

Minelli: L'associazione culturale Tina Modotti esiste a Brescia da circa dieci anni. Dopo un periodo di inattività, alcuni professori, impiegati, operai, hanno deciso di far rivivere questa esperienza con iniziative in vari ambiti: abbiamo organizzato per diversi anni un cineforum, con dibattito al seguito di ogni proiezione; nel campo musicale abbiamo organizzato concerti, nel campo delle scienze abbiamo collaborato con la seconda circoscrizione su incontri, dibattiti sulle diversità.

A chi è rivolto questo convegno? È rivolto ai comunisti e ai non comunisti, insomma, a tutti quelli che vogliono chiedersi che cosa significa essere comunisti nel 2001.

I motivi che ci hanno portato a questo convegno sono molteplici, come tanti sono stati gli stimoli.

Innanzitutto ci siamo chiesti tante volte: come è possibile che di un fenomeno, il comunismo, che ha interessato centinaia di milioni di persone non ne ha più parlato nessuno, è scomparso dall'agenda dei dibattiti. Questo è stato lo stimolo principale.

Un altro stimolo ci è venuto dalla convinzione che coniugare comunismo e libertà non sia stato un tentativo fallito, e anche perché siamo convinti che un grave errore che facilmente si fa è quello di equiparare il comunismo con ciò che è stata la storia dell'Unione Sovietica - la storia almeno degli ultimi anni, degli ultimi vent'anni, non quella della Rivoluzione del Diciassette - e quella degli altri paesi dell'Est. Siamo sicuri che non è quello il comunismo, non è la triste esperienza dei paesi dell'Est.

Un altro stimolo ci viene dalle enormi contraddizioni, che vedono tutti, che sono alla portata di tutti, che si verificano all'interno del capitalismo.

Non so che cosa pensano i relatori, che cosa diranno nella loro libera opinione. Io dico quello che penso personalmente. È quello che in pratica è un po' raccolto nello statuto dell'associazione. Io sono convinto che il comunismo è l'unico approdo ragionevole della società. Non è un sogno, come tanti dicono, non è un'utopia, non è una nostalgia, ma è un bisogno, è una necessità, del tempo presente, non è una nostalgia, assolutamente no. È la necessità di abbattere le barbarie insite nel capitalismo, nel suo modo di produzione, questo modo così selvaggio di intendere il mercato, la produzione, lo sfruttamento. È la necessità proprio di liberare l'uomo, eliminando lo sfruttamento proprio dell'uomo sull'uomo. Non solo, ma anche dell'uomo sulla natura.

Questi e tanti altri motivi ci hanno stimolato, ci hanno indotto, ci hanno dato lo stimolo ad organizzare un convegno sul comunismo. Mi auguro che alla fine di questi lavori ognuno di noi sia più consapevole che si può cambiare questo stato di cose, che è possibile migliorare la nostra vita e quella degli altri.

Corsini: Anzitutto voglio ringraziare gli organizzatori dell'associazione culturale "Tina Modotti" per l'invito che mi hanno rivolto, e anche per la stessa scelta del tema, che ci vede oggi qui riuniti. Discutere infatti su quali siano le prospettive del comunismo nell'età della globalizzazione è certamente impegnativo, ma per molti versi necessario. E vorrei citare quasi a mo' di introduzione un breve brano di Walter Benjamin, che mi sembra particolarmente stimolante, e suscettibile di qualche approfondimento anche in relazione al tema di questa sera.

Benjamin scriveva: "Ogni conoscenza storica si può richiamare alla memoria con l'immagine di una bilancia in equilibrio. Un piatto è carico di ciò che è stato, e l'altro della conoscenza del presente. Mentre sul primo i fatti raccolti non saranno mai abbastanza semplici né in quantità sufficiente, sul secondo possono esserci solo pochi pesi massicci e gravi."

E non c'è dubbio che l'eredità del comunismo è un'eredità massiccia e grave: chi può interpretarla in termini di tragedia, chi può interpretarla nel segno quasi di una fine della storia. Resta il fatto che il comunismo ha impregnato di sé ed ha caratterizzato tratti relevantissimi della vita pubblica, degli ordinamenti statuali, dell'organizzazione della società, nel corso del Ventesimo secolo, dell'intero Novecento.

Ora, interrogarci su quali sono le prospettive per il comunismo significa, almeno per chi pone questo interrogativo, ritenere che il comunismo possa avere ancora delle prospettive, possa

avere un futuro, che per molti versi la storia non si sia bloccata, che la ragione calcolistica e strumentale non possa costituire l'unica possibile spiegazione o interpretazione degli eventi e dello sviluppo storico.

Io devo dire che sono stato iscritto al partito comunista dal 1975 fino al compimento di “quella” storia, che per molti versi reputo che sia una storia del tutto irripetibile. E tuttavia, pur avendo poi scelto approdi che escono dall’orbita del comunismo – a Brescia tutti sanno che sono un esponente dei democratici di sinistra – reputo che valga, per il comunismo, un passo molto interessante di Gramsci, un paragrafo intitolato “Storicità della filosofia della prassi”, in cui Gramsci sostanzialmente si interroga se nella società della libertà dopo la società della necessità, il fondamento religioso, l’afflato religioso, la convinzione religiosa, potrà avere forse un qualche possibile futuro.

Per qualche verso, per quanto personalmente sia convinto che le intuizioni, le profezie per certi versi, di Köstler, nel Dio che è fallito, abbiano trovato un compimento storico. Tuttavia sarei molto più cauto, e andrei molto guardingo a sostenere che la storia si sia bloccata, che non sia possibile non dico un “ritorno” di un modello che mi sembra definitivamente compiuto, o superato – i cinesi parlano di “socialismo di mercato” – ma andrei piuttosto guardingo a dire che questa realtà, questo movimento reale, non possa, in condizioni diverse, e in un futuro per molti versi imprevedibile, ritrovare una qualche ragione ricostituiva o rifondativa.

Ebbene, riflettere sulla storia del comunismo, che pare utile a me ricordarlo, nasce e muore nel Novecento, racchiudendosi, come fenomeno storico, tra il 1917 e il 1989, l’annus mirabilis, dato su cui evidentemente si potrebbe discutere a lungo. Un insieme articolato di esperienze storiche, aventi come punto di riferimento e come luogo di ispirazione l’ideologia, la dottrina e la pratica comunista. Ora non c’è dubbio che soprattutto dopo il 1917 la prospettiva di far divenire concrete quelle idee, quell’analisi e quelle speranze, trova approdi diversi, fra regimi che al comunismo si ispireranno direttamente, e la formazione di partiti politici che prenderanno esplicitamente il nome di comunisti.

In pochi anni il comunismo sarà al tempo stesso forza rivoluzionaria, movimento di opposizione, regime vittorioso; acquisendo per altro una carica simbolica non indifferente; che per certi versi viene persino a fondare una sorta di antropologia. Io resto convinto che una delle ragioni, ed è questa una provocazione che dico, per la quale il comunismo ha compiuto per certi versi la sua traiettoria, dipende anche dal fatto che molti hanno vissuto il comunismo come un’etica, anche se per me il comunismo etica non è. Produce un’etica, ma non è un’etica. Può produrre persino comportamenti. Ho scritto un libro che si intitolava “Avversi al regime”, ed era il tentativo di ricostruire una storia del PCI non attraverso i suoi gruppi dirigenti, le sue ideologie, i suoi meccanismi attraverso i quali si costituisce in forma-partito, ma attraverso l’universo simbolico e le pratiche di vita della quotidianità, delle opere e dei giorni dei suoi militanti. Per esempio vedo un nesso molto profondo tra questa antropologia, e un certo tipo di antifascismo, che non è identico o sovrapponibile ad altre modalità di essere antifascisti.

Quindi il comunismo ha una carica simbolica. Quei compagni che diventano antifascisti fin da subito, lo diventano perché guardano ad oriente, perché sperano nel sol dell’avvenire, perché guardano la rivoluzione vittoriosa dei soviet. E si costituisce una tipologia anche umana, che è caratterizzata ad esempio da pratiche di vita, da relazioni parentali, dalla costituzione di sistemi familiari, che, mi pare di aver evidenziato, hanno caratteristiche molto riconoscibili e molto distinte da altri modelli che invalgono appunto in quegli anni.

Quindi tutto ed altro ancora è stato il comunismo, dai caratteri poliedrici molteplici, che proprio nel momento in cui, per altro, diventano storia, perché per me il comunismo è il movimento reale, diventano molto difficili e complessi da definire.

Per raccontare la storia del comunismo, e per cercare di spiegare che cosa è stato; perché e come assume i caratteri che ebbe, a volte è necessario, come penso questo convegno si incaricherà di fare, affrontare separatamente questi diversi momenti. Ma è indispensabile mantenere pure la mente sempre attenta all’insieme dell’esperienza storica, l’unica che ci può permettere una visione complessiva, di formulare ipotesi verificabili e giudizi ragionevoli.

Il comunismo è stato, nel corso della sua esistenza storica, ad un tempo, rivoluzione ed ostacolo alla rivoluzione. È stato potere e opposizione. È stato evidentemente giudicato

positivamente e negativamente. È stato vissuto come speranza, a volte vissuto e subito come tragedia. E quindi per poterlo comprendere occorrerà privilegiare le esperienze che più hanno influenzato il corso della storia e la vita degli uomini. Bisognerà individuare una gerarchia delle rilevanze e di significati. Ed ogni volta, rammentare perché io non credo che ci sia una cifra unica onnicomprensiva del tutto che si tratterà sempre di aspetti parziali, di una realtà ampia e variegata, probabilmente contraddittoria, e non sempre facile da cogliere nella sua piena interezza.

Il comunismo è una esperienza unica, per ripercorrere la vicenda di questo secolo; un'esperienza utile a capire la storia contemporanea, e quella del Novecento in particolare.

E pur se articolata e molto diversa al suo interno l'esperienza del comunismo è durata abbastanza a lungo per conoscere trasformazioni e mutamenti di rilievo, e per consentirci di confrontare i cambiamenti che l'hanno caratterizzata con quelli del mondo intero. Perché il comunismo ha a che fare con le grandi trasformazioni epocali del Ventesimo secolo, a partire dal compimento della vicenda della decolonizzazione. Quindi è una dimensione planetaria, universale, non è un'esperienza locale, limitata a singoli paesi.

La storia del comunismo è quindi una storia più ricca e più compatta di quella che potrebbe essere, ad esempio, la storia dei fascismi, o anche persino quella dei regimi democratici nel corso di questo medesimo arco di tempo. Il Novecento, come tutti sappiamo, è stato un secolo che ha visto radicali e profonde trasformazioni nell'economia e nella politica; nelle condizioni materiali degli uomini; nei contesti sociali in cui si trovano a vivere; nella cultura e nell'istruzione. Ma è stato anche, come ho detto, il secolo delle ideologie, quello nel quale l'influenza delle credenze collettive, delle fedi condivise o combattute, ha prodotto risultati ed effetti ampi, controversi, spesso tragici; e in questo fondersi di eventi il comunismo non è mai stato un semplice spettatore, bensì un protagonista ed attore, in vesti non sempre identiche, spesso diverse e contrapposte.

Il significato assunto dal comunismo ed il suo ruolo sono mutati, sono stati dissimili in circostanze temporali ed in situazioni geografiche differenti. L'identificazione con il comunismo, o l'opposizione e l'estraneità ad esso, ha avuto andamenti contraddittori, a volte facili da spiegare, ed altre volte difficili da comprendere, perché c'è stato un anticomunismo antidemocratico, e c'è stato un anticomunismo democratico. Ovunque, ove era al potere od all'opposizione, contiguo o lontano, il comunismo ha diviso con asprezza i suoi difensori ed i suoi avversari, mescolando in questo fenomeno spesso razionalità e fanatismo in entrambi gli schieramenti. È stato una realtà precisa, ma insieme un'utopia, poco definita e difficilmente definibile.

Delle sue idee, delle sue previsioni, dei suoi obiettivi, alcuni si sono avverati, altri sono stati vanificati; altri ancora impediti a concretizzarsi dalle circostanze dagli uomini. E per altro il comunismo, forse, più di ogni altro movimento politico, sembra sottoposto a quel fenomeno che attraversa tutta la storia del Novecento, e che è il fenomeno della eterogenesi dei fini. Molti si sono realizzati diversamente o in contrasto da come erano stati pensati.

Se si guarda agli uomini che hanno aderito al comunismo, e ne sono stati fra i principali artefici e protagonisti, si noterà un'analogia vastità e diversità di comportamenti e di atteggiamenti. Appartengono di diritto al comunismo ed alla sua storia vittime e carnefici, eroi e vigliacchi, persone normali e gente straordinaria. E che cosa li rendeva tutti comunisti? E quale, fra i loro comunismi, aveva ragioni più valide di chiamarsi in tal modo?

Vi furono comunisti rimasti tali per tutta la vita – io ho scritto, per esempio, la biografia, un grosso volume, la biografia di un comunista che si chiama Italo Nicoletto, che è morto da comunista. E non poteva che morire da comunista. Ho scritto parecchi saggi, anche recentissimamente su Berlinguer, perché ho curato la voce Berlinguer sul "Dizionario della sinistra europea" di Aldo Agosti, e Berlinguer è morto da comunista. Anche se, in lui, il modello comunista italiano, a mio avviso, trova il suo definitivo compimento; e quindi la sua consumazione. Altri che lo furono solo per qualche tempo, all'inizio o alla fine della loro esistenza, o della loro esperienza politica. Alcuni abbandonarono il comunismo in silenzio, altri con clamore. Chi divenne comunista in modo più o meno accentuato, che rimase tepidamente favorevole; e chi invece, indifferente.

Ecco, credo che, per concludere, il comunismo fu tutte queste cose ed altro ancora. Quindi non è sempre facile distinguere ciò che è accessorio, e ciò che è essenziale, ciò che è strutturale da ciò che è contingente, ciò che è casuale da ciò che è intenzionale. È la ricchezza e la complessità della sua esperienza, oltre che la difficoltà di spiegarla e di darne conto, che ha reso difficile e rende ancor oggi difficile ricostruire con interezza tali tematiche.

E del resto è stata la durata stessa del comunismo, accanto alla sua complessità, che ha favorito l'accumularsi di interpretazioni diverse. E se si escludono quelle, e sono purtroppo la maggioranza, il cui carattere ideologico e politico era estremamente evidente, si può rischiare una divisione tra interpretazioni che hanno privilegiato la risposta ai "perché", e quelle che si sono date invece conto, che si sono impegnate a dar conto del "come" il comunismo si è manifestato con certe modalità sulla scena del Ventesimo secolo.

Ognuna di queste interpretazioni ha dato il suo contributo. Io non è che ne posso aggiungere qui furtivamente una. Dico per concludere, e lasciando come piccola provocazione, ma è una provocazione che non viene certo da me -viene da studiosi e interpreti molto accreditati e autorevoli- e credo che il comunismo oggi suscita grandi appassionamenti, soprattutto in settori giovanili, credo che il comunismo sia percepito soprattutto come un grande afflato, più che non come un movimento politico che abbia chances e opportunità nel tempo presente. E purtuttavia, se questo afflato rimane, una spiegazione del perché rimane credo che sia doverosa, oltre che plausibile.

Ma reputo che siano almeno due i terreni sui quali il comunismo ha dichiarato, diciamo così, la sua insostenibilità. Il primo terreno è, non lo dico io, ma è una polemica ed una discussione che ha inizio fin dalla metà degli anni Cinquanta, con la pubblicazione del libro di Bobbio, e poi da Bobbio ripresa nel corso degli anni Settanta – credo che uno dei temi sui quali sarebbe opportuno indagare, andrebbe ripreso anche alla luce dell'evoluzione della categoria dello stato nel tempo contemporaneo, nell'oggi, i problemi della sua crisi di sovranità. Qui si tocca uno dei gangli nevralgici, e cioè il fatto che il comunismo probabilmente non dispone di una compiuta teoria dello stato. E questo credo sia una delle ragioni che in qualche misura possono spiegare poi quel che è successo.

L'altro punto sul quale mi pare di poter dire, sempre come provocazione, perché suppongo di parlare, evidentemente a un pubblico di persone che si ritengono, o pensano di essere comuniste. Al di là del fatto, questa è una vecchia discussione che facemmo anche nel PCI, io non credo per nulla all' "ontologia" comunista. Credo che comunisti si diventa per scelta, non per nascita. Non esiste una ontologia comunista. L'altro punto sul quale mi pare di poter dire che il comunismo solleva inquietanti interrogativi, e un punto sul quale si commisura, si commisurano le ragioni per le quali il dio è fallito – è vero che Kolakovskij scrive che poi sulle ceneri dell'ultimo dio sopravvissuto a se stesso qualcuno erige nuovi altari, e qualcun altro costruisce, diciamo così, nuove mitologie – per cui non può venir meno in nessuno di noi l'istanza critica, la volontà di misurarci criticamente con il presente, con l'esistente. Però, per concludere, mi pare di poter dire che l'altro punto rilevante sul quale il comunismo ha commisurato la propria crisi, la propria caduta, qualcuno dice il proprio fallimento, una caduta da fallimento, non da compimento, come è per esempio nel caso delle socialdemocrazie europee, e neanche da sradicamento dalle proprie radici, o dai propri fondamenti, come è per altre realtà e per altri movimenti politici, sia il tema della libertà.

Badate bene, io non sono per nulla simpatizzante dei teorici "delle libertà". Anche per questa ragione sono agli antipodi della casa o del supermercato delle libertà. Perché le libertà hanno un fondamento se si riconosce "la" libertà. E ho l'impressione che questo sia uno degli interrogativi più inquietanti rispetto ai quali chi si dice comunista ha l'onere e il dovere di una risposta.

Zinelli: Il sindaco Corsini opportunamente ha sottolineato che probabilmente gli organizzatori, ed anche i presenti hanno come riferimento l'idea, o la pratica, o l'operatività possibile verso il comunismo. Non è detto, ma è probabile, per lo meno nella maggioranza. E quindi il punto di vista è di chi ritiene che il comunismo ha una prospettiva; che il versante storico che si sta attraversando è epocale, sicuramente, il sindaco Corsini ha detto che la storia del Novecento non può trascurare il fatto comunista. E ti credo, ha marcato completamente la storia dal Diciassette, appunto all'Ottantanove. Quindi il passaggio è di tipo epocale, ma qualcuno ha la prospettiva che sia esattamente un passaggio.

E all'interno di quest'ottica, almeno io posso dire anche personalmente, è da vedere l'inserimento di una serata sui presupposti filosofici – l'uso del termine già è discutibile, siamo in filosofia: i fondamenti. Naturalmente, da un punto di vista marxista, è stata la filosofia ufficiale, il “marxismo – leninismo”, è stata la filosofia ufficiale dei regimi comunisti e del socialismo reale, con una domanda, un interesse, una domanda a cui, naturalmente, chi è presente stasera è invitato a dare una risposta, le ambizioni sono più ampie, una domanda che investe proprio i fondamenti filosofici. E qui, naturalmente, la relatrice, Carla Filosa, che interverrà più specificamente su questo settore, darà la sua risposta.

Personalmente voglio dire che mi pare che ci siano posizioni variegata, da chi sostiene che in Marx non c'è una filosofia, non sto parlando dall'interno del marxismo, sto parlando anche all'esterno, a chi sostiene che anche in Marx c'è una verità filosofica fondamentale e fondante. A nostro avviso è utile ri-guardare, ri-vedere, anche da questo punto di vista teorico la questione.

Bertini: *Mazzini e il nodo del 1847*

Appare di singolare utilità ai fini del tema, l'analisi del rapporto tra le correnti democratiche e socialiste dell'emigrazione europea in Inghilterra offerta dal libro di Salvo Mastellone, *La democrazia etica di Mazzini (1837-1847)*, Roma, Istituto per la Storia del Risorgimento Italiano - Archivio Guido Izzi, 2000.

La ricostruzione che si fa in quel libro mette a fuoco, specialmente per il 1847, un confronto di rilievo che contiene i nuclei fondamentali di una discussione aspra destinata a tradursi poi nel corso dei decenni seguenti in antagonismi e contrapposizioni, ma anche in un'oggettiva cooperazione nella lotta contro l'assolutismo.

Quel confronto è importante specialmente in quanto si svolge principalmente tra Mazzini da una parte e Marx ed Engels dall'altra, anche se finisce per coinvolgere un po' tutti i gruppi operanti a Londra, cartisti inglesi compresi che, in quella temperie videro logorarsi la forza stessa del loro movimento. Teoria e pratica dei democratici appaiono colti nel farsi di un'alba dei “partiti”, ed egualmente scaturiscono elementi di grande chiarezza nelle periodizzazioni che si svolsero attorno al confronto serrato tra Mazzini, il mondo politico democratico e liberale inglese, il mondo comunista tedesco.

Così, la serrata ricostruzione del periodo inglese di Mazzini aiuta a mettere in chiaro diversi nuclei storiografici. In primo luogo, il passaggio attraversato con la trasformazione dal mondo politico inglese, in cui i tratti più innovativi sono offerti politicamente dal successo del cartismo e socialmente dall'ambiguità della “middle class”, in ascesa e insieme piena di paure.

Questo il quadro di un sistema di coordinate politiche ben chiare a Mazzini: i limiti del pensiero politico di chi, come Carlyle, crede nell'impianto costituzionale, ma teme l'estendersi della democrazia e della massa; la dialettica del cartismo inglese e del comunismo tedesco; il “virare” del comunismo tedesco dall'utopia misticheggiante di Weitling al modello rivoluzionario di Marx ed Engels fondato sulla lotta di classe.

Il rilievo della questione polacca, e soprattutto, nel febbraio del 1846, del Manifesto di Cracovia, denso di temi nazionali e di temi egualitari anche in tema di proprietà, appare periodizzante per tutti quei filoni, in quanto approfondisce il divario tra le due anime del cartismo inglese. Fa emergere le

differenze e le convergenze che attraversano tutti i movimenti e il mondo democratico nel suo complesso. “Forza fisica” o “via pacifica” sono i due riferimenti intorno a cui si misurano intenzioni, principi, visioni della società futura.

La dialettica dei democratici

Su questi sfondi, si colloca la dimensione europea della discussione che impegna Mazzini, attento ai meccanismi politici, economici, e sociali del caso inglese, e pronto sempre ad inserire nella discussione i temi delle nazionalità oppresse, i tratti del caso italiano, l'analisi della Giovine Italia. Ed è una discussione che si arricchisce di contenuti pedagogici e formativi, e che si riflette nella considerazione della questione operaia e del suo intreccio con la questione dell'Unità nazionale. Da qui anche l'insistenza, dal 1841, sul nesso tra repubblica e democrazia, sulla questione nazionale come obiettivo preliminare anche del cambiamento sociale, ed è su questo terreno che, mercé l'attenzione al caso polacco, nel 1843, nasce l'idea di un Manifesto per l'Italia e di un Manifesto per l'Europa.

Così, e attraverso lo straordinario prestigio che Mazzini conquistò presso l'opinione pubblica per sé e per la causa italiana in virtù del sequestro subito di lettere dei fratelli Bandiera, il dibattito sui diritti individuali poteva collegarsi ai temi indicati, e costituire un punto di riferimento per il progetto dell'inglese Harney di unire tutte le forze democratiche nel segno di un impegno tanto sul piano nazionale che sul piano sociale in cui fosse prioritario il fine sociale per la rivoluzione.

Era qui che saltava l'obiettivo, per il preminente interesse di Mazzini all'idea di popolo protagonista della lotta nazionale, ed era qui che si collocava la funzione di cartina di tornasole svolta dal Manifesto di Cracovia. Mazzini, che perseguiva un progetto di *Legge democratica dei Popoli Liberi* e un Manifesto sulla democrazia in Europa, compì il passaggio dall'idea di Repubblica fondata sul progresso, che aveva coltivato fino da giovanissimo, all'idea della Democrazia etica.

Eguaglianza e rispetto delle libertà individuali, con grande differenza dal pregiudizio antidemocratico di Carlyle, con altrettanta differenza dal principio emergente tra i comunisti della lotta di classe. La democrazia doveva essere strumento del moto di ascesa delle classi popolari, fenomeno europeo di sottrazione della politica a un pugno di privilegiati, espressione della legge del progresso. Ma richiedeva un superiore intento educativo: il fondamento etico della politica, necessario per il superamento dell'isolamento individuale, e dunque strumento prima di tutto della comunicazione, nella comune nozione di popolo in cui si definiva la Nazione.

Tutta la riflessione che mosse da lì, con i *Thoughts on Democracy* di Mazzini, apparsi appunto nel 1847 sul "People's Journal", operava per distinzione, dai sostenitori dei diritti individuali perché avevano trascurato la dimensione sociale, dai sostenitori dell'utilitarismo sociale perché trascuravano la funzione educativa della democrazia, tutto dedicando al materialismo del benessere, ed operavano per affermazione della nazione come categoria di popolo. Soprattutto Mazzini prendeva le distanze dai comunisti e dai democratici inglesi che si erano avvicinati ad essi, proprio in quanto giudicava le loro idee prive di concezione etica, per la negazione dei diritti fondamentali dell'individuo davanti ad uno Stato possessore di tutto e distributore di tutto.

La proprietà doveva avere dei freni nel suo dovere sociale e negli obblighi creati dai principi etici; ma erano la patria e la nazionalità le levatrici del miglioramento dell'umanità, tasselli della grande alleanza tra i popoli liberi e uguali, nel pieno esercizio della democrazia rappresentativa. Come mostra Mastellone, nacque da qui la strada all'elaborazione del Manifesto dei comunisti di Engels e di Marx, come obiezione a quei ragionamenti.

Così, nella profonda antitesi e nel confronto diretto, andavano sviluppandosi due concezioni mature dense di implicazioni di respiro europeo. Entrambe ricercavano una dimensione sovranazionale della costruzione politica. Mazzini l'affrontava con una visione ampia e certamente non limitata al caso italiano, che pure costituiva il baricentro dei suoi pensieri, sia sotto l'aspetto immediato dell'azione rivoluzionaria, sia sotto quello di più lungo periodo della costruzione dell'anima nazionale, di un profondo e duraturo processo di educazione e di sviluppo dei valori, di una prospettiva appunto di democrazia etica.

Teoria ed esperienza storica dei democratici

Vi era in quelle dialettiche una profonda sostanza. Eppure al di là del dibattito teorico, è evidente che già dal 1847 la discussione sulle prospettive filosofiche della rivoluzione democratica europea, indusse negli antagonisti del dibattito un fondamentale errore: la mancata valutazione della capacità del sistema assolutista e antidemocratico di reprimere ogni tipo di sollevazione, così che essi discussero delle prospettive come se fossero in grado prima di tutto di imporre un modello democratico, in secondo di proporre il proprio modello senza mediazioni con gli altri. Le sconfitte seguite di lì a breve avrebbero dimostrato il limite che fu degli uni e degli altri.

La cesura del 1848-1849, da considerare in coordinate europee prima ancora che nazionali, in quanto tutto il variegato mondo dei rivoluzionari, evidentemente assai articolato al suo interno, agli occhi di chi li combatteva non presentava particolari differenze. La reazione operò con forza contro tutti i tipi di rivoluzionari ed andò ancora oltre, non distinse troppo tra parti del movimento, ma andò perfino ancora oltre, in quanto combatté decisamente anche le forze moderate che avevano già cominciato a muoversi proficuamente per sicuri obiettivi costituzionali.

Il 1849, però, dimostrò la capacità di Mazzini di proporsi come animatore di un progetto, offrendo un contributo fondamentale alla Costituente romana, solido nei principi, ma altrettanto concreto nell'individuazione di strumenti, metodi, attribuzioni, così come Mazzini fu concreto nell'azione da triunviro, ispirato alla funzionalità democratica e sociale della repubblica.

Anche per quella via, Mazzini dimostrò che aveva presente e che intendeva affrontare la questione sociale anche se essa si presentava in Italia, e a Roma in particolare, con ben altri connotati da quelli che egli stesso e i suoi antagonisti nelle polemiche citate avevano conosciuto in Inghilterra. Non va trascurato infatti il ruolo che ebbe in entrambi gli antagonisti, la percezione della questione operaia come poteva ricavarsi dall'esperienza inglese, questione operaia che, per Mazzini, cominciò a porsi in Inghilterra in termini di analisi e di conoscenza, ma anche politici e organizzativi. E furono elementi sicuramente in grado di influenzare già allora e direttamente l'orientamento democratico – risorgimentale che presero talune organizzazioni operaie quando già dal 1848, alla luce dello Statuto Albertino appena nato, si dettero in Piemonte un sicuro riferimento di quel tipo, prova ne sia il taglio ideologico della prima Associazione Operaia Mutualistica italiana guidata dai lavoratori, quella di Pinerolo.

Era ben presente a Mazzini quel tema, come lo era la questione fondamentale della proprietà che investiva, per lui, l'ambito stesso dei principi e dei diritti naturali, così che collegava in un nesso stretto mutamento sociale nella modernizzazione, giustizia e libertà politica. Era lì il nucleo maggiore della differenza con i comunisti, e la questione era immediatamente collegata in Mazzini all'altra della lotta di classe. Quella lotta, in sé, non poteva essere riconosciuta da lui, in quanto antitetica alla dimensione nazionale della lotta ed alla concezione stessa di popolo, ma in fondo si riaffacciava su un altro versante, quello che contrapponeva da una parte l'assolutismo come indissolubilmente legato all'economia ed alla proprietà dell'antico regime, e dall'altra la prospettiva moderna dell'economia e della proprietà in un quadro repubblicano, costituzionale e progressivo.

Differenze comunque profonde che si riflettevano nel ruolo diverso assegnato da Mazzini e da Marx - Engels allo Stato: dominante e, in qualche modo, fagocitante, nella prospettiva dei tedeschi, organizzatore e regolatore delle risorse in Mazzini, e insieme luogo dei diritti e dei doveri per tutti i cittadini, senza alcun privilegio; centrale, ma moderno e non prevaricante.

In questa prospettiva gli antagonisti non avrebbero potuto essere comunicanti strategicamente, ma socialismo e democrazia mazziniana potevano esserlo tatticamente, come ebbe a rivelarsi oggettivamente nel 1848 –1849, e come fu nell'altro passaggio dirimente, nella “costituente” per l'Associazione Internazionale dei Lavoratori, descritta tanto mirabilmente da Nello Rosselli, nella “convergenza armata” delle due ispirazioni e poi nel prevalere del marxismo, in virtù anche della debolezza non certo di Mazzini, ma dei suoi rappresentanti a Londra, qualsiasi fosse poi la parabola del marxismo stesso.

Al di là della profonda diffidenza che separò i due protagonisti maggiori della vicenda del 1847, Mazzini e Marx, tutto l'insieme, nel momento della sua formazione come nella sua proiezione storica, appare tanto dialettico, quanto complementare, tanto distante nei principi, quanto capace di offrire, accanto alle contrapposizioni più marcate – si pensi a quelle seguite alla Comune di Parigi - periodici ma significativi bisogni di confronto e perfino alleanze almeno tattiche se non strategiche. Si torna al punto già sottolineato. Quelle alleanze furono imposte sempre dal fattore reazionario che, non considerato abbastanza in tutta la sua forza, tese periodicamente a riproporsi, fosse esso l'assolutismo del primo Ottocento, fosse l'autoritarismo di fine Ottocento, fossero il fascismo e il nazismo, fossero le risorgenti tentazioni antidemocratiche dei nostri anni. Spesso una complementarità in difesa e dunque in qualche modo tardiva, costretta a recuperare la democrazia quando era per perdersi, o perduta del tutto.

Anche questo si mostrò storicamente un valore, così come, in fondo, lo era l'irrevocabile contrapposizione sul piano dei principi, quella ben delineata da Mazzini nel 1847, quella più volte affermata da Marx, e poi ribadita sempre dai rispettivi discepoli, come nelle circostanze seguite appunto alla Comune, o nel giudizio davanti al modello politico totalitario ispirato al comunismo. La contrapposizione fu storicamente un valore in quanto la democrazia mazziniana intrisa di valori, di connessione tra i diritti e i doveri di popoli e individui, né liberista né socialista, poté essere sempre una vox clamans nei confronti delle dottrine ispirate al totalitarismo. Essa ha spesso rappresentato, all'interno dei movimenti di liberazione contro l'inesauribile assolutismo sempre risorgente, un saldo riferimento di principi destinato ad essere universalmente condiviso nel lungo periodo dalla sinistra, come è accaduto in fondo per la memoria storica di "Giustizia e libertà", il movimento che più esplicitamente si richiamò a quei principi.

Zinelli: Carla Filosa.

Filosa: Se noi andiamo a vedere nella storia il comunismo può essere visto nelle forme assolutamente primitive, il cosiddetto comunismo della miseria può essere visto nella storia anche nelle forme millenaristiche di riscatto sociale, genericamente inteso durante il periodo della Riforma durante il 1500 circa, anche con martiri. Però credo che se si vuole parlare di comunismo, almeno nel senso moderno del termine, bisogna parlare senz'altro della teorizzazione che ne ha fatto Marx, unitamente al lavoro congiunto con Engels, i cui presupposti risalgono alla filosofia classica tedesca.

Allora se sarà possibile essere chiari su questi temi abbastanza complessi, anche perché questo tipo di impostazione teorica è risultata schiacciata poi da quella che è andata avanti come ideologia dominante. Ideologia che ha portato avanti sicuramente i temi della democrazia, ma con una concezione assolutamente antitetica alla natura linguistica del termine "democrazia", perché, se noi vogliamo andare alla lettera, ovviamente, è il "governo di molti", mentre invece noi abbiamo avuto esperienze soltanto esattamente del contrario.

Non faccio riferimento per niente al cosiddetto "comunismo reale", ci penseranno altri al posto mio, e soprattutto non voglio entrare in un mare che praticamente è sconfinato. Quindi voglio attenermi semplicemente al tema in maniera assolutamente stringata, non di ciò che è stato il comunismo, di questo la teoria non può interessarsi, in questa fase di presupposti.

Se noi vogliamo andare a cogliere i presupposti teorici del comunismo, il comunismo che attacca il diritto della proprietà, non che lo difende, e, a questo proposito -con tutto il rispetto per il pluralismo vigente, per Mazzini e per i temi cari al Risorgimento- Mazzini stesso fu chiamato in maniera assolutamente dispregiativa da alcuni carbonari dell'epoca, uno delle marsine, cioè un esponente di una classe dirigente risorgimentale che indubbiamente tentava di scavalcare la classe dominante dell'Ottocento, e quindi cercava sicuramente di trasformare i connotati della classe dirigente, ma sempre classe dirigente rimaneva. Uno di questi carbonari che hanno preso parte ai moti di Milano, alle cinque giornate di Milano, diffidava fortemente di Mazzini e dei mazziniani, e addirittura, lo ritenevano responsabile del fallimento, dell'abbandono dei rivoltosi di Milano che, come tutti sappiamo, furono schiacciati poi dalla repressione.

Ora se vogliamo ricordare quello che Marx pensava di Mazzini, addirittura ne parla in termini di traditore del socialismo. Quindi è tutta un'altra cultura, ma non voglio minimamente toccare questi aspetti, mentre vorrei invece soffermarmi su quello che mi è sembrato di cogliere come determinante per l'analisi del marxismo, e quindi del comunismo, perché ritengo che il comunismo non possa più essere portato avanti come è stato fatto fino adesso, sull'ondeggiare, delle bandiere, sugli schieramenti o sulle speranze, più o meno escatologiche dell'umanità, che cerca sempre una emancipazione ed un riscatto generico dalla propria miseria, o dalle forme di oppressione, ma un comunismo, vorrei cercare di vedere, se fondato, se determinato, scientificamente.

Credo che scienza significhi un tipo di conoscenza che ci permette di avere delle certezze, sempre rinnovabili, sempre trasformabili, ma certezze.

Ecco lo sforzo che Hegel, prima di Marx, ha tentato di fare. Hegel si poneva esattamente il problema di fondare una scienza che non fosse semplicemente una giustapposizione di opinioni, oppure una identificazione di ciò che è vero e di ciò che è falso, cioè una contrapposizione, in altre parole, una non fuoriuscita dall'opinabile, dalle opinioni, ma cercare di cogliere una conoscenza del reale che sia adeguata ai nostri tempi, alla rivoluzione tecnologica, scientifica, e, perché no, sociale, che ai tempi di Hegel mostrava una rapidità, una velocizzazione processuale, che Hegel si è posto come necessità di cogliere e di rendere scienza, cioè di rendere una conoscenza che fosse capace di dare, all'interno di determinazioni che dessero conto delle differenze, di dare un tipo di conoscenza per leggere il progresso e per aggiornare progressivamente le categorie filosofiche che appunto scopriva e cercava di sistemare.

Perché dico Hegel e non immediatamente Marx? Perché Hegel ha dato qualcosa che Marx ed Engels riconoscono continuamente all'interno delle loro teorizzazioni, una cosa fondamentale, su cui noi non possiamo assolutamente passare, semplicemente perché è qualcosa di difficile, e mi riferisco immediatamente alla dialettica.

La concezione dialettica della realtà, una concezione che vede la necessità di cogliere l'unitarietà contraddittoria di un processo reale che Hegel e Marx colgono come unico modo di poter interpretare e leggere gli eventi storici. Hegel dice una cosa fondamentale: la storia è sì la fonte delle nostre conoscenze, però è anche il mondo delle rappresentazioni.

Una conoscenza che voglia essere tale non può fermarsi alla rappresentazione, non può fermarsi all'aspetto di ciò che appare, cioè alle manifestazioni, agli eventi che si succedono in una concatenazione cronologica, o che appaiono spazialmente indifferenti o indipendenti. La storia ha bisogno di essere letta con dei principi che possono cogliere l'universale, cioè che riescono a fare a meno delle particolarità attraverso cui gli eventi si presentano, coglierne i momenti unificanti, cogliere quindi l'universale, e pertanto, porre una possibilità di definizione di questo universale nelle categorie logiche.

Nel momento in cui la logica produce, attraverso il processo conoscitivo originato dalla storia, attraverso quindi l'osservazione, produce le categorie logiche, noi possediamo i concetti che ci permettono di cogliere i nessi, le concatenazioni, e quindi le motivazioni profonde degli eventi storici che si succedono.

Allora, nessuna palla di vetro, nessuna capacità previsionale è possibile fino a che non si sia sviluppato il processo; e pertanto una umiltà fondamentale, che Hegel insegnerà a Marx ed Engels, quando parleranno di comunismo, e cioè nel momento in cui si fa scienza, cioè si produce una conoscenza, una conoscenza quindi del reale, una conoscenza del concreto. La filosofia, dirà Hegel, è la nemica di tutte le astrazioni, pertanto è necessario che la filosofia si faccia concretezza e la concretezza è per l'appunto la capacità specifica di concettualizzare del genere umano, che riesce quindi a saldare la tradizionale differenziazione ed estraneità del soggetto con l'oggetto, cioè di una soggettività conoscente con un reale apparentemente altro, apparentemente diverso, ma in realtà identico, e quindi in questa saldatura, in questa concettualizzazione noi ci impadroniamo di una realtà, la possediamo concettualmente, e quindi riusciamo a cogliere delle leggi che ci daranno conto dello sviluppo.

Quindi il centro di questo interesse è coglier sì la storia, ma la storia nella sua processualità, nel suo divenire, nel suo muoversi. La nuova scienza deve essere quindi in grado di cogliere il movimento la trasformazione, degli eventi storici.

Come cogliere, al di là di tutti gli aspetti poliedrici, molteplici, che ci si presentano, il momento che unifica e che da conto delle dinamiche interne, delle motivazioni? Questo è il tentativo portato avanti dalla filosofia hegeliana. Facciamo l'esempio delle categorie "capitale" e "lavoro". Perché è la proprietà che entra nel merito della necessità del superamento, e questo è un termine hegeliano, del superamento della proprietà privata? Ma perché la proprietà privata è un limite. A che cosa? All'espansione della capacità produttiva mondiale della specie, possiamo dire, dei paesi che si organizzano secondo il sistema dominante all'epoca di Marx come nella nostra, cioè il sistema capitalistico, e quindi questo nesso, capitale – lavoro, fa parte di una unità che vede due polarità. Sia il capitale, sia il lavoro non esistono indipendentemente uno dall'altro, dipendono quindi l'uno dall'altro, non è possibile toccare un aspetto senza coinvolgere immediatamente l'altro, ma sono due termini antitetici. Sono due termini conflittuali, la cui dinamica interna dà conto dello svolgimento successivo.

Non è il capitalista che è cattivo, o che fa i suoi interessi tali che ledono gli interessi della classe lavoratrice per motivi che possono essere superabili soggettivamente o volontaristicamente. È una necessità intrinseca al sistema, che diventa, in questo senso, trascendente, cioè diventa la realtà che, una volta concretizzatasi storicamente, prescinde dai singoli agenti che compongono la realtà capitalistica, quindi che fanno funzionare il sistema, e che non possono non essere antitetici, pena la stessa sopravvivenza e capacità riproduttiva del sistema.

Il tentativo di leggere la realtà sociale, basata sul sistema economico, non è una prerogativa casuale, oppure una attenzione all'economico con una relativa disattenzione agli altri aspetti che pure sono presenti nella complessità di una società come quella odierna. È semplicemente perché l'unico presupposto, diranno Marx ed Engels, alla possibilità di cogliere i nessi fondamentali, le motivazioni di fondo, di ciò che costituisce una realtà, è data dal presupposto banale, semplice, primordiale, forse anche ovvio, in alcuni casi, che gli uomini, per sopravvivere, debbono mangiare, e, per mangiare, debbono produrre e riprodurre la loro sussistenza. Come e cosa producono è l'elemento che fonda le società umane, e da questo elemento tutto il corredo, la ricchezza della società umana acquista una configurazione e una determinazione particolare, che può essere studiata all'interno di questa determinante, fondante, fondamentale.

Ciò che si produce, e come si produce, diventa l'elemento essenziale per cogliere il processo delle trasformazioni epocali, che si alternano, non soltanto come sistemi e come modi di produzione, ma si alternano anche come capacità di funzioni attorno a cui gli individui si aggradano, e che costituiscono le classi. Le classi non sono un qualcosa partorito mentalmente, sono semplicemente l'identificazione delle persone che si identificano in base ad una funzionalità sociale fondante, e pertanto, diranno Marx ed Engels, noi fino ad ora non abbiamo avuto altro che la storia delle società di classe. Le società di classe su che cosa sono basate? Ovviamente sulla proprietà.

Forse noi siamo abituati sempre a sentir parlare di proprietà privata, magari non facciamo nemmeno caso a che cosa significhi questo termine "privato". Questo termine, privato, è nella accezione etimologica del termine, e cioè nel senso di privo, cioè sottratto a, quindi se esiste una proprietà privata, questa è la sottrazione a che questo possesso, questa proprietà sia di tutti.

Con la rivoluzione industriale quella che è avvenuta alla fine del Settecento e all'inizio dell'Ottocento c'è stato un grande sistema delle recinzioni dei terreni che cominciavano a fioccare rapidissimamente a sottrazione dei demani comunali, dei demani che fino a quel momento erano stati destinati all'uso pubblico, ai pascoli e alla fruizione collettiva della società agricola dell'epoca.

Furono le cosiddette enclosures, cioè le recinzioni, quelle che determinarono lo spezzettamento dei terreni per la costituzione delle proprietà private, quindi di una classe proprietaria terriera agricola che avrebbe sottratto, quindi, all'uso collettivo queste terre per far sì che le persone che fino a quel momento potevano trovare il loro pane, il loro lavoro nella terra,

fossero immediatamente “liberate” da questo onere, e “libere” così come furono, poterono riversarsi sull’allora nascente mercato del lavoro delle braccia, e vendersi come salariati.

Il lavoro salariato non è sempre esistito, oppure, è sempre esistito con delle forme sicuramente primordiali, in una determinazione che assolutamente era marginale, irrisoria, peculiare, nell’ambito di modi di produzione diversi. Ma il lavoro salariato, cioè come generalizzazione di questa forma di lavoro in cui le persone non hanno più nulla, e possono dipendere soltanto dalla loro capacità lavorativa, è specifico del periodo capitalistico, cioè del momento in cui, una volta accumulati dei capitali, è stato possibile investirli, non casualmente, ma nei settori produttivi; che il lavoro salariato ci sia stato fin dall’antichità, è sicuramente vero, che il prodotto del lavoro possa essere valore d’uso e valore di scambio, anche questo è stato individuato fin dai tempi di Aristotele. Marx dice una cosa determinante, qualificante, per capire tutto questo discorso che stavo cercando di portare alla luce.

Dice: Aristotele è stato un genio nella sua epoca, e anche, chiaramente fino a noi. Aristotele ha visto che la produzione del lavoro permetteva di realizzare un valore d’uso, cioè una fruibilità di un qualunque prodotto, agricolo o artigianale che fosse, ma anche che questo prodotto, una volta messo in opera, una volta attuato, una volta oggettivato, questo prodotto era possibile anche scambiarlo.

Che cos’è che non capisce Aristotele? Come sia possibile scambiare il prodotto diverso di lavori diversi nella stessa misura. E che cos’è uno scambio? È un rapporto tra equivalenti. È uno scambio possibile soltanto quando si riconosce, che un martello e un chilo di grano possono essere scambiabili, cioè valgono nello stesso modo. E quindi sono scambiabili.

Ma che cos’è ciò che sta dentro la scambiabilità? Ciò che fa uguale un martello e un chilo di grano. Che cos’è? Ecco che emerge un aspetto filosofico su cui Hegel insisterà moltissimo, possiamo dire; ed Hegel si dichiara l’erede di tutta la storia della filosofia passata, fino a lui, e dice: noi possiamo raccogliere, di tutta la filosofia, tutto ciò che è stato già detto, ma non tutto nel senso di tutte le cose che sono state dette, tutte le teorie. Ma in ogni teoria c’è un qualcosa che emerge della spiritualità umana, che viene detta, e può essere colta. E soltanto se noi siamo in grado di conservare, trasformando, e portando a un livello di comprensione superiore, siamo in grado di ereditare questa filosofia, questa ricchezza, questo bene di conoscenza, e portarlo avanti, cioè dare chiarezza e luce anche ai nostri contemporanei e a coloro che verranno nel futuro.

Aristotele che cosa vede? La scambiabilità. E cioè ciò che appare. Permettetemi di toccare anche questo punto. Un martello è una apparenza. Ma l’essenza del martello in che cosa consiste? Il chilo di grano è una apparenza, noi lo mangiamo. Però anche questo contiene qualcosa dentro che è nascosto, che non è visibile. Aristotele dice: i due prodotti sono scambiabili. Però non sa spiegare il perché. Perché? dirà Marx. Non che Aristotele non ci sia arrivato mentalmente. La sua capacità analitica era superiore a quella di tutti noi. Aristotele non c’è arrivato semplicemente perché la categoria storica dello scambio, e quindi la mercificazione dei prodotti del lavoro, non era arrivata al livello della sua estensione massima, e cioè la storia non aveva portato avanti la scambiabilità, come forma generale della società.

Quando Marx analizza nel capitale la società capitalistica, cioè la società odierna, dice: è un immane scambio di merci. Che cosa significa? Che la finalità della produzione non è più la finalità per cui si produce ciò che viene ad essere il bisogno di una determinata società, cioè il valore di scambio che grosso modo si può precedere nell’ambito di una società, ma la finalità della produzione è la produzione per la produzione, cioè la produzione per lo scambio; ovverosia si produce al massimo delle possibilità realizzate tecnologicamente, perché il massimo della scambiabilità deve essere il massimo delle possibilità della realizzazione nell’ambito dei mercati, al punto tale che, se non ci sono, i mercati si vanno a comprare, o si vanno, meglio ancora, a conquistare, e pertanto il capitale si pone immediatamente come internazionale, nel senso che pone il suo essere nella possibilità di una scambiabilità massima.

Ovverosia, sul piano logico viene fuori che la categoria dello scambio è il momento di massima realizzazione della categoria stessa, della scambiabilità, e ciò che equipara il martello con

il chilo di grano, o con qualunque cosa, denaro contro denaro oggi, è il valore interno alla realizzazione di questi due prodotti, che, in quanto lavoro astratto, concretissimo il lavoro di chi ha prodotto il grano, concretissimo il lavoro di chi ha prodotto il martello, nel momento in cui si vanno a scambiare, sono astratti da ciò che hanno fatto concretamente, e valgono da quelle tot ore di lavoro che sono state necessarie per produrre l'una cosa o per produrre l'altra, ed è questa possibilità astratta di equiparazione che permette la loro scambiabilità. Lo scambio è tra eguali, la scambiabilità è l'equiparazione dei lavori astratti.

Il momento della massima astrazione è il momento della concettualizzazione scientifica e non più della evidenziazione storica, cioè della rappresentazione di eventi, che sono sicuramente, trasformati in continuazione, e di cui si deve cogliere per l'appunto l'essenza.

Il comunismo non può che essere la prospettiva razionale non quindi un'utopia, una speranza, e una dimensione soggettiva, ma è l'unica possibilità di sviluppo e transizione della processualità storica, che come tale non ha degli appuntamenti, non ha delle date da prefissare, né ha delle modalità di percorso prefissabili o precostituite o auspicabili.

Noi, se vogliamo essere comunisti, dobbiamo scorgere all'interno della realtà le determinazioni di uno sviluppo storico che ci permetta di cogliere le modalità con cui razionalmente possiamo andare a costruire una società che non è sufficiente dire sia il regno della giustizia, perché o fa parte di speranze più o meno cristiane, di dubbia, per il momento, attuazione, oppure, se vogliamo seguire un percorso forse più adeguato alla nostra razionalità, alla nostra capacità di mentalizzare ciò che vediamo scorrere sotto i nostri occhi, se ci atteniamo alla scienza, noi vediamo un allargarsi continuo di una maggiore forza del capitalismo. Oggi col mercato mondiale lo vediamo senz'altro, cosa che Marx aveva detto con precisione assoluta: se noi non arriveremo al mercato mondiale non possiamo minimamente parlare di emancipazione in senso socialista. Se vogliamo vedere che cosa può essere il comunismo dobbiamo vedere una fine di una privatizzazione, cioè di una sottrazione delle capacità di produzione della vita, e quindi della produzione materiale dell'esistenza. Quindi soltanto una gestione collettiva della produzione mondiale può permettere intermini di progresso tecnologico, produzione scientifica, e di ricchezza da conquistare, può essere semplicemente questa la strada della vita per tutti.

Altrimenti la soluzione può essere la barbarie, come si è detto, ma anche il dispotismo, che porterebbe semplicemente a massacri e catastrofi non so quanto controllabili.

Zinelli: Va bene, grazie, la parola a Francesco Saverio Festa,

Francesco Saverio Festa: L'esperienza storico-teorica dell'austromarxismo.

Sul finire dell'Ottocento il teorico del "revisionismo", Eduard Bernstein, intuisce che si va instaurando un nuovo intreccio tra Stato e società civile, ragion per cui sul terreno specifico della politica si giuoca la lotta per l'egemonia delle masse lavoratrici. Quindi, al fianco delle capitali questioni dell'imperialismo e delle rivendicazioni economiche, si staglia la centralità della questione della scienza e degli intellettuali. Ma il richiamo all'etico-politico, tipico di un Bernstein, si fondava sulla scissione tra teoria e *praxis*, tra teoria e movimento organizzato, una divaricazione che in Italia l'opera di Carlo Rosselli recherà alle estreme conseguenze. Carlo Rosselli, infatti, assolutizza le posizioni di Bernstein ed, a differenza persino di questo, tende a dissociare il socialismo dal marxismo, considerato come una transeunte teorizzazione di quello. "Bernstein non ha mai pensato di contrapporsi a Marx. La revisione voleva mantenersi interna al sistema".

La *crisi* del marxismo, al tempo della II° Internazionale, è contemporaneamente crisi di un quadro canonico basato sulla visione di uno sviluppo storico assolutamente lineare e di una concezione oggettivistico-economicistica della politica che su tale quadro si sorreggeva, ma tale *crisi* non rappresenta la morte del marxismo teorico, come pretendeva Croce, bensì una crisi di crescita e di riflessione politica a teorica, che metteva capo allo *Zurück auf Kant*, originato dalla scuola neo-kantiana di Marburgo, determinando da un lato il primato dell'etico-politico come in Bernstein, dall'altro una ricomposizione attivistica delle forme della soggettività, come per un verso nell'hegeliano Otto Bauer, per un altro nel kantiano Max Adler.

Sulle orme di Bernstein, Carlo Rosselli scrive, nel novembre 1923, su "Critica Sociale", che si veniva "delineando una distinzione tra l'opera del Marx scienziato e l'opera del Marx uomo di parte, di fede e di passione", avvalendosi pure della "flagrante contraddizione" della rivoluzione russa con le "previsioni del marxismo". Marx, secondo costoro, ha avuto il merito di avviare il proletariato "sulla strada maestra della politica", fornendogli gli strumenti e la tattica essenziali, ma ormai è giunto anche il tempo di emanciparsi da quella parte della dottrina marxiana, "infelicissimo frutto della dialettica hegeliana", facendo finalmente leva sulle "categorie dell'etica". L'esigenza revisionistica auspica, allora, un partito socialista comprendente anche elementi non marxisti per poter dare maggior forza all'"autonoma funzione degli uomini nella storia", fuor d'ogni determinismo come auspicava Antonio Labriola. L'interpretazione revisionistica di Bernstein sul nesso di interdipendenza fra forze materiali di produzione e coscienza sociale ha avuto il merito di lasciar spazio all'elemento "volontà" ed all'"ottimismo del moto operaio", insomma di render ragione alla "natura" ed alle "tendenze spirituali dell'uomo", mentre Sorel ha dato spazio al carattere pratico, tattico del materialismo storico come una sorta di "filosofia dell'azione". Il revisionismo, con la sua fede nelle istituzioni democratiche, è sorto quando i partiti socialisti andavano trasformandosi in partiti di governo o erano sulla via di diventare maggioranze: "la democrazia politica è ormai patrimonio non esclusivo ma certo fondamentale delle masse lavoratrici; lo Stato è andato perdendo progressivamente il suo carattere di classe; l'economia borghese si è andata organizzando e razionalizzando; la ricchezza si è moltiplicata, anche per le classi operaie"(1). Carlo Rosselli infatti, accogliendo un'asserzione bernsteiniana, reputa "sterile il tentativo di voler collegare troppo strettamente le posizioni filosofiche con quelle pratiche"...il suo intento è sfuggire alla forbice creata dal marx-engelsismo tra determinismo e volontarismo.

Nell'ambito della II° Internazionale solo i teorici dell'austromarxismo si renderanno conto sino in fondo del problema della riconnessione tra teoria e pratica politica ed, opponendosi al pragmatismo socialdemocratico, tentarono di sperimentare una teoria originale di trasformazione della realtà politico-sociale del tempo in senso socialista ed una proposta di formazione di *Neue Menschen*, come scriveva allora Max Adler, il teorico estremo dell'austromarxismo, all'altezza della grande

stagione della *Kultur* austriaca a cavallo tra Otto e Novecento(2). Infatti l'austromarxismo è inscindibile dal "cosmo" della grande stagione dei primi trent'anni del secolo della capitale austriaca, guida di un Impero che, consapevole del tramonto, le tenta tutte pur di rinnovarsi. Un esempio notevole del clima austriaco d'epoca è offerto dalla *pièce*, *Reigen*, una *Traumsnovelle* di Arthur Schnitzler, che scandalizza il bel mondo della capitale più dei romanzi di Musil o de *I Demoni* di H.Von Doderer, che rappresenta l'"impensabile", il tracollo dell'impero asburgico sino alla descrizione degli episodi di violenza politica verificatisi a Vienna il 15 luglio 1927, quando ci furono novanta morti, circa un migliaio di feriti e l'incendio del palazzo di giustizia negli scontri tra lo "Schutzbund", l'organizzazione di autodifesa della SPÖ, e la polizia dopo l'assoluzione di elementi di estrema destra aderenti ai *Frontkämpfer*, responsabili dell'eccidio di Schattendorf. Dalla crisi dei valori "oggettivi" emersi dal mondo della "*Belle Epoque*" alla ricerca affannosa di individui motivati dai bisogni sociali: la "*Belle Epoque*" sfocia così nella "*rote Wien*"!

Gli austromarxisti, così definiti per la prima volta dal pubblicista socialista americano Boudhor, si pongono in maniera duttile e sottile il compito di esercitare una reale influenza tra le masse, affrontando i nodi politico-strategici ed ideologici di una fase storica in cui l'Austria rappresenta, in forma integrale, il ponte tra la cultura dell'Est e dell'Ovest, ed anche in campo politico-ideologico, l'austromarxismo "si era sempre collocato tra il riformismo ed il bolscevismo"(Otto Bauer, *Bolschewismus oder Sozialdemokratie?*, 1920). Nasce in Austria il tema della ricerca inesausta di una "terza via", come riaffermazione dell'esigenza di "vie autonome" al socialismo(3).

"Con l'appellativo di "austromarxisti" si designava allora [prima della guerra] un gruppo di giovani compagni austriaci impegnati nell'attività scientifica: Friedrich Adler, Karl Renner, Rudolf Hilferding, Gustav Eckstein, Otto Bauer, Max Adler erano fra essi i più noti.[...]Avevano tutti dovuto imparare ad applicare la concezione marxista della storia a fenomeni complessi che non tolleravano un uso superficiale e schematico del metodo di Marx"(4).

Formatosi intorno alle "Marx-Studien", sorta nel 1904, ove videro la luce sia *Das Finanzkapital*(1910) di R.Hilferding, sia *Die Nationalitäten-Frage und die Sozialdemokratie*(1907) di Otto Bauer, ed a "Der Kampf", l'organo teorico sorto a sua volta nel 1907, il gruppo degli austromarxisti, tra cui primeggiano Viktor Adler e suo figlio Friedrich, Karl Renner, Otto Bauer ed infine Max Adler, ridefinisce il metro della nuova realtà dell'Austria e dell'Europa nell'ora del trapasso dall'età dell'impero alla prima repubblica austriaca, alla ricerca inesausta di una *dritte Weg*, una "terza via" quale riaffermazione dell'esigenza di una via autonoma e democratica al socialismo. Intanto, in *Staat und Nation*(1899), Karl Renner auspicava un'Austria trasformata in Stato federale democratico e plurinazionale: con geniale anticipo sui tempi, il principio della "territorialità" sostituito da quello della "personalità".

II

La scissione tra mezzi e fine, nell'età dell'imperialismo, identifica, quindi, la scissione tra politica ed economia, fondamentale per tener lontano i produttori, ingabbiati nell'immediato economico, dalla riappropriazione degli strumenti di produzione e dalla direzione dello Stato e della società civile. Si crea allora quella falsa alterità tra uomo ed ambiente naturale che permetterà al Capitale di coprirli a livello di una scienza come specialistica conoscenza dei mezzi e della tecnica per il dominio del mondo, cioè del *sapere* organizzato in *dominio*.

Bernstein attacca con veemenza la dialettica come "l'elemento infido della dottrina di Marx", che finisce per subordinare i fatti alle tendenze, sostituendovi l'idea di uno sviluppo lineare, lento, indolore, che finisca per escludere le contraddizioni fondamentali ed i dati strutturali del conflitto sociale. La stessa "rivoluzione" delineata da Ernst Mach con l'intreccio di scienza ed esperienza umane individuali, di conoscenza ed interesse (*Erkenntnis und Interesse*), induce a porre in crisi l'esatto paradigma del marxismo teorico in rapporto con la pratica politica, insomma di qui viene la riscoperta dell'elemento volontaristico come vera dominante della sfera politica, che finisce per accettare la conoscenza teorica come subordinata al dominio della volontà. Emerge un "formalismo" di una scienza applicata a connessioni concettuali e non a connessioni fattuali, dalla scissione tra concetto e realtà ad una scienza rinchiusa nel mondo dei mezzi. Allora l'uso capitalistico della scienza, quale forza produttiva, si caratterizza nella fondamentale divaricazione tra produzione sociale della scienza ed appropriazione della finalizzazione della stessa produzione scientifica. Entra, allora, in crisi la figura dell'intellettuale tradizionale, autonomo mediatore di una società civile separata dal dominio politico. La crisi del lavoro intellettuale è un aspetto specifico della riduzione neokantiana della scienza a mera ideologia. Come notava Adler, la polemica intorno al dogma dell'unità delle scienze intaccava proprio l'unità marxiana di teoria e praxis, infatti la politica, in quanto non fondata sull'epistemologia, assumeva caratteristiche empiriche e tatticistiche, disponibile persino al relativismo politico e filosofico da Mach a Kelsen, come poi è accaduto nel caso della concezione evoluzionistica di Karl Renner. Ostile al determinismo economicistico, ma ottimista sullo sviluppo dell'umanità, Bernstein crede al progressivo allentarsi dello sfruttamento capitalistico sull'uomo, ridimensiona ad una pura astrazione la teoria marxista

del valore sotto l'influenza del marginalismo, priva la lotta di classe del supporto della "sintesi" marxiana dei fatti umani, crede, infine, al progressivo crescere della libertà nelle cose umane. Il revisionismo di Bernstein costituisce il tentativo più completo di ricostituire il rapporto tra borghesia e proletariato con l'incontro nel parlamentarismo delle loro organizzazioni politiche. Il "volontarismo" di Bernstein, quindi, non coglie lo spessore politico del costruttivismo di Marx, che lega strettamente metodo d'indagine e metodo d'esposizione, storia e previsione. In Bernstein, ma pure nell'economicismo di un Kautsky, si assiste alla divaricazione tra teoria e politica, ovvero alla scissione tra il Marx politico ed il Marx scienziato, insomma tra marxismo e socialismo. Bernstein vede il socialismo come mero "ideale etico", cioè come il fine di un'umanità libera di scegliere il proprio avvenire conforme ai principi "immortali" di giustizia e moralità(5).

Bernstein coglie i mutamenti sostanziali del passaggio dal Capitale liberistico al Capitale monopolistico e, quindi, la sua nuova capacità di resistenza e di "razionalizzazione". Bernstein intuisce che è proprio sul terreno della politica che devono rassodarsi le lotte del Movimento operaio e, contro la teoria della crescente proletarizzazione dei ceti medi e degli intellettuali di Karl Kautsky, comprende invece la nuova centralità del problema degli intellettuali. Tuttavia è proprio qui che Bernstein e l'intero movimento revisionistico operano la scissione tra teoria e *praxis*, separando di fatto il marxismo dalla pratica della socialdemocrazia, rinchiudendo ancora una volta la classe operaia nella fabbrica, riducendo persino la politica ad una sorta di *passione*, crocianamente intesa, dilacerando così il rapporto tra *Bewegung* ed *Endziel*, per cui "il movimento è tutto, il fine è nulla". Le motivazioni emerse dalla Bernstein-Debate hanno la loro influenza sull'evoluzione del marxismo in Europa, pur nell'accentuazione del sociologismo evolucionistico rispetto al neokantismo, come nel socialismo francese o in quello italiano prima di Antonio Labriola, ma solitamente o nella difesa dell'ortodossia nel solco di Kautsky, o nell'assunzione della pratica politica del revisionismo bernsteiniano, con l'unica eccezione probante delle vicende della socialdemocrazia austriaca.

La forma revisionistica di "ricomposizione per scissione" permette al Capitale monopolistico di poter vantarsi d'esser l'unica forma realizzabile per il sapere(borghese), nel momento in cui la separazione dei produttori dai mezzi di produzione va generalizzandosi in una società di massa. Il Capitale diventa, da categoria economica, categoria politica e sociale a pieno titolo, comprendente la progressiva concentrazione non solo degli strumenti di produzione della ricchezza(capitale costante), ma anche della scienza e del dominio politico, in quanto centri d'organizzazione del potere della classe dominante. Ora l'antinomia costitutiva del sistema capitalistico s'esprime nella forma nuova, e raffinata, di una socializzazione che mette capo alla crescita della burocratizzazione, come struttura dell'organizzazione del dominio.

La crisi del lavoro intellettuale è allora un aspetto specifico di tale "unificazione per scissione", che trova nel neo-kantismo una sua forma di coscienza filosofica, una forma epistemologica di separazione tra categorie ed empiria, nell'ambito della pluralizzazione e tecnicizzazione della ragione calcolistico-scientifica, che s'esprime in politica in un'organizzazione *dall'alto* delle masse proletarie. La specialistica conoscenza di mezzi e tecniche per il dominio del mondo taglia fuori le masse dalla conoscenza delle finalità del proprio lavoro, come dalla conoscenza delle finalità delle cerchie separate dominanti le grandi decisioni politiche. Un punto di riferimento specifico è certo Bernstein, il cui kantismo, rifacendosi all'esigenza di Viktor Adler di *ersetzen*(sostituire) la base materialistica del socialismo con una base kantiana (l'intero austro-marxismo rimarrà impregnato di tale spirito), ben si rapporta ad un socialismo che "n'est pas une nécessité naturelle basée sur l'économie, mais le produit de la conscience morale et de la volonté qu'elle féconde"(6).

La scissione tra mezzi e fine introdotta dal neokantismo, infatti, rappresenta lo strumento scientifico adatto a rappresentare la scissione tra politica ed economia, tra economia e società. Il neokantismo presenta i temi teorici che permettono la riunificazione per scissione dell'ineliminabile conflitto tra esser e dover essere, sapere e volere, realtà e valori, che invece il pensiero di Marx, non a caso da Kelsen definito un "diritto naturale travestito"(7), intendeva risolvere in maniera organica e compiuta.

Ma sia l'economicismo di un Kautsky, che concepisce il processo storico quale sviluppo lineare necessario ed evolutivistico(8), sia il volontarismo di un Bernstein non comprendono affatto lo spessore fortemente politico dell'antiempirismo di Marx, il suo riferimento costante delle categorie al concreto del pensiero, ma soprattutto il nesso dialettico tra modo d'indagine e modo d'esposizione, che da una parte fonda una storia come scienza, come ha intuito Max Adler, ossia come previsione e tematizzazione, dall'altra fonda la politica quale indagine scientifica. A differenza, però, della presunta ortodossia di Kautsky, con la nota teoria della proletarizzazione dei ceti medi ed intellettuali, il "revisionismo" di Bernstein, come aveva intuito Adler, riesce comunque a cogliere i movimenti strutturali della realtà storica, il continuo maturare di forme ed istituzioni nuove, l'imperio del Capitale a livello monopolistico, il dispiegarsi dell'*etico-politico* in funzione antieconomicistica. Ma non poteva certo bastare... occorreva ora andar innanzi, facendo tesoro di tali elementi d'indagine, scaturiti dal neo-kantismo, ma restando ancorati al nucleo teorico del marxismo...

III

L'austromarxismo, pur fallendo in una serie di scelte politiche concrete, va riconsiderato al di là dei limiti di un movimento storico ed al di là dei limiti di un pensiero teorico peraltro fortemente diviso tra le sue varie componenti, poichè vi convivono Renner e Otto Bauer, Hilferding e Max Adler.

Intanto l'austromarxismo è stato il primo a valutare positivamente le trasformazioni politico-sociali del bolscevismo russo, permettendone la vera comprensione. Ma ha avuto, altresì, l'incontestabile merito di opporsi ai tatticismi empirici dell'ecinimicismo revisionistico di un Bernstein per riproporre nella sua componente di sinistra, con Max Adler, l'originale concezione di un marxismo come previsione, come progetto, inscindibile dalla costante *Erziehung* (formazione) delle masse ad una *Neue Menschen*.

La posizione di Max Adler sulla revisione della dichiarazione dei principii, votata dal congresso della socialdemocrazia austriaca ad Hainfeld(1889), è sostanzialmente distante dall'orientamento assunto da Viktor Adler, da Karl Renner e dal gruppo dirigente storico della SPÖ. Viktor Adler, piuttosto che perseguire cruciali revisioni teoriche, si proponeva ormai, insieme con Renner, Eckstein ed altri, l'obiettivo costante dell'unità del partito socialdemocratico austriaco, che ormai possedeva una vasta e capillare presenza strutturale nella società austriaca, da ogni sorta di cooperative sino alle scuole operaie e popolari. Questa presenza ramificata sul territorio permetterà alla socialdemocrazia austriaca, dopo l'andata in esilio degli ultimi imperatori asburgici Carlo e Zita, di assumere, alla proclamazione della repubblica austriaca, la guida del governo. Il 12 novembre 1918 Karl Renner diviene il primo cancelliere federale austriaco a capo di un governo di coalizione tra socialdemocratici e socialcristiani, Viktor Adler era morto il giorno prima!

Lo scoppio della guerra provocò una lacerazione nella SPÖ, ove le posizioni della sinistra facevano capo al figlio di Viktor Adler, Friedrich, colui che poi nel 1916 uccise il presidente del consiglio austriaco Stuergh, generando -in piena guerra mondiale- una serie di conflitti tra maggioranza ed opposizione che culminarono nel *Nationalitätenprogramme der Linke*, apparso su "Der Kampf" nell'aprile 1918, sul diritto all'autodeterminazione dei singoli popoli dell'Impero asburgico(9). Da qui la sinistra divenne progressivamente maggioritaria nel partito austriaco e dette poi vita nella capitale (Unione di Vienna), nel 1921, all'Internazionale "due e mezzo", che riuniva le "ali sinistre" della socialdemocrazia europea, come l'USPD tedesca e la SPS elvetica, ma che rifluiscono poi nell'Internazionale socialdemocratica al congresso di Amburgo del 1923, allorché Friedrich Adler verrà eletto segretario generale, e nello stesso anno Otto Bauer pubblica *Die österreichische Revolution*, un'analisi politica degli eventi del tempo e della "repubblica popolare" austriaca. Sembrava, allora, che l'austromarxismo cogliesse, per dirla con Otto Bauer, il senso migliore della volontà politica di ricollocarsi tra riformismo e bolscevismo, alla ricerca di una strada intermedia, ma invece da allora la socialdemocrazia austriaca resterà ancora fortemente divisa sull'opportunità di tale "ritorno", sino a quando qualche anno dopo l'opposizione di sinistra, in aperto dissidio perché pretendeva inserire nel programma del congresso di Linz la formula della

“dittatura del proletariato” verrà espulsa dal partito, costituendosi nell'autonomo Partito operaio socialista.

Alcuni anni dopo, nel primo volume della rivista teorica “Marx-Studien”, emergerà con chiarezza, specie da Max Adler espulso con gli altri, come il concetto di ortodossia doveva esser ripensato a fondo in una logica coerenza scientifica, una volta dissociato da ogni possibile accezione dogmatica.

La prima repubblica austriaca, con un governo di coalizione composto dai socialcristiani di mons. Seipel e dai socialdemocratici presieduto da Renner, in cui ebbe un ruolo notevole Hans Kelsen il giurista artefice della costituzione repubblicana ed autore del celebre *Sozialismus und Staat* (Leipzig, 1920), ebbe contrastate vicende. Al varo di norme sociali avanzate, dalla giornata di otto ore alle ferie retribuite, dall'istituzione delle camere del lavoro alla tutela di donne e ragazzi ed alla previdenza sociale per malattie e disoccupazione, culminate nel 1919 nella legge sulla procedura di nazionalizzazione delle imprese e nella successiva istituzione di “imprese” di proprietà dello Stato, come le famose *Österreichische Werke*, si affiancò, purtroppo, pure la repressione, nella “Pasqua di sangue” del 1919, dei tentativi insurrezionali “bolscevichi” da parte del ministro degli Interni, Matthias Eldersch. Nel 1922 la coalizione cade: mons. Seipel diviene cancelliere federale, e la SPÖ torna all'opposizione. Pian piano la borghesia ritornava ad impadronirsi delle leve dell'apparato statale, confinando la SPÖ ad una perenne opposizione, sempre più rinchiusa nelle sue roccaforti elettorali, e dopo l'episodio cruento del 15 luglio del 1927, sotto l'incalzare costante delle *Heimwehren* filonaziste. Dopo tante vicende, culminate nell'assassinio del cancelliere Dolfuss il 15 luglio 1934 da parte dei nazisti, la SPÖ perse costantemente e continuamente posizioni sino a subire violenze e sopraffazioni, alla fine quasi senza reagire, nemmeno con la proclamazione di uno sciopero generale di protesta. Ci si incamminava, a grandi passi, malgrado i tentativi del nuovo cancelliere Schuschnigg, verso l'*Anschluss* del marzo 1938, quando con l'arrivo dei nazisti l'Austria si ridusse a riprendere l'antico nome carolingio di *Östmark*, anche se Max Adler giunge addirittura a ritenere che la delusione provocata dall'avvento del Terzo Reich potesse far sollevare le masse.

L'austromarxismo, in fondo, si era mosso a tentoni nella scelta di un' alternativa tra la “forma-Stato”, come soleva scrivere Karl Renner, e l'insurrezione armata, come auspicava la sinistra, ma ben più di altri partiti o movimenti di formazione marxista era incappato nella grande maledizione del timor di scegliere per restar uniti, il bauzeriano “marciare divisi, colpire uniti”, mentre gli eventi incalzavano al punto tale da rinviare *sine die*, drasticamente, ogni possibile scelta progettuale.

Dapprima con la “spontaneità” e l'“automaticità” della teoria bauzeriana, agli inizi del secolo l'austromarxismo fornisce la prima traccia della replica al revisionismo, poi Max Adler analizza criticamente l'affermazione del Bernstein che la teoria debba esser riveduta in rapporto allo sviluppo dei fatti storici e della realtà sociale, infatti egli mira a superare la concezione tipica dello Stato quale “guardiano notturno”, per metterne, invece, in evidenza la dipendenza dalla società civile, in previsione del suo riassorbimento in quest'ultima, coerentemente con una soluzione monastica d'ogni dualismo. Fedele allo schema marxiano, Adler, però, non elimina ogni forma di costrizione, in quanto la “forma-Stato” che deve scomparire è quella che è poggiata sul dominio di classe. La rivoluzione si pone quale “liberazione degli elementi di un nuovo ordine”. La nuova “democrazia sociale”, delineata come un processo creativo sin dai consigli di fabbrica in *Demokratie und Ratesystem* (1919), si trasformerà da “dominio sugli uomini” in ordinaria “amministrazione di cose”, ovvero in una compagine comunitaria, basata, in polemica coi bolscevichi, sulla volontà della maggioranza, capace, una volta eliminato ogni sorta di conflitto originato dai contrasti ed interessi di classe, di vivere in pace, in virtù di un ottimismo “religioso”, che contraddistingue il “quietismo” moderato degli austromarxisti, infatti non a caso questi, per quanto per loro “l'emancipazione spirituale è inscindibile dall'emancipazione politica ed economica”, hanno sempre evitato dichiarazioni ufficiali d'ateismo. Ma Max Adler si spinge pure più innanzi, è infatti il primo marxista a riconoscere la religione come un intimo bisogno dello spirito: la “fede religiosa pura” rappresenta la percezione immediata di una “qualità *altra* da tutta

l'esperienza" della scienza. Infatti "la strada della scienza non reca né a Dio, né contro Dio, perché nel suo campo la scienza non incontrerà mai Dio"(10).

Mentre Bauer scrive che in Russia "per la prima volta il proletariato ha conquistato il potere in un grande Stato", ma evidenziando nella rivoluzione bolscevica la fase popolare, "plebea" di una rivoluzione borghese. Max Adler, invece, tende a giudicare positivamente l'opera di Lenin e dei bolscevichi, in quanto anche in Russia, sia pure in condizioni diverse, è stata la volontà del proletariato, divenuto "il rappresentante di tutti quei ceti che si oppongono alla società borghese", a decidere in favore dell'insurrezione rivoluzionaria. La concezione kelseniana della democrazia è relativistica, basata sul presupposto che non esistano valori assoluti, quindi è tesa, invero, al compromesso politico e sociale, al principio della maggioranza e dell'alternanza al potere, mentre, invece, la concezione adleriana, di una certa ispirazione rousseauiana, si basa sulla volontà generale legata ad un ordinamento solidaristico e, quindi, comunitario, affatto diverso da una "democrazia formale", come quella parlamentare: la meta ora è una "democrazia sociale" senza distinzioni di classe, che prevede il pieno dispiegarsi delle categorie dell'"uomo socializzato", con la scomparsa dell'antinomia tra libertà ed eguaglianza, tra valori e realtà. Max Adler teorizza, quindi, una nuova forma d'incontro tra intellettuali e socialismo, come conseguenza della ricomposizione tra politica e scienza, tra logica e storia, attuata in contrasto con i revisionisti. Il marxismo, la scienza sociale che fonda il socialismo nel nesso di teoria e *praxis*, tale da raccogliere insieme conoscenza delle cause e conoscenza delle finalità, è la base solida dell'incontro tra intellettuali e movimento operaio e socialista. "Per la prima volta nella storia si assiste al singolare spettacolo di un processo che, concependo se stesso come autocoscienza, si svolge in conformità a tale coscienza; in una parola, ad *una causalità divenuta cosciente e coscientemente diretta*"(11). Nella crisi generale del lavoro intellettuale, connotata dalla divaricazione tra massificazione del sapere/appropriazione privata del fine/socializzazione, diversamente dalla concezione della proletarizzazione economica degli intellettuali individuata da un Kautsky, incapace di saldare marxismo e socialismo, Max Adler tende a superare la scissione tra produzione scientifica e finalità del lavoro intellettuale nel senso della formazione di una scienza della società. "Bisogna, infatti, riconoscere che l'interesse di classe degli intellettuali è *nella sostanza* un interesse culturale, e non borghese o proletario.[...] Quindi è pienamente comprensibile, sia sulla base delle specifiche condizioni di esistenza del lavoro intellettuale che del contenuto culturale del socialismo stesso, che i motivi dell'adesione degli intellettuali al socialismo debbano esser ricercati fondamentalmente al di fuori dell'economico. La grandiosa dialettica del meccanismo storico per cui il proletariato, ossia lo strato più basso della società, è divenuto l'alfiere del progresso sociale, costringe nello stesso tempo il lavoro intellettuale, che sta alla sommità della civiltà borghese, a conoscere le condizioni del proprio sviluppo sociale, e quindi a legarsi alla lotta di emancipazione del proletariato come unico modo per garantire la continuità del progresso della cultura"(12).

Il socialismo, fatto insieme politico e culturale, è essenzialmente tensione per una nuova scienza della società e per "una cultura realmente nazionale", lotta per una nuova forma di Stato, crea un tipo d'uomo consapevole della necessità dell'avvento della "democrazia sociale", che si porrà obiettivi altamente umanitari."Si può arrivare alla democrazia solo attraverso il socialismo". Si assiste in Adler alla prima elaborazione occidentale del tema dell'egemonia?

Si teorizza, intanto, l'unione del lavoro manuale e del lavoro intellettuale "nella ricerca di una liberazione comune"! In Max Adler gli intellettuali hanno "il privilegio d'esser interessati allo sviluppo della società non da ragioni d'ordine materiale, ma in virtù delle proprie condizioni di esistenza e di sviluppo intellettuale"; in virtù di questo loro privilegio "all'interno dell'alleanza tra la scienza ed il lavoro[...], gli intellettuali non sono esclusi dalla conoscenza sociale della lotta di classe: esclusi potranno essere solo se rifiuteranno le conseguenze della loro scienza" La peculiarità della socialdemocrazia austriaca si innerva della particolare problematica della questione delle nazionalità e della presenza di un gruppo dirigente, che, a cominciare da Viktor Adler, viveva organicamente nel clima della capitale della cultura mitteleuropea, che aveva un referente nel rifiuto d'ogni "scienza proletaria" contrapposta all'universo culturale dell'*intelligentzia* borghese.

L'organo teorico "Der Kampf" ed i "Marx-Studien" intessono un vivace dibattito intorno al progetto di un marxismo come "sistema della scienza": dal congresso di Hainfeld(1889)) si sviluppò in Austria la valorizzazione del primato della politica quale suprema sintesi di contrasti di idee e di pratiche politiche ed economiche altrimenti insanabili, da cui, sulle orme di un Viktor Adler, scaturì l'unità politica del partito austriaco, della SPÖ.

L'intero argomentare critico dell'austromarxismo sulla solidarietà contrapposta al Potere come sistema di difesa di interessi egoistici e dello Stato come organizzazione di dominio politico-tecnico rinvia ad una concezione della morale come "sistema della volontà umana universale", a maggior ragione quando la società capitalistica presenta un carattere a-solidale indotto al costituirsi di quella volontà collettiva che può, anzi deva trovare nell'organizzazione politico-statale quel desiderio del bene comune in cui il singolo uomo possa riconoscersi senza contraddizioni. Max Adler, ispirandosi a *Per la pace perpetua* di Kant, denuncia il carattere contraddittorio che assume ogni idea comunitaria in una società conflittuale, denunciando l'inconciliabilità tra politica e morale nella società capitalistica. Adler, indotto dalla lettura di Kelsen, ma anche di *Politik und Moral. Eine Betrachtung*(1901) di F.Toennies, scrive che "lo Stato, come concetto giuridico, non ha niente a che fare con affermazione ed aumento di potenza". Ora se lo Stato è Stato di classe, organizzazione ed espressione di rapporti di potere e di dominio, e come tale necessariamente ostile ad ogni altro Stato sul piano del diritto internazionale(ridotto da Adolf Lasson, autore di *Das Kulturideal und der Krieg*, (1868, 1905²), a mero "diritto statale esterno", come è tipico dei giuristi conservatori germanici della 2° metà dell'Ottocento), tutto ciò appartiene alle vicende storiche contingenti, seppur determinate, non ha nulla a che fare con l'essenza dello Stato in generale. Per Kelsen, invece, tale concezione ha il suo fulcro nella formulazione del *dogma* della sovranità e culmina in una sorta di "divinizzazione" dello Stato, inconciliabile con ogni rappresentazione di un ordinamento giuridico al di sopra degli Stati. Adler e Kelsen, pur da posizioni differenziate, con la loro critica alla nozione di Stato-potenza, riuscivano a cogliere una linea problematica che, pur se riemersa con forza nel clima da scontro ideologico della prima guerra mondiale, rinviava al tema decisivo di una società non conflittuale, di uno Stato contrassegnata dal nesso di politica, morale e diritto. Se per Toennies è dalla comunità che si va alla società, infatti per l'autore di *Gemeinschaft und Gesellschaft* queste ultime sono solo due tappe storiche della realtà sociale, che come tali non possono esser invertite, per Adler è proprio l'inverso, poiché ricusa l'uso della riduzione del concetto di comunità ad un'utilizzazione politica conservatrice. Una comunità va costruita in base ad un'idea della politica e dello Stato diversa da quella predominante negli autori del cosiddetto "realismo politico". *Comunità* diviene una categoria concettuale tale da saldarsi con le leggi della morale e della giustizia all'interno di una comunità solidaristica(13). E' il tema/problema del superamento della scissione tra Stato(sfera pubblica) e società civile(sfera privata) descritta da Marx nella *Questione ebraica*. E' la nota lacerazione tra *bourgeois e citoyen*, che ha innescato una crisi irreversibile dello Stato-nazione, che non a caso induce un austriaco, che si ritrova sotto gli occhi quotidianamente il problema delle nazionalità, a riflettere sul modo come ricomporre comunità politica e società civile, come eliminare quella "doppia vita, una celeste ed una terrena", così ben individuata da Marx nella scissione tra un "uomo privato" ed un "uomo comunitario". Occorre, allora, muoversi secondo una nuova idea della politica, quella che egli definisce l'*Eticizzazione della politica*, che tenda a valorizzare partecipazione e controllo dal basso della sfera pubblica da parte dei cittadini nel seno di comunità locali valorizzate nel senso dell'autonomia., ma altresì attente a sottrarsi ad ogni pericolo di chiusura settaria con una massiccia fecondazione di "elementi forti di cosmopolitismo".

IV

Nell'Austria, "crocevia del mondo", emerge l'esigenza di una verifica critica del marxismo dinanzi alle trasformazioni della società capitalistica post-bellica ed alle prime realizzazioni dello Stato sovietico. Di qui l'austromarxismo, sia pure in forme differenziate, tenta di elaborare una sintesi teorica originale, una "terza via" tra socialdemocrazia occidentale e comunismo russo. A maggior

ragione, incombando sul “*Nuovo Corso*” sovietico “l’inizio di un riflusso *termidoriano* della rivoluzione” già con l’avvio della NEP, tutto lasciava presagire che forse non era del tutto fuori luogo quel che efficacemente, con grande ironia, era solito, in seguito, sostenere un crociano in crisi, Vittorio de Caprariis:” una volta fatta la loro rivoluzione, i rivoluzionari non parlano più di rivoluzione, ma di tradizione rivoluzionaria”(14).

Ma l’austromarxismo, forse proprio perché troppo diversificato al suo interno, non riuscì nell’intento di elaborare analisi socio-economiche alternative, a cominciare dalla deficienza di ricognizioni sul ruolo dei ceti agricoli delle valli e delle zone montuose, malgrado *Das Agrarprogramm* del 1924, nonché di una strategia di lotta efficace per *Der Weg zur Macht*. Aprì certo un serrato dibattito sul ruolo dello Stato parlamentare, ma nel momento cruciale dovette correre ad arroccarsi nella scelta di escludere ogni coalizione coi partiti moderati. “Anche dove l’austromarxismo errò nel dare le sue valutazioni precise e dove fallì nel fare le sue scelte politiche concrete, esso fu sempre dominato da un desiderio che va separato dalla determinatezza temporale del movimento in quanto fenomeno storico, e va conservato come sua caratteristica più preziosa ed essenziale”(15). Ma rimane decisivo il problema della riforma dello Stato sia attraverso una forma di “socialismo integrale” avanzata da Otto Bauer nel suo noto libro del 1936, in cui prospetta un’unificazione ed uno sviluppo convergente del Movimento operaio dell’Est e dell’Ovest dopo l’abbattimento del nazi-fascismo, con la riforma degli apparati statali col coinvolgimento dei ceti medio-piccoli borghesi, come dei ceti operai ed intellettuali, sia attraverso la rifondazione socio-gnoseologica del marxismo con una linea di fondo “eminentemente politica”, esplicantesi in una forma di democrazia sociale-comunitaria che stava tanto a cuore ad Adler, che, però, non giunse mai ad esercitare grande influenza sulle scelte della SPÖ, come sull’intellettualità dell’ *Austria felix* del suo tempo.

Malgrado una stagione alla moda, negli anni settanta, di sedicenti neo-hegeliani, che hanno pensato di utilizzare sia l’austromarxismo, in funzione di una “terza via” ben lontana da quel che si pensava allora in Austria, sia Max Adler, malgrado il suo kantismo, come referente di un fantomatico “programscismo”, indubbiamente in termini rigorosi l’autentico lascito positivo dell’austromarxismo sta forse nel considerare che per la maggior parte degli austromarxisti, “fioriti” nell’età della II° Internazionale, la critica dell’ideologia come “falsa coscienza” è inscindibile dalla critica della proprietà privata: “l’essere esistente determina la coscienza”; inoltre per alcuni di loro, tra cui Otto Bauer e Max Adler, era determinante dare una finalità (teleologia) al processo dialettico: una sorta di “periodo messianico” del socialismo?

Infine, da quanto su esposto vi si ritrova la chiave di un discorso marxista originale sulla comunità sociale, fondata sulla contrapposizione di classe contro il sapere/dominio borghese, un sapere organizzato in dominio, una concezione contrapposta ai tentativi odierni di una *communitas* basata/fondata sul *dono*?

L’austromarxismo ha avuto sempre la corretta convinzione che un movimento politico d’ispirazione marxista non deve accontentarsi di agire sulla base di considerazioni tattiche contingenti, ma deve darsi gli strumenti per agire politicamente, nonché deve disporre di principii ed ideali che si proiettano nel futuro e rischiarano la realtà quotidiana per poter esser in grado di educare gli uomini ad una vita migliore, per creare quella *Neue Menschen* tanto auspicata.

Era un Paese, allora, l’Austria, la cui possibilità d’anticipazione era pari soltanto alla sua unicità, come era solito sottolineare con vigore il drammaturgo, austriaco d’elezione, Friedrich Hebbel: “questa Austria è un piccolo mondo, nel quale il grande mondo fa le sue prove”!

Ma non ci fu tempo per far le grandi prove del governare da parte dell’austromarxismo: il 15 marzo 1933 quando i deputati regolarmente eletti furono bloccati alle porte del Parlamento, la SPÖ non osò proclamare uno sciopero generale o dare l’avvio ad un’insurrezione armata...eppure nel febbraio 1934, sperando di rinverdire i fasti della Comune di Parigi, larga parte dello *Schutzbund* insorse con le armi in pugno al fianco degli operai della capitale, asserragliandosi tra i caseggiati della “Karl Marx Hof”, ove ancora oggi sono visibili sui muri i buchi creati dai colpi di cannone delle forze dell’ordine e delle squadrace della *Heimwehr*... Feroce fu la repressione: si ebbe un

gran bagno di sangue e tra le macerie parve....dissolversi in polvere l'esperienza storica dell'austromarxismo...

Francesco Saverio Festa

- (1) C.ROSSELLI, *Socialismo liberale*, Torino, Einaudi, 1973,pp.399-400. Cfr., anche per gli scritti precedenti all'opera maggiore, P.BAGNOLI,*L'esperienza liberale di Carlo Rosselli(1919-1924)*, in "Italia Contemporanea",n.125,1976,pp.29-42.
- (2) Cfr. R.DANNEBERG, *Das neue Wien*, Frankfurt-Wien,1930; A.JANIKS-V. TOULMIN,*La grande Vienna*, Milano,Garzanti,1975; C.MAGRIS, *Il mito absburgico nella letteratura austriaca moderna*, Torino,Einaudi,1963. Cfr.A.LANDUYT, *La Comune di Vienna e l'antifascismo italiano*, Cosenza,Lerici,1979,pp.59-73. Cfr. pure J.DEUTSCH,*Storia del movimento sindacale austriaco*, Frankfurt-Wien, 1947.Julius Deutsch è stato ministro della difesa della prima repubblica austriaca e capo dell'organizzazione militare socialdemocratica, il "*Republikanische Schutzbund*".
- (3) Cfr. AA.VV.,*Austromarxismus*, Frankfurt-Wien, Europa V.,1970; N.LESER,*Zwischen Reformismus und Bolschewismus. Der Austromarxismus als Theorie und Praxis*,Frankfurt-Wien-Zuerich,Europa V.,1968(tr.it.,Roma,Ediz.Avanti!- Mondoperaio,1979); A.ZANARDO, *Marxismo e neokantismo in Germania fra Ottocento e Novecento*, in *Filosofia e socialismo*, Roma, Ed.Riuniti,1974.
- (4) O.BAUER,*Austromarxismus*, in "Arbeiter Zeitung",3-XI-1927.
- (5) Cfr: E.BERNSTEIN, *I presupposti del socialismo ed i compiti della socialdemocrazia*, Bari,Laterza,1974,pp.241-266.
- (6) P.ANGEL, *Eduard Bernstein et l'évolution du socialisme allemand*, Paris,Didier,1961,p.193.
- (7) Cfr. H.KELSEN,*Sozialismus und Staat*, Leipzig,1920(tr.it.,Bari,De Donato,1978).
- (8) Cfr. H.J.STEINBERG, *Il socialismo da Bebel a Kautsky*, Roma,Ed.Riuniti,1979.
- (9) Cfr. F.ADLER, *La guerra e la crisi della socialdemocrazia*, Roma, Ed.Riuniti,1972.
- (10) Cfr. M.ADLER, *Filosofia della religione*,a cura di T.La Rocca, Fiesole,Cadmo,1992; M.ADLER, *Religion Privatsache*, a cura di T.La Rocca,Wien-Salzburg,Geyer,1997;O.BAUER, *Religion Privatsaache*, a cura di T.La Rocca,Wien-Salzburg,Geyer,2001(tr.it.,Fiesole,Cadmo,2001).
- (11) M.ADLER, *Neue Menschen*,Berlin,1924 (tr. it. dei primi 3 capp. in M.ADLER, *Il socialismo e gli intellettuali*, Bari, De Donato,1974, p.185). Cfr. O.BAUER,*Tra due guerre mondiali?*,a cura di E.Collotti,Torino,Einaudi,1979; pure Y.BOURDET,*Otto Bauer et la révolution*, Paris, EDI,1968; P.L.ORSI,*Il primo Godetti*,Pisa,TEP,1997,pp.87-89.
- (12) Ibidem,pp.141,144.
- (13) Cfr. M.ADLER, *Politik und Moral*, Leipzig, 1918 (tr.it., a cura di G. Maccaroni, Gaeta, Bibliotheca, 1996, pp.118-125, 139-149. Scrivevano Marx ed Engels nell'*Ideologia tedesca*:"La trasformazione delle forze personali in forze oggettive, provocata dalla divisione del lavoro,non può esser abolita togliendosene dalla testa l'idea generale, ma soltanto se gli individui sussumono nuovamente sotto se stessi quelle forze oggettive ed abolendo la divisione del lavoro. Questo non è possibile senza la comunità. Solo nella comunità ciascun individuo ha i mezzi per sviluppare in tutti i sensi le sue disposizioni; solo nella comunità diventa, dunque, possibile la libertà personale. Nei surrogati di comunità che ci son stati finora, nello Stato ecc., la libertà personale esisteva soltanto per gli individui che si erano sviluppati nelle condizioni della classe dominante e solo in quanto individui di questa classe....Nella comunità reale gli individui acquistano la loro libertà nella loro associazione e per mezzo di essa"(K.MARX-F.ENGELS,*L'ideologia tedesca*,,ora in *Opere*, vol.V,Roma,Ed.Riuniti,1972,pp.63-64.
- (14) Cfr. V.DE CAPRARIIS, *Carl L.Becker tra storiografia e politica*, in *Scritti*, vol.2°,a cura di G.Buttà,Messina,P&M,1988,p.463.
- (15) Cfr. N.LESER,*E' morto l'austromarxismo? Bilancio di una concezione politica*, in "Dialoghi del XX",a.I, n.2,giugno 1967,p.189.

Dibattito.

Zinelli: C'è già una prenotazione da lungo tempo.

Intervento: Non si è parlato della I Internazionale, dove il dissidio Mazzini e Marx esplode. È evidente. Non si è parlato di Mazzini che è organizzatore delle società operaie. Non si è parlato della Repubblica Romana, con la sua Costituzione, al di là del fatto del suffragio universale, dell'abolizione della pena di morte, dell'imposta progressiva sul reddito e così via, per citarne alcuni. Non si fa cenno, per esempio, a una storia locale molto importante della Pianura Padana, dei processi delle Boie, che vedono una serie di operai mazziniani, contadini mazziniani, e contadini marxisti.

Non si è parlato di un concetto: dell'equità proporzionata nel capitale – lavoro e capitale – denaro, ben specificata in confronto alla teoria marxista, dove ovviamente, di fronte alla questione vista in chiave di classe, Mazzini ovviamente rappresenta le posizioni socialdemocratiche, se vogliamo, laburiste, o fabiane, di stampo molto progressista, però.

Tanto è vero che io arrivo a dire che oggi il concetto di capitale – lavoro mazziniano, bisognerebbe spiegarlo, nelle stesse mani, non è marxismo perché è connotato all'interno di una scuola democratica, di governi democratici, di stati democratici, che ovviamente è qualcosa di diverso, ma di rispettabile tanto quanto predicava ...[Marx]

In un convegno di questo tipo, io non posso accettare che Mazzini venga presentato in termini aneddotici.

Bertini: Io ho assegnato un tema e mi sono attenuto ad esso. Avessi avuto anche un pochino più di tempo potevo anche dire qualcosina in più. Che è il seguente: in quel contesto, che è un contesto di scoperta dei problemi, delle preoccupazioni della middle class, della paura, che Mazzini scopre nei confronti di questa classe sospesa, che è quella che emerge nell'età vittoriana, nello sviluppo industriale. E siccome ho capito che questo, tema che era quello di capire il comunismo, mi sono attenuto al tema che mi è stato assegnato.

Avevo cominciato a leggerlo, purtroppo ho dovuto interromperlo, ma lei ha capito... questi sono i pensieri sulla democrazia che ha scritto Mazzini. Li vogliamo concedere? O è un apocrifo? E allora, io ho letto il giudizio; abbiamo parlato del giudizio di Mazzini sul comunismo. Può piacere e non piacere, su questo siamo d'accordo. Quando Mazzini dice che i comunisti non hanno pensatori fra di loro io non sono d'accordo.

Zinelli: Altro intervento.

Intervento: Anch'io sono un mazziniano. Proverò, in pochissime parole a parlare dei rapporti fra il movimento marxista e il mazziniano, con l'esperienza di oggi, dopo la fine dell'Unione Sovietica, dopo l'esperienza di un secolo e mezzo, in altre parole, che cosa rimane anche come premessa per l'avvenire.

In altre parole, mi sembra di aver colto, specie dalla relazione della professoressa Filosa, che il marxismo si pone come tentativo di una sistemazione scientifica dell'evoluzione sociale. Scientifica nel senso di una ricerca di una scienza esatta dell'evoluzione sociale, se ho capito bene. Ora, questa ricerca, nata poi in tempi di positivismo, anche se contro il positivismo Marx polemizzò; ma nata in tempi di positivismo, poneva come punto fermo che la scienza era quello che si può conoscere, quello che è assodato, quello di cui si ha la prova, quello per cui non possono esistere obiezioni perché è nell'esperienza comune.

Forse qui era il difetto, qui viene fuori Mazzini, per il quale invece la dimensione spirituale contava molto. E forse qui viene fuori anche il difetto, portato qui dal sindaco e sottolineato anche dal professor Festa, della mancanza di una teoria dello stato. Può darsi che venga fuori da questo. Cioè, in altre parole, l'uomo, e quindi l'evoluzione dell'uomo, non può essere affidata soltanto agli interessi.

Io per esempio, introduco una parentesi. Io non sono marxista, ma contrariamente al sindaco, io oggi, dalla Resistenza in poi, dico che non sono anticomunista. E, anzi, arrivo più in là, secondo me l'anticomunismo significa antidemocrazia, come l'esperienza di oggi sta dimostrando. In altre parole, dopo l'esperienza comune della Resistenza, ovviamente, ci possono essere non-comunisti democratici; non ci possono essere anticomunisti democratici. Perché questo ci risucchia inevitabilmente sul fronte opposto, verso i nemici della democrazia, quelli contro cui è sorta la Resistenza.

Però oggi noi vediamo che l'evoluzione del movimento socialista, e anche la mancanza di un'esperienza compiuta dello stato, derivano dal fatto che l'uomo non è soltanto in "interessi", non è soltanto come membro di una classe sociale. Ha anche una dimensione spirituale. Sono stato contento di sentire, dal professor Festa, che l'austrocomunismo poneva a contatto col marxismo anche l'esperienza religiosa, se non mi sbaglio. E, ripeto la Resistenza, poi, è stata una prova storica di questa possibilità di comunicazione.

Ma questo ci riporta a Mazzini. Specie se della religione diamo una interpretazione diversa da quella tradizionale: l'ossequio alla chiesa... diamo il senso di una rivoluzione civile. Cioè, etica ma civile. E cioè: è l'evoluzione della società civile, che ricerca dei traguardi di maggior giustizia sociale, fino a quella perfezione dell'altra vita, di cui parla Mazzini, magari. Ma questo, ripeto si può intendere in due maniere; ma è questa la vera religione: l'evoluzione della società.

Forse oggi siamo in tema di ripensamenti, io penso che questo convegno venga inteso proprio per cercare una via comune, perché è necessario, nella povertà di quella che io chiamo la seconda repubblica, dal 1980. La decadenza della democrazia italiana è cominciata quando tutte le forze politiche democratiche, senza distinzione, ciascuna per una sua incompiutezza propria, hanno rifiutato la politica della solidarietà nazionale. Ma questa è una mia idea, è una mia idea personale, molto criticata da tutti coloro con cui la esprimo; però rimane una mia ferma convinzione – perché quella evoluzione, di cui ho visto le tracce proprio nell'austro comunismo, quella evoluzione c'era, nella prima repubblica italiana. E doveva sfociare in una esperienza di cultura, in una osmosi continua di cultura. E poteva realizzarsi soltanto con la conquista di un governo comune, anche dei rivoluzionari di ieri.

Oggi c'è bisogno però di una comunicativa fra le varie ideologie, di una comunicativa fra le varie culture. Speriamo che convegni come questo servano allo scopo.

Zinelli: I problemi organizzativi sono tanti, ad ogni convegno si può dare un taglio, un altro, quell'altro ancora. Appunto, la nostra scelta è stata quella di allargare il ventaglio. Stasera l'argomento era appunto molto, molto ritagliato nell'indicazione del titolo: " i presupposti filosofici".

Anonimo: Volevo chiedere alla dottoressa Filosa: come mai, data l'importanza della dialettica, Marx non la spiega mai, diciamo, a fondo. Ma Marx, lui la pratica, nella sua opera, però non la spiega.

Filosa: Non è che Marx dovesse spiegare la dialettica. Lui l'ha usata, su questo ci sono moltissimi riferimenti da parte di Marx, ma anche di Engels, e riconoscimenti, anche, nonostante ci fosse un distinguo forte che sia stato dichiarato. Hegel è un filosofo, nel senso che il suo interesse è quello di andare a sistemare le categorie logiche che la storia ha fatto emergere tutta la storia passata fino al suo tempo.

Molti sostengono, io ritengo che sia anche corretto che dopo Hegel la filosofia sia finita. Forse non è nemmeno un caso che Marx ed Engels sostengano proprio questo, cioè la necessità di trasformare la filosofia nella priorità dell'azione, laddove l'azione ha due direzioni; una l'intervento pratico, e cioè la concretizzazione, e qui anche, diciamo, il messaggio hegeliano che viene percepito come necessità di agire, è nell'azione che la storia si sviluppa, ed è nelle azioni che l'uomo nega se stesso per oggettivarsi. Qualunque cosa diventi un'opera, è per tutti. La superiorità dell'opera fa vedere quanto poco sia il soggetto che l'ha compiuta.

Marx traduce questa opera nel suo essere rivoluzionario. Hegel dice anche: nulla è stato mai fatto senza passione, quindi è giusto che l'uomo sia portato ad agire da tutte le componenti, non

ovviamente quella razionale, quella dove ormai la vita è morta, la vita della filosofia, la vita della logica. Ma la vita è fatta di azione che è portata avanti dall'entusiasmo, dal desiderio, dal bisogno, da esigenze che collettivamente si riconoscono, si identificano, e portano avanti degli obiettivi.

I fini della storia – prima si è detto: l'eterogenesi dei fini – i fini possono esser molteplici, tantissimi. Possono anche essere contraddittori, scontrarsi; ma sono posti dall'uomo. In quanto tali sono il prodotto di storia sedimentata, ma che, dentro gli individui si media e viene portata avanti a realizzare nuove oggettivazioni e nuovi bisogni. E l'umanità cresce. Non c'è l'ontologia dell'essere comunisti. Comunisti non è che si nasce. Forse se l'umanità riuscirà a crescere, potrà diventare comunista.

L'altro motivo per cui Marx non la spiega è perché, mentre Hegel si è preoccupato di sistemare le categorie logiche con cui leggere il movimento della realtà, Marx scrive la critica dell'economia politica. Cioè traduce, usa, queste categorie immediatamente dentro l'economia politica. Che cos'è il salario? Faccio solo questo esempio. È un'apparenza. Apparentemente è uno scambio di eguali. Tanto lavoro, tanta remunerazione. Che cos'è che viene pagato? È uno scambio? Sì, apparentemente è uno scambio tra eguali.

Ma dietro che cosa c'è? Ritorniamo all'essenza, alla sostanza. Dietro c'è l'ineguaglianza del rapporto gerarchico di comando; e Marx dice: è il comando sulla volontà altrui, il capitale. Cioè, in altre parole, è la costrizione che storicamente, e questa è l'alienazione storica, è la forma dominante che riesce a costringere gli uomini a produrre oggetti. E questa oggettivazione è creazione di ricchezza costante che è prodotta teoricamente per tutti, però è appropriata privatamente.

E finché questa appropriazione sarà privatizzata, e questa privatizzazione è la minoranza – di qui la mancanza di democrazia; la democrazia lasciata come nome, come nominalismo, ma non nella sua sostanza, che anzi, viene negata – che cosa fa vedere: che c'è bisogno di occultare continuamente questo processo, che, al crescere della ricchezza, tutta la scienza e la tecnologia non portano altro che all'accrescimento di ricchezza, che però non viene data alla società umana che ne ha bisogno, che, anzi, viene impoverita sempre di più. Ma viene sottratta, viene – ecco perché prima sottolineavo il concetto di “privato”: perché “priva” la società umana, la comunità umana.

E se posso finire con il concetto di “spirito”, ecco, vorrei leggere, in maniera molto laica, quello che Hegel dice sullo spirito, e che Marx tradurrà in termini economico-sociali.

Hegel dice:

“Spirito è sostanza, l'essenza universale permanente, fondamento e punto di partenza dell'operare di tutti. È il loro fine e meta, come il pensare in sé di ogni autocoscienza. Questa sostanza – dice Hegel – è anche l'opera universale, che mediante l'operare di tutti e di ciascuno, cioè della collettività e dei singoli, si produce come loro unità ed eguaglianza. Ma in quanto esser per sé, cioè in quanto oggettivazione, la sostanza è anche l'essenza che si è dissolta, è l'essenza buona che si sacrifica, della quale ciascuno fa quel che gli aggrada, lacerando l'essere universale, e prendendosene la sua parte. Questa dissoluzione e singolarizzazione dell'essenza è il momento dell'operare del sé e di tutti, è l'essenza effettuale e vitale.” Con effettuale Hegel vuole dire: ciò che è portato a compimento proprio dalla azione di tutti.

Questa è la messa a punto filosofica. Quando Marx scrive il capitale, questa essenza universale è per l'appunto il lavoro di tutti che produce l'oggettivazione. L'oggetto che l'uomo fa, "l'opera dell'uomo" è più importante di quello che può essere il singolo individuo, che dietro la sua opera scompare.

Perché? Perché non solo la sua opera appartiene a tutta l'umanità, da quel momento in poi, ma da quel momento in poi può essere utilizzata anche in maniera non del tutto propria rispetto al fine per cui era stata realizzata. Io un computer lo posso sicuramente utilizzare secondo il fine che ci ha detto Bill Gate; però posso domani utilizzarlo per mettermi in collegamento e per far sì che le cose che ci interessano possano essere sentite da tutti, e magari realizzate in una unità di tempo brevissima, rabberciando le distanze che possono invece negare questa comunicazione umana.

Quando questo sarà possibile? Quando finirà questo dominio, questa alienazione sociale, cioè questa sottrazione determinata dal dominio di classe, che interrompe questa comunicazione.

Ma che cos'è la storia del comunismo fino ad ora? È proprio stata l'interruzione – perché tutti ormai provano a dire: il comunismo è morto, basta con questi comunisti che non se ne può più. Sono d'accordo che non c'è l'anticomunismo democratico, su questo siamo perfettamente in sintonia.

Si può dire che il comunismo è morto perché questa è la forma di ideologizzazione di una lotta di classe che oggi ha sferrato il suo attacco più feroce alle masse, che hanno visto annientare le loro organizzazioni storiche tradizionali, e le ha disgregate. Sembra quello che diceva Hegel due secoli fa: l'universale che è stato lacerato e che è stato disgregato, che è stato atomizzato.

Festa: Una volta fatta la loro rivoluzione, i rivoluzionari non parlano più di rivoluzione, ma di tradizione rivoluzionaria, è il punto forte del rischio di imbalsamare continuamente quello che si è fatto di creativo. Il problema dell'austromarxismo e di Adler è assai complesso. La dialettica deve avere una certa finalità, deve muoversi in un certo fine, questo è il punto forte che Adler dice, se no è qualcosa che scientificamente è messo a tacere. Perciò l'approccio alla comunità. Tra l'altro "comunità" è presente nella "questione ebraica" di Marx, Marx pone fortemente questo problema, Adler ritorna sui testi marxisti e li ripensa.

Ma c'è un punto forte da tener presente, che la questione con cui Marx in Europa si confronta negli anni Trenta, che va appunto, se volete, da Hobbes fino a Karl Schmitt, il tema del realismo politico. Quando ho parlato di marginalismo, e ho detto: "c'è la scissione tra valore d'uso e valore di scambio", ho detto: dietro questo c'è un retroterra ideologico. Il retroterra quale è? "la natura umana non è perfezionabile". Il problema qual è? È il ripensare la natura umana.

Questa è la sfida. Cioè, al realismo politico, che in effetti piglia aspetti nuovi, e che da Pareto arriva a Karl Schmitt, il grande dibattito da cui oggi noi siamo tutti quanti invasi, ad un certo punto Adler pensa: bisogna rispondere in maniera forte. Cioè spiegare che noi siamo capaci di avere gli agenti di trasformazione, e perciò anche la religione che all'interno di questo quadro serve a far dire a tutti: non possiamo accettare il dato di fatto, che è questo. Invece l'uomo si trasforma. Questo è il discorso che mette capo alla comunità.

Quando si parla di comunità, per Adler in una tradizione comunitaria, che per lui è autenticamente, è appunto marxista, significa pensare una democrazia non senza politica, ecco la risposta anche a Kelsen, che dice: nella teoria marxista lo stato non serve a nulla, "Socialismo e stato", 1920. 1922, Adler scrive "La concezione dello stato nel marxismo", un testo incredibile. Solo Norberto Bobbio ha fatto riferimento a questo, a parte questi tentativi che dicevo di Marramao ed altri, ma secondo me senza sbocco.

Ecco, non c'è bisogno di una democrazia senza politica, ma una democrazia con maggiore politica, cioè capace di valorizzare la partecipazione di tutti i cittadini alla sfera pubblica, attraverso una disseminazione e socializzazione della politica, a partire dalle comunità locali. Quello che gli austriaci stavano tentando di fare in Austria. Ma prima non ci sono riusciti perché c'erano i clerico – moderati, monsignor Seipel, che pesavano più di quanto non sembri; poi perché ci sono state le famose cannonate di cui vi parlavo prima.