economico, culturale e antropologico. Tuttavia, siccome in ognuno di questi problemi c'è, in ultima istanza, una verifica dell'ipotesi di fondo del marxismo, in quanto teoria della rivoluzione, credo sia utile discutere prima questa ipotesi di fondo.

3) L'IPOTESI RIVOLUZIONARIA OGGI

L'esempio di Gramsci e di Marx

In astratto si possono fare due diverse letture della crisi: si può dire che il marxismo è morto perchè è morta l'ipotesi rivoluzionaria di una trasformazione conflittuale del sistema capitalista; ma si può dire anche che il marxismo è morto perchè è emersa un'altra teoria rivoluzionaria, alternativa.

Entrambi i discorsi sono effettivamente presenti oggi, ma direi che la scena - soprattutto in Italia - è dominata dal primo.

Allora poniamo brutalmente la domanda di fondo: ha senso oggi la scelta rivoluzionaria? Mi sembra importante proporre questo tipo di interrogativo, non soltanto perchè si pone nel cuore di tutte le antinomie che abbiamo individuato ed è già un esempio concreto della compresenza - come vedremo - di oggettività e soggettività nella concezione marxiana, e della difficoltà di articolarle, ma anche perchè è occasione di una riflessione in cui il discorso su Marx e quello su noi stessi si possono e si devono congiungere, illuminare reciprocamente. Ossia, può essere un momento per capire meglio poi noi stessi, confrontandoci con scelte di tale importanza, oggi, che rivestono il senso della storia ma anche il senso della vita. E da altronde credo che il modo migliore per capire Marx, questo Marx che in fondo è stato un teorico della rivoluzione perchè ne è stato un pratico, un militante, sia proprio quello di capirlo dall'interno di un'esperienza che in qualche modo è analoga alla sua. Quindi può essere questa l'occasione per una messa in comune delle nostre esperienze sul senso che diamo o non diamo all'essere rivoluzionari, in una fase che rivoluzionaria non è.

Mi piace partire, in questa riflessione, dal pensiero di Gramsci, dalla sua resistenza politica e psicologica in carcere. Gramsci in carcere, fuori il fascismo e il nazismo trionfanti, non accetta la analisi del fascismo che il partito ha fatto sua seguendo le direttive di Mosca, dicendo che il fenomeno fascista è di breve durata e quindi la tattica immediata verso cui bisogna orientarsi è la dittatura del proletariato. Gramsci non è d'accordo; c'è quella scena un po' allucinante dei compagni di carcere comunisti che dicono che Gramsci sta diventando socialdemocratico e perciò non devono più accoglierlo nel loro gruppo di passeggio. Al tempo stesso Gramsci è distrutto fisicamente, la sua salute estremamente precaria e soffre perchè la moglie che lui amava moltissimo non gli scrive.

In questa situazione Gramsci non cede per nulla dalle sue convinzioni, non accetta neppure di chiedere la grazia che - con qualche piccola concessione - gli avrebbe permesso di riacquistare la libertà, e sulla base delle sue ipotesi rivoluzionarie costruisce tutta la sua produzione scientifica e filosofica, quei "Quaderni dal carcere" che oltre ad essere una grossa opera letteraria, scientifica, filosofica, sono anche - in tali condizioni - un grosso atto di fede nella rivoluzione.

Questo è il caso di Gramsci, che pone il problema concreto di cosa significa essere rivoluzionari in una situazione molto meno rivoluzionaria della nostra, ma è anche il caso di Marx. Quando ha elaborato la sua opera, in particolare quando ha scritto il "Capitale", viveva in una situazione in cui a parte qualche momento in cui ha creduto potesse scoppiare la rivoluzione in Germania, egli aveva capito che per molto tempo la rivoluzione non sarebbe scoppiata. Questo non gli ha impedito non solo di avere un progetto rivoluzionario, ma anche di farne in qualche modo il centro della sua attività.

Perché, quali sono le basi, i fondamenti di una scelta rivoluzionaria di questo tipo? Questa domanda ci rinvia a quella anteriore: perché, secondo la prospettiva marxista si verifica una rivoluzione? E' uno dei problemi in cui abbiamo chiaramente in Marx due linee di risposta.

Fondamenti, motivi e soggetti della rivoluzione

C'è una prima linea di risposta di tipo oggettivistico; ci sono dei testi molto chiari in cui Marx parla dello sviluppo delle forze produttive le quali ad un certo punto entrano in contraddizione con lo stato dei rapporti di produzione, per cui il sistema dove si trovano non riesce più a funzionare e diventa oggettivamente possibile e necessaria una trasformazione rivoluzionaria. Si tratta di un processo che si svolge in modo necessario, quasi vi fosse una teleologia immanente (questo Marx non lo dice, però è in qualche modo sottinteso) nello sviluppo della realtà storica ed economica, che si manifesta con la cosiddetta teoria del crollo, secondo cui il capitalismo ad un certo punto necessariamente crollerà, e nella convinzione che la avvento del socialismo è ineluttabile.

Questa dimensione del pensiero di Marx sarà poi ripresa dalle sistematizzazioni che ne farà lo stalinismo e che diventerà una delle formulazioni ufficiali del sistema. Ed è in quest'ordine di idee che Althusser riesce facilmente a lanciare la sua formula: non è l'uomo che fa la storia, ma sono le strutture; non è l'uomo che fa la rivoluzione ma è la rivoluzione che ad un certo punto si fa.

Questo è Marx ma non è tutto Marx, perché c'è tutto l'altro il quale ci dice che l'emancipazione del proletariato non può essere che opera del proletario; c'è il Marx che elabora una teoria della rivoluzione intesa come teoria dell'iniziativa storica delle masse, e dunque suppone l'efficacia dell'azione delle masse.

Questa dimensione soggettiva presente in Marx è stata sviluppata molto da Gramsci. Egli è stato molto duro nel denunciare la lettura oggettivistica, e non a caso Althusser nella sua critica dell'interpretazione umanistica di Marx se la prende in particolare con Gramsci, pur rispettandolo come uno dei pochi pensatori originali che il marxismo abbia prodotto.

Se al rispetto si unisce la critica è perchè Althusser vede in lui il tentativo di fare della rivoluzione della storia il prodotto di una azione collettiva degli uomini, e quindi della creazione di una volontà collettiva, e della penetrazione nella coscienza delle masse di una nuova visione del mondo.

Se questa è la rivoluzione occorre chiedersi poi perchè determinati soggetti si impegnano individualmente e collettivamente nella lotta rivoluzionaria. E anche a questa domanda troviamo in Marx due linee di risposta.

C'è una prima risposta di tipo oggettivista, secondo cui il proletariato (la classe dei lavoratori salariati) ad un certo punto entra in contraddizione oggettiva, a livello dei suoi interessi economici, con la borghesia. Quindi, dice Marx, il sistema capitalista genera necessariamente la classe destinata a seppellirlo. Ciò vuol dire che l'impegno rivoluzionario si fonda sulla presa di coscienza, attraverso la scienza, delle condizioni e delle contraddizioni oggettive. Ci si impegna perchè ad un dato momento si capisce in che direzione va la storia, perchè la "classe" vede i suoi interessi oggettivi, e non tanto per una decisione autonoma degli uni e degli altri. Su questa base c'è, tra l'altro, da parte di Marx una denuncia abbastanza violenta delle prime forme di moralismo dei socialisti utopici della sua epoca.

Però nel discorso di Marx (che non è un proletario ma un intellettuale della borghesia il quale dedica la sua vita a quest'azione) appare soprattutto implicito un afflato etico che ispira le ragioni per cui egli e altri intellettuali borghesi si impegnano nella battaglia rivoluzionaria. Perciò il rifiuto dell'utopia e dell'etica è solo parziale: non si può capire il discorso di Marx, la sua prassi, senza mantenere una dimensione etica che giustifichi il suo impegno.

C'è un testo, l'"Ideologia tedesca", in cui appaiono abbastanza efficacemente i due poli, quasi messi assieme. Ne dice Marx in quel testo - siamo arrivati al punto in cui "gli individui sono obbligati ad appropriarsi la totalità delle forze produttive esistenti non solo per poter manifestare la loro personalità - noi diremmo oggi: per realizzarsi, per essere liberi - ma anche semplicemente per poter dare un fondamento sicuro alla loro esistenza".

"Soltanto i proletari del tempo presente, totalmente esclusi da qualsiasi affermazione della loro personalità, sono in grado di realizzare l'affermazione completa e illuminata di sé, che consiste nella appropriazione di una totalità di forze produttive e nello sviluppo corrispondente di una totalità di facoltà".

Dunque la rottura con il sistema capitalista è necessaria per due ragioni: per la realizzazione di sé, l'affermazione della libertà, e per assicurare a tutti gli uomini il minimo vitale.

Possiamo dire che uno dei drammi del socialismo è che questi due ordini di bisogni che Marx in qualche modo intendeva congiungere, ossia il bisogno di libertà e quello di risposta ai bisogni materiali fondamentali dell'uomo, di fatto si sono devaricati e la soddisfazione di questi bisogni materiali è stata pagata spesso (quasi sempre) con il sacrificio del primo, dando di conseguenza credibilità a slogan come quello che è stato al centro dell'ultima campagna elettorale in Germania: socialismo o libertà.

Per cui oggi diventa estremamente difficile riaccreditare l'immagine del socialismo come progetto di libertà, mentre in definitiva ritengo che sia questa l'unica motivazione determinante per impegnarsi in un progetto di costruzione della società socialista: perchè da un lato l'urgenza del socialismo viene resa più evidente dalla necessità di rispondere a bisogni primari (sconfiggere la fame, la mortalità infantile, la disoccupazione, ecc.); dall'altro la pienezza di contenuto del socialismo viene enunciata con molta chiarezza dalla necessità di creare le condizioni della libertà (quest'ultima motivazione coinvolge anche quegli strati della popolazione che non hanno il problema della sussistenza; direi anzi che ho molti dubbi sul fatto che chi ha direttamente il problema della sussistenza sia motivato ad impegnarsi in un processo di così lunga lena come quello della costruzione del socialismo.

La crisi delle "ragioni oggettive" e la forza delle "ragioni soggettive."

Se il doppio polo, nel discorso e nella prassi marxista, esiste comunque nella fondazione sia del processo rivoluzionario nel suo insieme, sia dello specifico e personale impegno, direi che oggi è soprattutto il polo oggettivo della scelta, la visione deterministica, la certezza del crollo del capitalismo, ad essere in crisi.

Ci siamo sbagliati già molte volte nell'enunciare la fine del capitalismo e oggi siamo molto più prudenti nel farlo, così come siamo molto più prudenti nell'affermare la certezza del trionfo del socialismo. Le ragioni stesse di un impegno rivoluzionario sono in crisi, si rivelano inadeguate, sia perchè si vede che l'urgenza dei bisogni primari non spinge necessariamente in senso rivoluzionario sia perchè constatiamo come le motivazioni economiche come tali non soltanto uniscono ma spesso dividono la classe.

Proprio mentre queste ragioni di tipo oggettivo sono entrate fortemente in crisi, l'ultimo decennio di lotta ha accresciuto e diffuso il bisogno di libertà, di realizzazione, e quindi in questo senso di socialismo. E proprio come dicevo prima, mi sembra che la crisi di militanza esca anche dal fatto che i livelli di coscienza e di attese soggettive sono molto più alti di quelli delle possibilità oggettive che si presentano.

A questo punto si pone il problema dell'abbandono della scelta rivoluzionaria perchè si rivela infondata, oppure di una sua rifondazione che parta dalla valorizzazione della componente soggettiva, che rimane comunque essenziale.

Che cos'è, cosa significa la prassi rivoluzionaria? La prassi non diventa rivoluzionaria per la materialità di questa o quella azione particolare ma per una certa intenzionalità profonda che attraversa le singole azioni.

Perchè Marx è stato rivoluzionario? Perchè Gramsci è stato rivoluzionario? Non perchè abbiano fatto questo o quest'altro gesto particolare, ma per una certa intenzionalità che ha attraversato tutta la loro azione, che ha polarizzato la loro vita, che non è consistita direttamente nel fare la rivoluzione ma nel prepararla. E allora, se si insiste su questa intenzionalità che attraversa un'azione, che attraversa una vita e fa di una prassi una prassi rivoluzionaria, vien da chiedersi se la scelta diventa puramente soggettiva, diventa un fatto moralistico. No, certamente non è sufficiente un'intenzionalità di tipo soggettivo: si tratta di vedere a che cosa corrisponde oggettivamente che cosa è necessario per fondare oggettivamente, la scelta soggettiva.

Su questo punto dobbiamo fare una serie di approfondimenti. Anzitutto non si tratta di una scelta moralistica perchè si confronta costantemente con le strutture, con le analisi, per cui non è solo una scelta di libertà, ma una scelta di libertà che si confronta con l'analisi del sistema capitalista ai suoi diversi livelli e scopre l'incompatibilità delle sue strutture con l'esigenza di libertà. Quindi è una esigenza etica che però diventa subito esigenza politica, economica, culturale. Tuttavia - problema ulteriore - su quali possibilità storiche si fonda (perchè la scelta moralistica è tale anche per il fatto che propone un ideale ma non lo commisura sulle possibilità storiche)?

Abbiamo abbandonato l'idea che una scelta rivoluzionaria debba commisurarsi su necessità storiche, che - come forse un certo marxismo ha ritenuto - essa nasca dal fatto che si prende coscienza che la storia va in una direzione, inserendosi così nel senso della storia. Il catastrofismo nei confronti del sistema capitalista l'abbiamo abbandonato, la certezza della vittoria poichè la classe operaia era la portatrice del nuovo progetto storico l'abbiamo abbandonata. Non si tratta più di fondarsi su delle necessità ma su delle possibilità storiche. Quali possibilità? Non necessariamente delle possibilità presenti, ma delle possibilità da costruire. Non si tratta, cioè, di una situazione di intendere in termini puramente oggettivi, quasi che ad un certo punto la realtà parlasse e dicesse che la rivoluzione è diventata possibile, ma di un rapporto tra le possibilità oggettive e la capacità soggettiva di coglierle, valorizzarle e orientarle. A questo punto significa mantenere ferma una delle conquiste, delle intuizioni fondamentali di Marx, ossia l'analisi del capitalismo come una formazione storica, che non ha nulla a che vedere con la natura delle cose, che non è una necessità storica; e implica la individuazione e la valorizzazione delle forze che ci sono, che sono antagoniste anche

se non è evidente che siano necessariamente destinate a distruggere il sistema capitalista.

Un'ipotesi feconda

Su questa base la scelta rivoluzionaria non acquista il carattere della semplice presa di coscienza di un processo che necessariamente si sta sviluppando o di una profezia scientifica di quello che si deve verificare, ma diventa - secondo me - un'ipotesi storica feconda, la più feconda storicamente.

In che senso feconda? Io direi feconda politicamente, culturalmente, teologicamente, e feconda anche sul piano personale.

Anzitutto feconda politicamente, nel senso che fin d'ora offre all'attività politica un progetto mobilitante; che favorisce la presa di coscienza delle contraddizioni del sistema, dell'antagonismo tra i bisogni delle masse e il sistema capitalista; che influisce fin d'ora sulle scelte, le alleanze, le tattiche che si vengono determinando; che permette di cogliere delle potenzialità di divenire di trasformazione che in caso contrario rimarrebbero disattese.

Una politica che parte già con la visione ultima di rimanere all'interno di questo sistema lascia cadere tutta una scena di emergenze, di possibilità, di aspirazioni di energie che invece sarebbero portatrici di alternativa.

L'ipotesi che suggerisco non solo impone di coglierle (cosa che sta capitando rispetto al movimento femminista, ai movimenti giovanili, ai militari, alla polizia che sta costituendo un suo sindacato) ma obbliga anche a destare delle possibilità, ossia impone di fare tutto un lavoro che non si accontenti di consultare le attese, i bisogni superficiali delle masse, ma tenda a creare le condizioni per cui emergano possibilità profonde, aspirazioni, situazioni di ricerca, analisi ed autoanalisi.

Un'ipotesi diversa, che forse è quella dominante, credo che porti ad un forte spreco di energie e possibilità, rinnova anzi attese, energie, possibilità che storicamente sono feconde.

E qui si pone il problema, posto che l'ipotesi formulata non venga fatta propria e utilizzata politicamente dalle organizzazioni di classe, del senso di essere socialisti senza partito. Ha senso fare della propria scelta una scelta puramente individuale? Io continuo a riflettere sulle scelte di Marx e di Gramsci, che certo non erano degli individualisti e però hanno condotto le loro scelte in una fase in cui esse non potevano appoggiarsi su dei partiti, certamente non su partiti di massa. E credo che tra gli obiettivi dell'azione diffusa anche al di fuori delle organizzazioni ci sia quello di determinare una pressione di massa che rifonda l'ipotesi in questione, sia pure a lungo termine, anche ai partiti della sinistra.

Forse questa è la difficoltà più grave. L'ostacolo alla possibilità di credere nell'alternativa risiede a volte proprio nell'irrigidimento delle organizzazioni, nel loro rifiuto di prenderla seriamente in considerazione.

Però c'è anche l'ingresso di soggetti politici "altri" dai partiti che hanno la stessa capacità di iniziativa e di sollecitazione dei partiti. Parlavo prima dei giovani, delle donne; credo si possa parlare anche di determinati settori di intellettuali, insegnanti, educatori, in grado di svolgere un'azione di sollecitazione, di preparazione, che non deve necessariamente contare sulla struttura di partito.

Dunque, un'ipotesi feconda politicamente anche culturalmente. E credo che essa permetterebbe pure di ridare un senso alle ipotesi teologiche elaborate in questi anni dalla sinistra cristiana, in una prospettiva che adesso sembra caduta, ma non lo è se noi rinunciamo a considerarla come l'imminenza della rivoluzione preparata dalla riflessione.

Qualcuno potrà dire che si tratta di un'ipotesi la quale ci chiede di vivere per un futuro che non si vedrà mai, e quindi di sacrificare in qualche modo - come spesso si è detto - una generazione per un'avvenire che essa non avrà. Io non lo credo, perchè il fatto di vivere in questa prospettiva mi pare dia già alla vita presente una densità, una ricchezza e anche una libertà molto più grande di quella di chi accetta la sua situazione, questo stato di cose, come definitivi. E del resto io a volte ho l'impressione che la scelta rivoluzionaria di cui tanto parliamo non sia proprio una scelta; che per un certo numero di persone, una volta presa coscienza della situazione non tanto nei suoi aspetti puramente oggettivi ma collegando ad essi la propria sensibilità, essa appaia come l'unica che si può veramente vivere, e quindi come una necessità di sopravvivenza.

Marx parlava della scoperta che per sopravvivere economicamente sono necessarie certe lotte, certe prospettive. A me pare di sperimentare che non mi sarebbe possibile vivere se non avessi questo tipo di prospettiva, se dovessi considerarla totalmente vuota di senso, anche se mi rendo conto che non è una cosa generalizzabile, nè legata a condizioni o collocazioni oggettive puramente di classe.

Concluderei dicendo, allora, che c'è un'alternativa che si tenta di imporre nel dibattito sulla crisi del marxismo, e che si tratta di rifiutare. Ed è: o una visione della storia attraversata da una razionalità precostituita, e quindi una scelta rivoluzionaria vissuta nella certezza della riuscita storica (che è un po' quella che abbiamo vissuto in questi anni); oppure l'accettazione dell'ordine esistente. Quasi che l'alternativa fosse soltanto questa, quasi si dovesse scegliere tra due fatalismi.

Io, penso che, se resta intesa così, la scelta rivoluzionaria è in una crisi senza uscita, e quindi anche il marxismo nella misura in cui può avere avallato simile prospettiva. Però penso che esista, appunto, un'altra possibilità: quella che non si muove più in un mondo di necessità e di certezze, ma in un mondo di possibilità, di probabilità, di rischio. Dire che la realtà non ha un senso precostituito non significa già cadere nell'errore opposto, di pensare che essa sia destinata a rimanere assurda e che il senso non possa essere costruito. Dire che non esiste per l'umanità un futuro predeterminato di libertà non significa già che questo futuro non sia possibile e che non valga la pena di battersi per costruirlo. Ma, a questo punto, credo che già siamo entrati in quella zona in cui ognuno si ritrova solo di fronte alle sue scelte.

4) L'ANALISI ECONOMICA

Soggetto e oggetto, poli della contraddizione

In Marx c'è da un lato l'analisi dell'alienazione economica, ossia del rapporto che l'uomo stabilisce con il prodotto del suo lavoro, di questo rapporto di estraniamento, autonomia, e quindi di ostilità, applicata alla merce, al denaro, al capitale. E' l'analisi del feticismo, di un'esaltazione e autonomizzazione immaginaria che cristallizza i rapporti di sfruttamento. Rispetto a ciò il progetto centrale di Marx è quello della riappropriazione del frutto del lavoro, e quindi il superamento della divisione sociale del lavoro come condizione essenziale per lo sviluppo della soggettività.

D'altro lato questo superamento suppone per Marx uno sviluppo delle forze produttive, suppone delle condizioni oggettive, implica il passaggio attraverso la fase capitalistica. Anzi, lo sviluppo produce oggettivamente il superamento quando entra in contraddizione con i rapporti di produzione esistenti. In questa visione delle cose c'è in presupposto comune al marxismo e al liberalismo: che lo sviluppo delle forze produttive non solo è illimitato ma è intrinsecamente progressista.

Secondo il liberalismo, nella dinamica interna delle forze produttive vi è un progresso che permette al sistema capitalista di superare tutte le sue contraddizioni; secondo la concezione marxista invece, tale progresso impone ad un certo punto la rottura con la logica capitalistica ed il salto ad un altro livello di rapporti di produzione. In ogni caso l'idea comune è che lo sviluppo tecnologico ha una sua teleologia progressiva immanente.

Quest'ultima componente oggettiva del pensiero di Marx dà luogo, quando si autonomizza, al determinismo economico, al catastrofismo nell'analisi del sistema capitalista, ovvero alla previsione secondo cui necessariamente il sistema capitalista arriva al crollo, e determina anche la visione del socialismo come di una prospettiva che necessariamente si verificherà. Il che porta con sé poi anche un'accettazione che mi sembra molto importante delle leggi interne dello sviluppo tecnologico, quasi fossero una natura diveniente.

Certo Marx critica la necessità statica, la concezione statica della natura, ma mi domando se non ci sia in lui una specie di storicizzazione della natura, cioè la teorizzazione di una natura diveniente come necessità che attraversa lo sviluppo tecnologico, necessità che si verifica nel sistema capitalista e in quello socialista e che bisogna acettare.

La conseguenza più grave di questa premessa (che Marx non ha trattato direttamente, però poi l'ha trattata Lenin) è il riconoscimento della validità dell'organizzazione tayloristica del lavoro, ossia di quella organizzazione nella quale la massima efficienza produttiva si raggiunge scompo-

nendo il lavoro in tutta una serie di parcelle ripetitive, esecutive, meccaniche, studiate scientificamente in modo da ridurre il lavoro di ogni persona, di ogni operaio, ad un movimento minimo che tuttavia deve essere indefinitamente riprodotto.

L'organizzazione tayloristica del lavoro è stata presentata come un'esigenza scientifica della produzione, e alla base della sua introduzione anche in URSS e negli altri paesi socialisti sta proprio la sua accettazione come esigenza effettivamente oggettiva. Perciò ci troviamo di fronte, da un certo punto di vista, al fatto paradossale che in Unione Sovietica e negli altri stati socialisti si lavora come modo di lavorare, esattamente come nei paesi capitalisti. E questo non è solo un fatto: questo è stato teorizzato molto esplicitamente da Lenin. C'è tutta una serie di sue dichiarazioni che, nella sostanza, dicono: dobbiamo partire nella costruzione del socialismo appropriandoci della tecnologia capitalista, andando a scuola dai suoi specialisti. Dunque, molto esplicitamente Lenin proclama proprio la necessità, per il socialismo che inizia, di prendere come punto di partenza i livelli di tecnologia realizzati dal sistema capitalista.

Con ciò si teorizza la subalternità tecnologica al capitalismo e si pongono le premesse perchè la dimensione innovativa sia sacrificata alla dimensione conservatrice, perchè l'organizzazione tayloristica del lavoro non è neutrale ma solidale con una società di classe, implica necessariamente, strutturalmente una divisione sociale del lavoro ed una concezione autoritaria, anzi militarista della produzione. Questo Lenin non se lo nasconde. Fa tutta una serie di dichiarazioni in cui dice che nella società socialista la produzione deve procedere come una caserma: ci deve essere una disciplina inflessibile, ci deve essere un dirigente di ferro ecc....

Tutte queste implicazioni di un'organizzazione gerarchica della produzione Lenin le ha pienamente accettate.

Quindi non vi è solo una deviazione di fatto, ma l'espressa teorizzazione della sua necessità. Così l'economia degli stati socialisti si costruisce ad immagine e somiglianza di quella degli stati capitalisti, s'imposta sullo sforzo di rincorrerla ed eventualmente superarla, e in tal modo si introduce nella società socialista una delle radici oggettive dell'autoritarismo e della divisione di classe.

Certo, vanno fatte tutte le analisi di tipo politico, però non bisogna dimenticare che c'è anche questa radice oggettiva dell'autoritarismo. La divisione sociale del lavoro, l'organizzazione tayloristica del lavoro portano in sé una struttura autoritaria della produzione e quindi pongono nel cuore della società la struttura autoritaria. Anche se al limite avessimo avuto, cosa che non è accaduta, sviluppi innovativi in senso democratico a livello politico e culturale, la radice del problema è stata introdotta comunque con questa accettazione in qualche modo cosciente del taylorismo.

Credo che in questa stessa logica si muovano un po' i partiti comunisti degli stati capitalisti, nella misura in cui accettano come esigenza oggettiva non solo la organizzazione capitalistica del lavoro ma anche il criterio della produttività, perchè questo porta con sé la necessità di prescindere dall'antagonismo di classe e di rincorrere i

tecnici del capitalismo sul terreno che è il loro, dell'efficienza produttiva, terreno sul quale queste organizzazioni sono perdenti.

Su questo terreno il marxismo cessa di apparire e di essere un'alternativa al capitalismo e provoca piuttosto un'accentuazione delle sue strutture autoritarie e delle sue predisfunzioni. Di qui anche la difficoltà che ha oggi il campo marxista di proporre sulla crisi economica un discorso alternativo. I discorsi che noi sentiamo fare, per esempio in Italia, sulla crisi economica si rassomigliano moltissimo se non presentano una strada nuova da parte delle forze di sinistra. Credo che una delle radici di tale situazione sia appunto l'acettazione, in definitiva, dell'oggettività dello sviluppo delle forze produttive.

Con questo si crea nei confronti del marxismo, almeno di questo marxismo, una forte distanza dalla sensibilità dei settori operai più coscienti, ed in particolare dei più giovani. Nella stessa ricerca che ho condotto a Torino con settori operai è apparso molto chiaro che l'atteggiamento comune di questi lavoratori, ed in particolare dei più giovani, è di rifiuto della scienza e della tecnica perchè ai loro occhi, in questa fabbrica e in questa società, esse sono contro gli operai. Tale rifiuto non è da intendersi in senso luddistico, di volerla finire con la tecnologia, ma come coscienza che, così come è orientata, questa scienza è contro gli operai.

Indicazioni per la ricerca

Se questa è la contraddizione, uno dei luoghi profondi della crisi, possiamo domandarci quali compiti si aprono alla ricerca su questo terreno. A mio parere si tratta di sviluppare alcune potenzialità che sono implicate anzitutto nelle lotte contro l'organizzazione capitalistica del lavoro, lotte che hanno segnato fortemente questi anni ed hanno rappresentato anche a livello di massa la scoperta da parte dei militanti della non-neutralità della scienza e della tecnica.

Queste lotte hanno in qualche modo rimesso in discussione il presupposto leninista, però soprattutto da parte dei lavoratori più giovani è molto viva anche la coscienza della loro inadeguatezza, perchè si cambiano un poco alcuni aspetti e sviluppi dell'organizzazione del lavoro e tuttavia non la si rimette fundamentalmente in questione, non si è in grado di inventarne un'altra. Comunque qui ci sono delle potenzialità a livello di coscienza, di esperienza, che vanno nel senso di una ricerca di alternativa anche tecnologica.

Così anche potenzialità implicate nel rifiuto del lavoro, specialmente da parte dei giovani; così anche la centralità che ha acquistato la richiesta di tempo libero, che non può essere liquidata dicendo (come a volte si fa) che i giovani non hanno voglia di lavorare, sono fannulloni, perchè invece implica tutta una riscoperta della soggettività, un rifiuto della catena e una coscienza molto viva che l'attuale organizzazione del lavoro è segnata strutturalmente dal suo carattere di classe.

Le premesse per questa linea di ricerca sono implicite anche nell'analisi marxiana dell'alienazione economica, ovvero nell'analisi che Marx fa

dell'organizzazione capitalistica del lavoro non soltanto come forma di eteroalienazione ma anche di autoalienazione (cioè non soltanto di divisione dell'uomo dal frutto del suo lavoro ma anche di divisione, espropriazione dell'uomo da se stesso, del suo tempo di vita e dai suoi spazi di libertà).

Questa tematica è presente soprattutto nel giovane Marx (ma non solo nel giovane Marx), e offre delle linee di sviluppo che andrebbero pensate e messe chiaramente in contraddizione con l'altra linea, la quale risulta invece necessariamente subalterna. Ciò significa porre all'ordine del giorno il problema di una diversa organizzazione del lavoro e il problema del superamento della divisione sociale del lavoro, di una alternativa a questo livello all'economia capitalistica.

5) L'ANALISI POLITICA

Soggetto e oggetto, poli della contraddizione

Anche al livello politico troviamo la dialettica soggetto-oggetto in termini di conflitto. Da una parte vi è in Marx una chiara affermazione del primato della soggettività perchè "l'emancipazione del proletario non potrà essere che opera del proletariato stesso"; perchè il modello ispiratore è quello della Comune di Parigi, l'autogoverno dei produttori; perchè nell'analisi della situazione politica viene sviluppato moltissimo il tema dell'alienazione politica, cioè del feticismo dello Stato.

Rispetto a quest'ultimo tema, Marx ha visto molto bene che le istituzioni prodotte dall'uomo a costituire lo Stato acquistano una loro autonomia e che questa autonomia si ritorce contro colui che l'ha prodotta. Di conseguenza egli ha lanciato il tema dell'estinzione, in prospettiva, dello Stato, la quale è una delle ragioni per cui - come oggi si dice spesso - non c'è in Marx una teoria dello Stato. Marx pensava proprio che la linea di tendenza sarebbe andata nel senso dell'estinzione dello Stato, e vedo che il fatto che egli non abbia sviluppato questi progetti sia dovuto ad un certo suo economicismo, alla sua convinzione che risolvendo il problema a livello economico, riappropriandosi dei mezzi di produzione, la sovrastruttura statale si sarebbe avviata rapidamente verso la sua estinzione.

Sulla linea del primato, dell'iniziativa della soggettività sul terreno politico si inserisce tutta la tradizione consiliare, a cominciare dal Lenin del discorso sui soviet. Quello stesso Lenin che è stato - contraddittoriamente - il grande teorico del partito autoritario, rigido, fa delle affermazioni per cui la rivoluzione russa sarebbe riuscita o no in funzione della riuscita o meno dei soviet.

In questo stesso ordine di idee si situano tutti i tentativi in Germania e in Italia, in particolare con Gramsci, e le ricerche di forme di autogestione all'interno dell'area marxista, in particolare in Jugoslavia e nella pubblicistica francese.

D'altra parte, c'è un secondo tipo di esigenza presente nel marxismo, che viene sviluppata soprattutto da Lenin: che le masse diventino soggetto della loro emancipazione organizzandosi in partito.

Interviene qui la centralità del ruolo del partito, il fattore del partitocentrismo, il quale fa sì che in ultima istanza sia esso partito ad assumere il ruolo determinante nello sviluppo del movimento reale di ispirazione marxista.

Questo ci impone di riflettere sia sulla teoria del partito, così come è stata sviluppata da Lenin in particolare, sia sulla logica interna al partito, tema su cui invece la riflessione marxista si è sviluppata poco. Vi è tutta una teorizzazione su cosa il partito deve essere; c'è un peso oggettivo del partito che di fatto diventa determinante e che la tradizione marxista non ha analizzato, mentre invece può essere analizzato molto fecondamente valendosi anche di alcune categorie weberiane, poi riprese soprattutto dal sociologo tedesco Michels ancora all'inizio di questo secolo.

Vediamo alcuni elementi della teoria del partito, che rappresenta l'altro polo, quello oggettivo. Anzitutto la concezione Leniniana del partito come avanguardia esterna del proletariato, nel senso che per Lenin la coscienza di classe nasce dalla teoria scientifica, dal socialismo scientifico, e che il processo rivoluzionario nasce dall'incontro tra la classe e la teoria scientifica elaborata da intellettuali della borghesia sviluppata dal partito.

Di conseguenza non è dall'interno delle lotte, della coscienza di massa, che si sviluppa la coscienza rivoluzionaria, ma in qualche modo essa viene introdotta dall'esterno. La funzione degli intellettuali e del partito, che dall'esterno introducono la prospettiva rivoluzionaria, segna così e in certo modo ribalta la prospettiva delle masse come soggetto fondamentale del processo rivoluzionario.

Un'ulteriore conseguenza è che, se è il partito a vedere in quale direzione deve essere condotta la rivoluzione, la disciplina al suo interno viene concepita come disciplina militare.

Con queste premesse teoriche si creano le condizioni del partitocentrismo, di una concezione dirigistica. Oltre queste posizioni teoriche, però, a determinare l'autonomia del partito interviene molto la logica interna dell'organizzazione.

Esiste in generale in ogni organizzazione, e questo si verifica in particolare nei partiti rivoluzionari, una tendenza all'autonomia, all'affermazione di una dinamica propria, la quale ad un certo punto si distacca da quelle che sono state le ragioni ideali della sua costituzione.

A questo riguardo credo possa essere utile ricordare alcuni elementi dell'analisi che Michels, appunto, ha applicato in termini abbastanza discutibili ma anche molto suggestivi al partito socialdemocratico, riprendendo categorie weberiane. In sostanza Michels dice questo: c'è inevitabilmente in ogni burocrazia - si tratta di partito, si tratti di altre strutture - una tendenza all'autonomizzazione del gruppo dirigente (tradotto nel discorso che ci interessa: la nascita del movi-

mento operaio rende necessaria una categoria di dirigenti professionali, specialisti della politica, i quali costituiscono l'apparato).

Questo gruppo ufficialmente rappresenta la volontà e gli interessi della base, però di fatto in ragione del suo livello di competenza diventa autonomo nei confronti dei suoi rappresentanti, per cui le votazioni che si fanno nelle grandi assemblee sono abitualmente ratifiche della decisione presa dal gruppo dirigente.

Questo fatto introduce inevitabilmente nelle organizzazioni di massa, tantopiù sono di massa, una struttura autoritaria, ovvero una divisione sociale del lavoro, e impone in definitiva che il gruppo dirigente si accresca, si sviluppi di fatto per cooptazione.

Inoltre, continua il Michels, a queste ragioni legate alla specializzazione del dirigente si aggiungono altri fattori che favoriscono l'autonomizzazione: il gusto del potere, che inevitabilmente prende l'apparato; il gusto di una situazione relativamente privilegiata, che per molti rappresenta anche una promozione sociale; l'attenuazione che avviene della sensibilità di origine (quest'ultima osservazione viene ripetuta spesso dai lavoratori, i quali notano che la sensibilità di un lavoratore che ha in fabbrica, che era un dirigente interno, si modifica quando comincia a svolgere un'attività separata, quando diventa quadro a tempo pieno.

Il distacco che avviene, in parte è perchè acquisisce una competenza e una visione delle cose molto più ampia, ma in parte è perchè perde l'esperienza diretta di quelli che sono i problemi interni alla classe).

Il Michels sottolinea anche l'abitudine al rapporto con i dirigenti della controparte, come funzionari dello Stato e funzionari del capitale, per cui si crea una certa osmosi tra le due élites dirigenti: osmosi nel linguaggio, nel vestiario, nelle abitudini di vita.

E' importante poi rilevare come l'autonomizzazione porta con sé tutta una trasformazione ideologica. Il punto di vista fondamentale da cui tendono a muoversi i dirigenti diventa quello dell'organizzazione, tende cioè a formarsi un'ideologia di organizzazione i cui interessi sono ufficialmente quelli dei gruppi rappresentati, però di fatto essi tendono ad autonomizzarsi rispetto alla base di cui sono l'espressione, fino al punto da entrare in contraddizione con questi stessi interessi.

Questa trasformazione ideologica porta anche a sottovalutare le possibilità, le capacità della base, a creare una certa sfiducia nei suoi confronti, e quindi attutisce o elimina l'esigenza di fare emergere la sua autonomia. E porta con sé anche un adattamento alle attese medie del cittadino, alla sua coscienza superficiale, dà importanza ai momenti elettoralistici e non porta a far emergere le potenzialità.

Ecco, qui non si tratta di accettare puramente, semplicemente, questo tipo di analisi. Però lo cito perchè mi sembra richiami l'attenzione su tutta una dimensione del discorso che dobbiamo fare oggi sul marxismo, che non riguarda soltanto la teoria marxista delle organizzazioni ma anche un'analisi istituzionale, ossia del peso che oggettivamente viene ed è venuta ad avere storicamente la costituzione dei partiti.

La struttura del partito rivoluzionario ha avuto di fatto sviluppi ab bastanza contrastanti. Nei partiti che sono arrivati al potere abbiamo avuto uno sviluppo partito-centrico, in cui dall'assolutizzarsi del partito si è passati all'assolutizzarsi dello Stato. Un'altra linea di sviluppo è quella dell'opposizione rigida, settaria - penso al partito di Marchais, di Cuñhal, anche al PCI sotto il fascismo - all'interno di una società in cui il criterio fondamentale sul modo di pensare, va lutare, agire è costituito dagli interessi del partito. Una terza li-
nea, sempre all'interno di una prospettiva partitocentrica, diventa l'opposizione in vista della partecipazione al governo: un'opposizione necessariamente subalterna, che porta a teorizzare il ruolo supplet-
tivo della classe operaia nei confronti della borghesia e quindi di assol-
vere all'interno della società capitalista una serie di compiti che la borghesia non è stata o non è più in grado di assolvere (come la difesa dello stesso Stato borghese).

Di conseguenza si passa dalla autonomia e centralità del partito alla contraddizione nei confronti dell'iniziativa di base (per esempio alla contraddizione tra partito e soviet, tra partito e consigli di fabbrica) e in definitiva alla contraddizione tra classe e organizzazione di classe.

Questa può essere, e credo sia stata storicamente, una delle strade per cui una struttura destinata ad essere l'organo di espressione della sog-
gettività di classe diventa in realtà un contributo a soffocare e re-
primere questa soggettività; una delle strade per cui una struttura destinata ad elaborare un progetto politico alternativo viene ad avalla-
re di fatto un progetto subalterno.

Perciò il relativo fallimento del marxismo sul terreno politico ha radici, a mio parere, anche nella teoria, nel suo volto oggettivistico e subalterno; ma ha radici anche in quella dinamica oggettiva delle isti-
tuzioni che all'interno del marxismo non è stata analizzata e critica-
ta sufficientemente.

Indicazioni per la ricerca

Ancora una volta, allora, simile prospettiva dischiude una serie di compiti alla ricerca politica. Anzitutto ci impone di porre al centro della riflessione il problema del partito, delle organizzazioni di clas-
se e ci chiede di capire come la crisi del marxismo sia in buona parte crisi del leninismo.

Poi, ci impone di ricercare nuovi strumenti di analisi - che il marxi-
simo direttamente non fornisce - per analizzare la dinamica interna del partito. Al di là della critica generica, che tutti facciamo rapidamen-
te, mi pare che si tratti di passare ad un'analisi scientifica della
dinamica delle organizzazioni e dei partiti, dell'incidenza dei par-
titi sulle ideologie e sul modo di pensare dei loro membri (in parti-
colare dei dirigenti), di quanta parte abbia l'appartenenza al partito
nello sviluppo della elaborazione teorica.

Per quanto riguarda il partito sovietico, la cosa è chiarissima: che lì il marxismo sia stato capovolto nella presentazione staliniana e sia diventato, da teoria della rivoluzione, una teoria della conserva-

zione è chiaramente l'effetto di una strumentalizzazione della teoria da parte del partito che è arrivato al potere. Forse, però questo fenomeno non è proprio soltanto di quel partito ma è molto più generale.

Appare necessario, quindi, analizzare quella che chiamerei la contraddizione tendenziale tra logica dell'organizzazione e logica della rivoluzione. Dico contraddizione tendenziale nel senso che questa tendenza è costantemente presente nell'organizzazione, qualunque sia la sua ispirazione originaria, ma non nel senso che si tratti di una china fatale. Anzi, qui io mi dissocierei senz'altro dal Michels, il quale considera l'incinarsi dell'organizzazione verso la conservazione come qualcosa di ineluttabile. Altrimenti, ci troveremmo a dover dire che la rivoluzione è strutturalmente impossibile, perchè la rivoluzione senza organizzazione non si fa, ma neppure con l'organizzazione. Io ritengo che la rivoluzione non si possa fare senza l'organizzazione. Che però ci sia nella dinamica stessa dell'organizzazione un peso oggettivamente contro rivoluzionario, il quale non può essere scongiurato senza una continua vigilanza, una continua analisi, la costruzione di meccanismi che permettono di sterilizzare le forze di freno e liberare invece le forze di rivoluzione, mi sembra altrettanto vero. Perciò non si tratta di credere nel rifiuto anarchico di ogni organizzazione, ma nello stesso tempo di riconoscere che il problema posto dall'anarchismo si rivela - alla luce dell'esperienza di questi anni - un vero problema (del resto la tradizione anarchica, nonostante tutte le polemiche che l'hanno opposta al marxismo e a Marx, è presente all'interno del marxismo e in molti aspetti del pensiero marxiano).

Dunque occorre ancora uno sviluppo della critica della politica e dello Stato, in questa fase della partecipazione delle organizzazioni di classe al potere, per capire come gli spazi offerti da queste istituzioni politiche possono porre la premessa all'alternativa. Non si tratta di constatare semplicemente che lo Stato è diverso perchè occupato anche dalla presenza delle organizzazioni di classe, ma di capire come gli spazi conquistati dalle organizzazioni di classe e dal movimento operaio possono costituire la premessa di alternative.

E ancora in quest'ordine di idee si situa l'esigenza di porre al centro della ricerca il problema dell'autogestione, non intesa come formula magica ma come spazio di ricerca, non come abolizione delle strutture representative ma come individuazione del modo per superare la separazione, l'autonomia di tali strutture.

L'invenzione di forme di controllo e di articolazione con la struttura di base, la rifondazione della struttura stessa valendosi anche di tutta la tradizione e l'esperienza consiliare (che è stata non soltanto frequentemente sconfitta - e occorrerebbe analizzare il perchè - ma anche rimossa) costituiscono già un'area di ricerca che può fare dell'ispirazione marxista uno spazio di ricerca alternativa e non semplicemente di appoggio alle insufficienze della borghesia.

Il problema delle forme di autogoverno non è soltanto problema politico, ma anche problema culturale: ossia suppone, questo tipo di progetto, dei soggetti che abbiamo il desiderio e la capacità di autogovernarsi, il desiderio e la capacità della libertà.

In realtà per larghi settori questo bisogno non esiste, mentre invece c'è una fortissima tendenza alla delega. E ciò ci rimanda alle radici di tipo culturale, che sono in ultima analisi radici di tipo anche antropologico.

Con questo passerei all'ultimo livello della mia analisi, ossia la dialettica soggetto-oggetto a livello culturale, che gioca sia nel definire che cos'è il marxismo, lo statuto della teoria marxista, sia nel definire qual'è il progetto culturale che è ispirato al marxismo.

6) L'ANALISI CULTURALE

Soggetto e oggetto, poli della contraddizione

Che cos'è il marxismo? Cos'è che caratterizza il materialismo storico, che ne fa una teoria, un apporto originale?

Anche in questo caso ci sono due diverse caratterizzazioni, che riflettono due preoccupazioni di fondo presenti effettivamente nel marxismo.

Una prima caratterizzazione è quella per cui il marxismo reca il suo elemento di novità sostanziale nell'articolazione della teoria con la prassi rivoluzionaria, la quale ultima diventa così parte integrante del metodo. Da questo punto di vista la rottura fondamentale realizzata dal marxismo è essenzialmente la rottura con un puramente astratto, accademico, contemplativo.

La seconda caratterizzazione è quella per cui il marxismo sviluppa il passaggio dal socialismo utopico al socialismo scientifico, è essenzialmente l'instaurazione di una nuova scienza - la scienza della storia - che rompe con qualsiasi approccio ideologico.

In realtà io penso ancora una volta che l'originalità teorica di Marx stia nella sintesi di queste due esigenze: una sintesi che è stata rotta rapidamente ed ha generato da un lato forme di settarismo, dall'altro ritorni alla subalternità (molte volte proprio in reazione alle forme di settarismo).

Il presupposto - che naturalmente si può accettare o rifiutare - è che l'oggettività dell'analisi scientifica e del discorso teorico non si possono conseguire da un punto di vista neutrale, bensì da un punto di vista partigiano, di classe. Questo grosso rovesciamento teorico è stato giustamente criticato ed emarginato dalla cultura dominante, ma proprio perchè è su questo terreno che esso finisce per rappresentare una alternativa.

Teoria della prassi significa, ancora una teoria alimentata dalla prassi del movimento; ovvero che il marxismo non può nascere in qualunque momento o a qualunque livello della lotta: suppone un certo livello di lotta che gli fornisca le ispirazioni, gli orientamenti, il materiale, la problematica. Quindi vi sono delle ragioni per cui certi problemi non sono stati effettivamente affrontati da Marx, o da Lenin: non perchè non erano abbastanza intelligenti, ma perchè i livelli di lotta con i quali con i quali loro hanno potuto confrontarsi erano ancora distanti da certe problematiche.

Se il laboratorio della teoria è costituito dalle lotte di liberazione e dalla prassi rivoluzionaria, teoria della prassi significa allora anche una teoria capace di conquistare il consenso della grande maggioranza, poichè viene a rappresentare la traduzione teorica degli interessi pratici delle masse.

E finalmente c'è uno sviluppo ultimo, che è suggerito anche se non espresso direttamente da Marx, della teoria della prassi: significa una teoria aperta ad un modo di produzione che coinvolge l'iniziativa culturale dei militanti di base. Questo tema del protagonismo culturale dei militanti è stato molto vivo nell'ultimo decennio, ed è certamente un'istanza presente nella caratterizzazione del marxismo come teoria della prassi (la prassi a cui Marx stesso si riferisce è senza molte distinzioni la prassi delle masse e la prassi dei partiti; e se i livelli delle lotte non permettono a Marx di andare molto in là nella articolazione del rapporto classe-organizzazione, masse-partito, egli ha in vista comunque un'unità tra le diverse componenti).

Voglio aggiungere ancora una cosa: la rottura teorica che il marxismo ha compiuto caratterizza in qualche modo tutta una concezione della cultura.

Questa concezione è stata molto riccamente teorizzata, a mio parere, da Bogdanov nelle sue riflessioni su scienza borghese e scienza proletaria, arte borghese e arte proletaria. Bogdanov, che è molto più sfumato nelle sue analisi di quanto poi non si sia fatto su simili questioni, riconosce l'autonomia della scienza e dell'arte. Tuttavia, a partire da, e superati questi concetti, si è arrivati a quella concezione della cultura proletaria e della lotta di classe che ha permesso a Lisenko e al lissenkismo di scomunicare in blocco la genetica di Mendel e dei suoi seguaci. Fenomeni analoghi di settarismo di questo genere, che volevano legare in un modo molto rigido la cultura alla classe, si sono verificati nella rivoluzione culturale cinese e, dobbiamo dire, anche nel nostro '68.

Ad ogni modo c'è nel pensiero marxiano un'esigenza ed una componente di scientificità, assunta in nome della serietà rivoluzionaria. Ricordo quella famosa scena in cui Marx, alla fine di una discussione di carattere strategico con alcuni rappresentanti del socialismo utopico, dà un grande pugno sul tavolo e se ne esce infuriato e dice basta con le forme misticheggianti di socialismo, che mandano i militanti allo sbaglio senza un'analisi scientifica rigorosa della situazione.

L'esigenza marxiana di scientificità non nasce da un bisogno astratto di rigore, beninteso, ma dal bisogno di dare una base di serietà alla azione rivoluzionaria. Però il suo concetto di scienza lo formula nell'epoca del positivismo, nell'epoca dell'infatuazione per l'apporto e la funzione progressiva della scienza, nella quale si tende anche a considerare abbastanza sullo stesso piano le scienze umane e le scienze naturali. E infatti vi sono molte affermazioni di Marx in cui la storia viene considerata scienza allo stesso titolo della biologia, della fisica, e con lo stesso rigore di ferro che si applica a tali scienze.

Quest'ultimo modo di concepire la scienza crea le premesse per rendere la autonoma nei confronti della prassi, come dimostrano alcune teorizzazioni di cui cito soltanto quella più recente di Althusser (in reazione a tutte le concezioni di scienza e cultura proletaria, ecc. Althusser afferma molto rigidamente l'autonomia della pratica teorica-scientifica dalla pratica sociale).

In fondo si può dire che mentre le prime generazioni di teorici marxisti sono stati nello stesso tempo teorici e dirigenti, ed hanno realizzato l'interpretazione di teoria e prassi, poi il marxismo ha teso sempre più a rifugiarsi - anche in reazione alle proprie forme di settarismo - nel lavoro accademico, lontano dai partiti e dalle lotte.

La paura di essere considerati settari, il bisogno di essere riconosciuti come studiosi seri, ha indotto tutta una generazione di intellettuali comunisti ad eccettare moltissimo i canoni della scientificità, ma con il rischio appunto di diventare sì studiosi seri però studiosi come gli altri, sempre più distanti dalla prassi del movimento e dalla prassi dei partiti.

In quest'ultima fase, in occidente, sia i marxisti tedeschi (dove è tipica la posizione della scuola di Francoforte) sia quelli francesi (penso ad intellettuali molto seri come Sartre, Goldmann, Althusser) hanno pensato a loro modo a livello di ricerca, di accademia, senza articolazione con le masse, e i processi, e le lotte reali. E per quanto riguarda l'Italia abbiamo l'unica eccezione, credo, sul piano internazionale, che è quella di Gramsci.

Comunque, la critica della cultura proletaria è stata condotta in precedenza già da Lenin, il quale, pur essendo un dirigente molto vicino al movimento, concepiva il suo compito culturale nel senso della diffusione, dell'introduzione dall'esterno della cultura tra le masse.

La sua concezione della cultura è in fondo coerente con la sua concezione del partito e dell'economia: per Lenin non c'è la cultura nuova, alternativa, ma c'è la cultura di cui le masse devono impadronirsi così come c'è la tecnologia di cui il movimento socialista deve impadronirsi.

Quindi l'idea di un'alternativa viene già da Lenin non soltanto abbandonata ma fortemente combattuta, in una polemica virulenta contro il movimento della cultura proletaria, contro i suoi eccessi, sì, ma anche contro i suoi principi ispiratori.

Indicazioni per la ricerca

Allora, se è valido ritenere che una delle ragioni della crisi teorica del movimento marxista è il fatto che, essendo nato come progetto di unità tra teoria e prassi, questa unità non si è realizzata dando vita ad una serie di dualismi, ecco, che il compito aperto da questa analisi è invece quello di tentare il rilancio di questa unità, sulla base intanto di un approfondimento teorico del senso del rapporto teoria-prassi.

Al di là degli slogan che si sono moltiplicati in questi anni, ciò significa indagare che cosa vuol dire una teoria articolata con la prassi, quale teoria e con quale prassi, come si costruisce una scienza che la prassi alimenti, che cosa vuol dire l'estraneità delle masse che si è verificata in quest'ultimo periodo rispetto all'evoluzione della teoria marxista.

E quindi, in questa prospettiva, si impone anche un rilancio della problematica della cultura alternativa, che passi attraverso una critica di tutte le forme di settarismo; ovvero la ripresa del progetto di cultura proletaria (anche nelle impostazioni che ne aveva dato Bogdanov) cercando di capire le ragioni per cui esso è degenerato e a quali condizioni sia pensabile un'effettiva alternativa culturale.

Il discorso mi sembra da riprendere non soltanto a livello generale ma a livello di ogni scienza. Perciò c'è tutto un compito di rifondazione culturale, che diventa anche educativo e abbraccia la famiglia e la scuola, da svolgere e che può diventare un punto di partenza per costruire dei luoghi realmente alternativi.

7) CONCLUSIONE

Per concludere, vorrei fare alcune osservazioni.

Anzitutto notare come tra le diverse contraddizioni che abbiamo messo in luce vi sia una forte coerenza.

Le contraddizioni sul livello economico, politico, culturale sono in qualche modo strettamente connesse tra loro. Le forme di subalternità ai diversi livelli si rassomigliano molto, e dunque anche nel progetto di alternativa c'è un rinvio dell'uno e dell'altro livello.

In definitiva tutte le prospettive di alternativa rimandano poi al punto di partenza, che è stato del marxismo, cioè l'affermazione che l'emanecipazione delle masse non potrà che essere opera delle masse.

Il valore innovativo del marxismo sta, a mio parere, nel trarre su tutti i terreni le implicazioni di questa ispirazione.

Io vedo che lavorando in tale direzione l'attuale crisi del marxismo potrebbe non essere un momento di disfatta, bensì implicare le indicazioni di compiti storici su diversi terreni, le quali diano consistenza alla "nuova resistenza" di cui si parla da qualche tempo e possiamo offrirle un solido contenuto