

Nostro tempo

I problemi di oggi,
le soluzioni di domani



L'altra Grecia

Testi di poeti e scrittori
a cura di Filippo M. Pontani

Vladimir Dedijer Il braccio di ferro

Il conflitto sovietico-jugoslavo 1948-53

Livio Labor In campo aperto

La Nuova Italia 

Da Marx a Marx

CLASSE E PARTITO

Una conversazione con Jean Paul Sartre e una
nota introduttiva di Rossana Rossanda

È stato detto, più volte, che non si troverà in Marx una teoria del partito, né una teoria della classe. È vero; senonché mentre il problema della classe percorre l'intera sua analisi, ha uno spessore e una ricchezza che permettono una vasta ricostruzione, o ricerca anche di ordine teorico, questo non avviene per il partito. Non già perché il problema della « organizzazione » della classe non fosse da Marx avvertito. Gli si pone appena cessa in lui e in Engels — cosa che accade ben presto, dopo la Sacra Famiglia e l'Ideologia Tedesca — l'illusione sull'efficacia d'un ruolo esclusivamente intellettuale, illuministico, separato da una azione politica all'interno del gruppo sociale decisivo, gli operai¹; e matura fra il 1845 e il 1848 nel rapido passaggio attraverso alcune cospirazioni e società segrete fino alle associazioni operaie tedesche e all'incontro col comunista utopista Weitling. In nessuno di questi contatti — fatta eccezione forse per il lungo rapporto di stima, e perfino d'azione, che legò Marx a Blanqui — ci fu un momento di « adesione »: Marx aveva già una posizione teorica che lo separava radicalmente dalle piattaforme fumose delle società segrete, e che lo indusse immediatamente alla polemica con Weitling. Era un rapporto pratico: si cercavano gli operai là dove si trovavano, e importava assai di più il fatto che nella crisi di quegli anni l'antica conformazione delle cospirazioni o delle società tendesse ad assumere una fisionomia proletaria, che non la disputa con le ideologie che questa, volta a volta, veniva assumendo. Si può dire, senza irriverenza, che fu un rapporto assolutamente « strumentale ». Quando nel 1847 la Lega dei giusti si scioglie e diventa Lega dei Comunisti viene commissionato a Marx di prepararne il Manifesto: tutti i contenuti, che erano stati di Weitling, sono dissolti. Preme a Marx, e questo spiega la natura del Manifesto, che trascende i compiti per cui era previsto, tracciare un abbozzo che renda immediatamente cosciente il proletariato tedesco non solo della possibilità ma della necessità impellente del suo ruolo storico — e ne deriva naturalmente il passaggio da un modo oscuro e minoritario di concepirsi, all'organizzazione pubblica, aperta, il massimo possibile estesa. L'accento è messo sull'azione, generale e organizzata: non a caso il vecchio motto della Lega dei Comunisti, Tutti gli uomini sono fratelli, diventa Proletari di tutto il mondo, unitevi!

Ma quel che separa Marx da Lenin (e non nel senso che Lenin completò un abbozzo da Marx lasciato a mezzo, ma

nel senso che le due concezioni vanno in direzione diversa), è che l'organizzazione non è mai considerata più che un momento eminentemente pratico, uno strumento plastico e mutevole, un riflesso di quel che è il solo soggetto reale della rivoluzione, il proletariato. L'organizzazione lo esprime, non lo precede; tanto meno ne precorre contenuti e ruoli. Quel che già aveva separato Marx dalle cospirazioni non era soltanto il loro carattere ristretto e segreto, ma la convinzione di potere esse stesse gestire un processo rivoluzionario per conto del proletariato. « Si capisce — scrive gustosamente — che questi cospiratori non si contentano di organizzare in genere il proletariato rivoluzionario. La loro occupazione consiste nel percorrere il processo dello sviluppo rivoluzionario, nello spingerlo ad arte alla crisi, nel fare la rivoluzione su due piedi, senza le condizioni della rivoluzione... l'unica condizione, è che l'insurrezione sia sufficientemente organizzata. Sono gli alchimisti della rivoluzione, e condividono con gli antichi alchimisti la confusione delle idee. Indaffarati in tale continuo progettare, essi non hanno altro scopo che quello del prossimo rovesciamento del governo esistente e disprezzano profondissimamente l'attività, di carattere più teorico, consistente nel chiarire ai lavoratori i loro interessi di classe... Nella misura in cui il proletariato di Parigi avanzava direttamente in primo piano come partito questi cospiratori perdettero d'influenza. » E concludeva: « Le bombe del 1847... dispersero finalmente i più ostinati e assurdi vecchi cospiratori e gettarono le sezioni che vi erano state fino ad allora nel movimento proletario diretto. »² Le sottolineature sono nostre: fra proletariato e partito del proletariato la colleganza è diretta, i termini quasi interscambiabili, perché fra l'essere e l'essere politico della classe non c'è che una distinzione pratica, nel senso che il secondo è la forma contingente del primo. E di più, la persuasione che questo protagonista, il proletariato, non ha bisogno d'un modo di organizzarsi e di esprimersi con un suo livello di autonomia, perché crea e distrugge volta a volta le sue forme politiche, in quanto mera espressione pratica, più o meno adeguata, assunte nel corso d'un processo dove la formazione della coscienza sta interamente nell'oggettiva collocazione nel rapporto di produzione, e nella lotta. Coerentemente, Engels avrebbe scritto, a conclusione del suo *Per la storia della Lega dei comunisti*: « Oggi il proletariato tedesco non ha più bisogno di nessuna organizzazione ufficiale, né pubblica né segreta. Il semplice legame, che si comprende da sé, fra compagni di classe della stessa opinione è sufficiente, senza tutti gli statuti, le istanze dirigenti, le decisioni e tutte le altre forme immaginabili, per scuotere tutto il Reich tedesco... Il movimento internazionale del proletariato europeo e americano è diventato adesso così forte che non solo la sua prima forma ristretta — la Lega segreta — ma perfino la sua seconda forma, infinitamente più larga, la pubblica Associazione internazionale degli operai — è diventata per esso un inciampo; e che il semplice sentimento di solidarietà, basato sulla convinzione dell'identità della situazione di classe, è sufficiente per creare e tenere assieme tra gli operai di tutti i paesi e di tutte le lingue uno stesso grande partito del proletariato. » Sono parole del 1885⁴. Ma le implicazioni — ben più ricche che nel testo engelsiano — che stanno alla base di questo modo di esprimersi del proletariato si colgono soprattutto là dove Marx descrive il farsi della lotta di classe. Si ricordi il celebre passo del 18 brumaio: « Ma la rivoluzione va fino in fondo alle cose. Sta ancora attraversando il purgatorio. Lavora con metodo... Prima ha elaborato a perfezione il potere parlamentare, per poterlo rovesciare. Ora che ha raggiunto questo risultato, essa spinge alla perfezione il potere esecutivo, lo riduce alla sua espressione più pura, lo isola, se lo pone di fronte come l'unico ostacolo, per concentrare su di esso tutte le sue forze di distruzione.

E quando la rivoluzione avrà condotto a termine questa seconda metà del suo lavoro preparatorio, l'Europa balzerà dal suo seggio e griderà: Ben scavato, vecchia talpa! »⁵.

IL MODELLO DELLA COMUNE

La rivoluzione, cosa è — in questo contesto — se non un prodotto indissolubile di crescita materiale dello scontro di classe, del suo conformarsi in espressioni politiche, di coscienza soggettiva in formazione, in cui nessuno dei tre momenti è separabile dall'altro? Questa idea della rivoluzione, la vecchia talpa, non consente né una interpretazione di tipo meccanicistico, evolutivista, perché ha il suo motore nell'irrompente violenza del proletariato, a spaccare le forme precedenti; ma non è neppure identificabile in un progetto soggettivo, un disegno a priori rispetto ai processi materiali in atto insomma, una coscienza della storia e della classe precedenti alla storia e alla classe, ed esterne, separate da esse. Nella distinzione che Marx compie fra essere sociale e coscienza sta anche il legame ombelicale profondo fra i due momenti; legame che li sommuove ed interseca. Nello stesso 18 brumaio è questo rapporto — che non ha nulla di idilliaco, ma è esso stesso un faticoso parto del movimento — a spiegare come, in contrapposizione alle « effimere » rivoluzioni borghesi, « le rivoluzioni proletarie... del secolo XIX criticano continuamente se stesse; interrompono ad ogni istante il proprio corso; ritornano su ciò che sembrava cosa compiuta per ricominciare daccapo; si fanno beffe in modo spietato e senza riguardi delle mezze misure, delle debolezze e delle miserie dei loro primi tentativi; sembrano che abbattano il loro avversario solo perché questo attinga dalla terra nuove forze e si levi di nuovo più formidabile di fronte ad esse; si ritraggono continuamente, spaventate dall'infinita immensità dei loro scopi, sino a che si crea la situazione in cui è reso impossibile ogni ritorno indietro e le circostanze stesse gridano: Hic Rhodus, hic salta! »⁶. Qui con ancora maggior forza l'accento sembra posto sulla oggettività dello scontro che quasi spinge e forza la coscienza (hic Rhodus, hic salta!) e la volontà soggettiva della classe, ancora partecipe dell'inerzia di ciò che è, malgrado sia protagonista di ciò che dev'essere cambiato. Il punto di fusione fra essere sociale e coscienza (la questione che, come vedremo, sarà alla base della teoria leninista del partito) è in Marx, chiaramente, la prassi. In altre parole alla domanda sul « come » la classe diventa cosciente del suo essere sociale oggettivo la risposta è « nella pratica, nel farsi della lotta ». Nota acutamente Lelio Basso⁷ come la chiave, se proprio si ha bisogno d'un enunciato teorico, sta nelle Tesi su Feuerbach e particolarmente nella terza glossa. La coscienza, cioè, non è il prodotto d'un « sapere », ma d'un « essere in movimento », in trasformazione, d'un rapporto attivo con la natura, o la società. Prodotta dal capitalismo, la classe operaia ne riceve conformazione e dimensioni, e nel medesimo tempo la condizione di alienazione; è la sua collocazione reale che la conduce a negarlo. La lotta di classe ha quindi le sue radici materiali nel meccanismo stesso del sistema; e la rivoluzione — cioè il processo destinato a superarlo — è un farsi sociale, l'espressione di questo antagonismo, che si costruisce, volta a volta, le forme politiche di cui la classe proletaria abbisogna, e che ne costituiscono l'organizzazione, il partito. Perciò, in Marx, se partito e proletariato appaiono, talora, interscambiabili, è soltanto nel senso che il primo è la forma politica del secondo, ne costituisce il modo di essere transitorio — partecipe delle imperfezioni storiche delle istituzioni politiche concrete (e anche per questo vale la lettura del 18 brumaio) — mentre il proletariato resta il soggetto storico permanente, radicato nella materialità del meccanismo capita-

listico, insomma i piedi per terra della dialettica hegeliana rovesciata. Non a caso esso è destinato a frantumare e sommergere i modi tradizionali dell'espressione politica, ed anche i suoi propri, per quel tanto che hanno in sé d'un momento separato dall'immediata gestione sociale; come avviene, infatti, in quella sola forma di rivoluzione e società rivoluzionaria che Marx illustra, ed è la Comune del 1871. In essa la violenza proletaria aveva spezzato non soltanto il potere borghese, ma le sue strutture (Lenin ne deriverà, coerentemente che il potere proletario non può servirsi della macchina dello stato borghese, ma ~~la~~ deve spezzare); la democrazia diretta appariva non una forma primaria, ma la forma specifica del potere proletario. Nel modello della Comune, rivoluzione e società rivoluzionaria si prefiguravano quindi non solo come estinzione dello stato, ma, più profondamente, progressiva estinzione della dimensione politica come dimensione separata e contrapposta all'essere sociale, ricomposto nella sua unità. Come il proletariato in lotta non produceva una istituzione in sé, distinta dal suo immediato essere, così non avrebbe prodotto un suo stato, distinto dall'immediato essere della nuova società. Se in Marx, dunque, non c'è una teoria del partito, è perché nella sua teoria della rivoluzione non ne esiste necessità, né spazio.

L'ORIZZONTE DI LENIN

La questione del partito rivoluzionario, e una teoria del partito, nasce con Lenin. Ha dunque una precisa collocazione storica nel passaggio dalla fase in cui Marx ed Engels prevedevano una relativamente rapida conflazione fra capitalismo e proletariato nel cuore dell'Europa, ad una fase in cui questa non apparve così matura da poter prescindere da una forte accentuazione soggettiva, una sorta di forzatura della storia. A cavallo del secolo, l'orizzonte di Lenin è rigorosamente definito da due dati di fatto: il primo è che la crisi del capitalismo, attraverso il passaggio alla fase imperialistica, si rivela più complessa. Si ingigantiscono i meccanismi di concentrazione, subiscono una dislocazione le contraddizioni più esplosive. «Sono cambiate le forme, l'ordine, la fisionomia delle singole crisi, ma le crisi continuano a essere parte integrante del regime capitalistico»⁸. La tesi dell'inevitabilità del crollo durerà a lungo nell'ala rivoluzionaria, ben oltre la morte di Lenin; ma già nell'arco della sua vita egli deve fare i conti con una capacità di resistenza maggiore da parte del sistema, e di iniziativa minore, da parte della classe, che non si potesse prevedere in quella che egli definisce come la prima grande fase rivoluzionaria⁹: dal 1848 alla Comune di Parigi. Dal 1872 al 1905 è, invece, la lunga fase «pacifica, per l'assenza di rivoluzioni»: che viene alla fine, peraltro, con la rivoluzione del 1905 in Russia e con il grande risveglio asiatico, in due zone eccentriche, «paradossali»¹⁰ rispetto alla roccaforte capitalista. Nella quale non è che siano venute meno le contraddizioni di classe; ma si sono messi in atto quelli che oggi si chiamerebbero i meccanismi «di integrazione», primo dei quali la grande spinta revisionistica, il bernsteinismo, l'opportunismo dell'Internazionale, che si consumerà fino al tradimento della prima guerra mondiale.

Ne derivano le due grandi questioni, destinate a marcare le rivoluzioni del secolo XX, e che portano il segno di Lenin. La prima è che la rottura del sistema capitalistico e imperialistico si è verificata in zone «immature» rispetto allo schema marxiano. Le implicazioni teoriche che avrebbero potuto derivarne furono in certo modo disinnescate, nel movimento comunista, col ricorso alla tesi del passaggio, obbligato nelle zone «arretrate», per la rivoluzione democratica prima di arrivare a quella socialista; almeno fino a che, negli anni cin-

quanta, i comunisti cinesi e in parte alcune correnti del Terzo Mondo non hanno tentato una revisione con la teoria delle «zone di tempesta rivoluzionaria». Basti, di un tema così complesso, sottolineare — ai fini di queste note — come questi movimenti, o rivoluzioni, comportarono un «protagonista» che non si identificò sempre nel proletariato. La seconda questione è che, in questo quadro, il problema dell'organizzazione politica si pone diversamente dalla formazione spontanea d'una avanguardia della classe nel fuoco dello scontro. Lo scontro dev'essere, più che percorso, preparato: quanto più la società è immatura, più spetta ad un'avanguardia il compito di accorciare, per così dire, la distanza fra condizioni obbiettive, intollerabilità dello sfruttamento e esplosione del conflitto, informando e formando lo sfruttato e l'oppresso della sua condizione reale, strappandolo all'ignoranza o alla rassegnazione, indicandogli la possibilità d'una rivolta, il metodo e la strategia — facendone un rivoluzionario.

Un'avanguardia di questa natura può essere esterna al corpo che è chiamata a formare; è in certo modo fuori di esso che essa ha dovuto apprendere quella pedagogia della lotta che dovrà poi trasmettere. Questo è, sostanzialmente, il partito rivoluzionario; paradossalmente, portatore dell'analisi e dell'ideale di Marx, ed estraneo al processo lotta-coscienza, quale Marx aveva delineato. In questa forma di organizzazione comunque si espresse l'ala rivoluzionaria del movimento operaio, e non solo nel luogo e nell'epoca in cui dovette costruirsi, pena il rinvio della rivoluzione ad una sua imprecisa «maturità»; anche in Europa, dove pure le condizioni oggettive erano più affini all'ipotesi di Marx, la crisi della socialdemocrazia e l'incapacità di uscirne attraverso un diverso modello — soltanto Gramsci e la Luxemburg si posero, diversamente, il problema — resero impossibile una saldatura più piena con l'ipotesi marxiana.

IL «CHE FARE?»

A questa concezione del partito, Lenin dette una fondazione teorica nel «Che fare?». È impossibile leggere questo testo prescindendo dalla discussione con l'evoluzionismo e l'economismo, in sostanza con i travestimenti ideologici dell'opportunismo della seconda internazionale; ma è anche impossibile non vedere come, pur volendosi una rigida esegesi marxiana contro le deformazioni della destra, si tratta d'una radicale revisione del rapporto classe-partito, nel suo fondamento classe-coscienza di classe. Su questo punto, come è noto, Lenin considerò «profondamente giuste» le idee di Kautsky, il quale polemizzava con coloro che sostenevano che «sviluppo economico e lotta di classe non creano soltanto le condizioni della produzione socialista, ma generano anche direttamente la coscienza della sua necessità. (...) La coscienza socialista sarebbe, per conseguenza, il risultato necessario, diretto della lotta di classe proletaria. Ma ciò è completamente falso. Il socialismo, come dottrina, ha evidentemente le sue radici nei rapporti economici contemporanei, al pari della lotta di classe del proletariato... ma socialismo e lotta di classe nascono uno accanto all'altra e non uno dall'altra; essi sorgono da premesse diverse. La coscienza socialista contemporanea non può sorgere che sulla base di profonde cognizioni scientifiche. Infatti, la scienza economica contemporanea è, al pari della tecnica moderna, una condizione della produzione socialista e il proletariato, per quanto lo desideri, non può creare né l'una né l'altra... Il detentore della scienza non è il proletariato, ma sono gli intellettuali borghesi; anche il socialismo contemporaneo è nato dal cervello di alcuni membri di questo ceto,

ed è stato da essi comunicato ai proletari più elevati per il loro sviluppo intellettuale, i quali in seguito lo introducono nella lotta di classe là dove le condizioni lo permettono. La coscienza socialista è dunque un elemento importato nella lotta di classe del proletariato dall'esterno (von aussen hineingetragen) e non qualche cosa che ne sorga spontaneamente (urwuechsig) ... Il compito della socialdemocrazia è di introdurre nel proletariato la coscienza della sua situazione e della sua missione.¹¹ È noto altresì che Lenin ribadì il giudizio aggiungendo che la lotta operaia in sé non può mai andare oltre la semplice rivendicazione economica (per cui la spontaneità cui si richiamava la Rabociaia Wysl non costituiva se non l'alibi ideologico d'una scelta obbiettivamente tradeunionista, non rivoluzionaria), e sarebbe quindi per sua natura incapace di cogliere i nessi fra condizione di sfruttamento e infrastruttura politica dello stato borghese, da cui derivano anche le contraddizioni politiche fra l'autocrazia e gli altri ceti. L'obbiettivo di Lenin è in quel momento disincagliare la socialdemocrazia dall'«economicismo», lanciare il proletariato nella lotta contro l'autocrazia, creare uno strumento adeguato di organizzazione. Egli non si invischia, dunque, in una discussione filosofica, limitandosi a giustificare la sua affermazione di questo insuperabile vizio d'origine dell'istinto di classe nella descrizione delle cose come andarono, ivi compresa una curiosa ricostruzione idealistica del nascere del marxismo come prodotto della cultura, e null'altro¹². Ne derivava una subitanea separazione, un parallelismo, fra l'essere sociale materiale (la classe, il proletariato) e la lotta politica per il socialismo (un progetto espresso dalla cultura, generosa teoria dell'emancipazione dell'uomo nell'età moderna); e quindi la giustificazione dell'avanguardia, sede del progetto politico, come qualche cosa di legittimamente esterno alla classe.

La dialettica marxiana, dove il soggetto è il proletariato e oggetto la società prodotta dal rapporto capitalistico di produzione, si sposta in una dialettica fra classe e avanguardia¹³, in cui la prima ha l'opacità del «dato obbiettivo», la seconda, il partito, è il soggetto, la sede della «iniziativa rivoluzionaria». Lasciando per un momento da parte le conseguenze politiche di questa impostazione, ne è evidente la radice idealistica. Se è vero che bisogna guardarsi da una interpretazione «meccanicistica» del pensiero di Marx, resta da vedere come si possa volersi marxisti e sostenere che la coscienza abbia altra origine che l'essere sociale — «non è la coscienza degli uomini a determinarne l'essere, ma al contrario è l'essere che determina la coscienza» —; e se il passaggio fra l'essere e la coscienza nel proletariato presenta un momento di difficoltà teorica, è francamente insolubile, pena una ricaduta verticale nell'hegelismo, una derivazione della coscienza dalla coscienza, — peggio, del paradosso d'una coscienza del proletariato come prodotto della coscienza degli intellettuali, improvvisamente astratti dall'essere sociale, e comunque non partecipi della classe.

IL TENTATIVO DELLA LUXEMBURG

Il tentativo teorico e politico di Rosa Luxemburg, è quello di risolvere lo stesso problema posto dal ritardo rivoluzionario del proletariato europeo rispetto alle previsioni di Marx, ma all'interno della concezione marxiana della coscienza di classe, invece che attraverso l'accettazione della tesi leniniana d'una avanguardia esterna. Per questo la Luxemburg fu accusata di «spontaneismo», forma ideologica, stavolta, non dell'opportunismo come nel caso della destra economista russa, ma di un «avventurismo di sinistra». In realtà, la Luxemburg non

teorizzò in alcun momento la possibilità delle masse di prescindere da una avanguardia organizzata, che per essa si identificò nel partito; senonché l'origine di questo bisogno non sta, a suo parere, nella assenza d'una dimensione politica della lotta operaia in quanto tale, ma nella sua oggettiva frantumazione e nella necessità di una strategia unificante. Sono, insomma, i bisogni politici diretti della classe ad esigerne un momento di saldatura strategica. La Luxemburg rifiuta decisamente che la teoria della lotta di classe possa nascere a prescindere da essa: «La lotta di classe proletaria è più antica della socialdemocrazia; prodotto elementare della società classista, essa divampa già con l'ingresso del capitalismo in Europa. Non è la socialdemocrazia che ha educato per prima il proletariato moderno... ma è invece questo che l'ha chiamata in vita per portare coscienza dello scopo e coordinazione nei diversi frammenti locali e temporali della lotta di classe»¹⁴. «La storia delle passate rivoluzioni mostra che movimenti popolari violenti, lungi dall'essere un prodotto arbitrario, cosciente, dei cosiddetti "capi" e dei "partiti"... sono piuttosto fenomeni sociali assolutamente elementari, che hanno la loro sorgente nel carattere classista della moderna società. Il sorgere della socialdemocrazia non ha ancora modificato nulla in questo stato di cose e anche il suo ruolo non consiste nel prescrivere leggi allo sviluppo storico della lotta di classe ma viceversa nell'assoggettarsi alle sue leggi e per questa via assoggettarsele»¹⁵. La saldatura fra spontaneità e organizzazione sta dunque nelle leggi dello sviluppo storico della lotta di classe, cioè nella sua base materiale — non assimilabile all'immediata coscienza di sé della massa (che «come Thalatta, il mare eterno, cela sempre in sé tutte le possibilità latenti. La massa è sempre ciò che deve essere in forza delle circostanze, ed è sempre pronta a divenire qualcosa di totalmente diverso da quel che pare») ¹⁶, ma neppure un puro prodotto della cultura, quella «ideologia del socialismo», indipendente dallo sviluppo storico materiale, che Lenin contrapponeva nel «Che fare?» alla «ideologia borghese».

La posizione della Luxemburg fu condannata dall'Internazionale¹⁷ ma, prima ancora, dalla sconfitta della rivoluzione tedesca e occidentale, cioè della sola rivoluzione rispetto alla quale aveva una sua plausibilità storica. Questa condanna fu piena di conseguenze organizzative, poiché il punto di teoria cela un nocciolo pratico, la questione della direzione. Quando infatti il soggetto viene riportato all'interno della classe (quale che sia la complessità della dialettica fra essere e coscienza) l'organizzazione politica, il partito, ne appare semplicemente lo strumento, sempre richiamabile ad una verifica; quando il soggetto è spostato sull'avanguardia politica esterna, questa ha in sé un principio di legittimità e autoregolazione, e chiede alla classe di adeguarvisi.

Lenin ebbe coscienza vivissima di questo problema; ed infatti — una volta vinta la battaglia contro la destra e creato il partito rivoluzionario — la sua concezione iniziale, illuministica, della «coscienza indotta» viene più che temperata, contraddetta, dalla tesi «tutto il potere ai soviet», espressione diretta della classe, evidentemente dotata di coscienza al punto da poter dirigere la nuova società. Diciamo «contraddetta» non soltanto perché, nella pratica, il rapporto soviet-partito trovò un breve e fragile equilibrio, ma perché esso rivela, in Lenin, un salto fra la teoria della presa del potere e la teoria della rivoluzione, nel senso che la prima avrebbe per soggetto l'avanguardia politica, la seconda la classe. Il diverso contesto spiega la parzialità delle posizioni; ma tali restano. Spia della complessità del rapporto fra la classe e la sua organizzazione, e d'un suo mutare d'accenti nel farsi storico concreto.

L'ITINERARIO DI GRAMSCI

Nel pensiero di Gramsci la polarità è evidente. Tutto il Gramsci dei « consigli », sovietista, antigiacobino ha un accento — per così dire — luxemburghiano, ed oltre, fino a identificare nella rete dei consigli, sede dell'autogoverno dei produttori, l'organizzazione politica nella sua interezza, la realtà italiana dell'Internazionale comunista¹⁸. Questa posizione-limite va forse dimensionata nel quadro della polemica interna al Partito Socialista; ma è certo che l'esperienza torinese di Gramsci è tutta ancorata sull'ipotesi d'una crescita della classe come soggetto politico diretto, rispetto alla quale il partito — come è detto nel celebre passo sulla rivoluzione russa — è un punto di riferimento ideale, di elaborazione coerente, un'avanguardia intellettuale e morale, uno strumento, ma non il solo, dell'espressione politica. Questa non ha bisogno di mediazioni; già si forma nei consigli, nel riconoscersi della classe come alternativa rivoluzionaria, nuova società in fieri. Dieci anni dopo, nelle note sul Machiavelli, l'accento si sposta: esso cade sull'avanguardia, il principe, il solo in grado di interpretare la realtà, liberandone le potenzialità ancora informi. Senza il suo intervento, la realtà stessa non riesce ad assumere un volto, a riconoscersi. L'autonomia del momento politico, che è appunto « la scoperta » di Machiavelli, quando venga assunta come principio valido anche per il partito rivoluzionario, esplicitamente lo disancora dalla sua base materiale, chiudendo in senso opposto a quello della « democrazia diretta » la dialettica fra classe e coscienza.

Non è quindi da stupirsi che a Gramsci abbiano fatto ricorso, con pari unilateralità, sia i sostenitori della polemica « consiliare » che risorse dopo il 1956, sia chi ha voluto cercare in lui una conferma teorica della supremazia non solo del partito, ma dei gruppi dirigenti¹⁹. La verità di Gramsci, e il suo fascino, sta nell'arco del suo itinerario, eco teorica della crisi delle rivoluzioni degli anni venti, riflessione sulla complessità del rapporto fra spontaneità e organizzazione nella concretezza d'una temperie storica drammatica, di sconfitta del movimento, dove la salvaguardia sembra restare soltanto nel riferimento internazionale all'Unione Sovietica e nel mantenimento ad ogni costo d'una avanguardia, sia pure ristretta, in ogni singolo paese. Ma sta anche in un accento mai sopito, vivo non meno nel periodo dei Consigli che in quello della « guerra di posizione », ed è la sottolineatura della complessità del tessuto sociale e delle sue forme d'espressione, della necessità quindi per qualsiasi organizzazione — sia essa « diretta » o « verticalizzata » — di presentarsi come sintesi d'un processo ricco di articolazioni e mediazioni, riflesso reale, materiale, storico dell'essere sociale. È una verità che non scioglie il diverso segno politico delle due concezioni, ma le colora d'una preoccupazione comune; tanto che — se pur non colpito da anatema come la Luxemburg — Gramsci resta a lungo in odore di eresia nel movimento comunista.

LA RICERCA DEL NOSTRO TEMPO

Questo, infatti, dopo Lenin non riaprirà più la questione del rapporto partito-classe, se non in forma assai parziale e indiretta, come esortazione ricorrente ad « un miglior collegamento del partito con le masse », cioè come problema di meccanismo democratico, di funzionalità dell'avanguardia, di lubrificazione dei suoi canali di comunicazione, di grado di recettività. Nei suoi punti più avanzati, come nel Partito comunista italiano, ha assunto, mutuandole appunto da Gramsci, una complessità e un'articolazione ricca di spunti, sotto il profilo non soltanto della vita interna ma dell'interpretazione

d'una realtà nazionale, da riflettere con un progressivo affinamento dello strumento politico. Ma di una ricerca sulla funzionalità dello strumento, dell'istituzione, si tratta, e non oltre. Anche il drammatico dibattito sullo stalinismo nelle società socialiste europee, non va di norma al di là di questo orizzonte; resta, cioè, un discorso interno alla politica, e quindi permanentemente limitato da una frontiera garantista e istituzionale. Dove si verifica, oscilla quindi fra settarismo e deviazione di destra; difesa d'un monolitismo di fatto o proposta, come soluzione, del pluripartitismo anche all'interno della società socialista. Uno dei paesi socialisti soltanto, la Cina, ha riproposto nel corso della sua rivoluzione e soprattutto nel tentativo magmatico, tumultuoso, della « rivoluzione culturale » uno spostamento dei termini teorici della questione partito-masse, nel senso d'un ricorso permanente alla massa e alla oggettività non soltanto dei suoi bisogni ma delle sue forme più immediate di coscienza (« il contadino povero », il più diseredato, come asse della costruzione del movimento, dovunque arrivi l'Armata Rossa o il suo propagandista) come metro di misura di tutta la giustezza del processo politico; e quindi elemento cui deve necessariamente subordinarsi l'organizzazione. Ma questo accento sulla materialità della condizione è garantito dalla carismaticità del « pensiero giusto » di Mao, levatrice della presa di coscienza, garante del processo soggettivo. In questa dualità sta un'irripetibile potenzialità esplosiva, che volta a volta manda a pezzi le forme concrete dell'organizzazione politica o dell'amministrazione dello stato; ma per riprodurre una nuova organizzazione, con un suo momento rigido di centralizzazione, con le sue forme specifiche ed esterne alla massa. Più che di una dialettica, crediamo si debba parlare d'una antinomia irrisolta — tenuta aperta come sistema pratico, empirico di correzione reciproca; forse il solo che, in una condizione di immaturità delle forze produttive, e in parte sociali, com'è drammaticamente quella della Cina, permetta al rapporto classe-partito di non chiudersi in una verticalità, cui lo spingerebbe la stessa enormità dei problemi da risolvere, in una sconfinata estensione umana. Il punto di teoria resta, così, irrisolto; ma ancora vivente, laddove nelle altre società socialiste s'è chiuso, nella ripetizione impoverita della formula leninista, rivista dall'esperienza staliniana.

La discussione è rimasta aperta in gruppi periferici alla vita del movimento operaio, fino agli ultimi anni. Ma dove è stata affrontata, in Italia nella discussione sui consigli²⁰ in Francia nella polemica contro Sartre aperta nel 1952 da Merleau-Ponty e Claude Lefort, e poi continuata all'interno stesso della rivista « Socialisme ou Barbarie »²¹, essa ha rivelato un limite di fondo. Non tanto sotto il profilo teorico, nel senso d'una attenta revisione filologica, d'un contributo anche interessante — specie in Francia — su alcuni dei temi di Lukács; ma sotto un profilo politico, che poi è quello che imprime ai momenti alti della discussione teorica, in Marx, in Lenin, nella Luxemburg, in Gramsci, la loro forza. Queste discussioni in Europa sulla teoria del partito hanno sempre avuto, fra gli anni venti ed ora, un segno « di sinistra »; sono state sempre il riflesso d'una constatazione reale, il ritardo o la latenza d'un movimento rivoluzionario in occidente. Senonché tutte hanno tentato una soluzione, che fosse un « ritorno alle origini », marxiane o gramsciane, come tentativo di ritrovare un rapporto « puro » fra classe e sua espressione politica, all'interno del meccanismo di sfruttamento, e soltanto di esso.

Tutte le posizioni che, contro l'impoverimento delle forze istituzionali del partito o del sindacato, si richiamavano in questo periodo alla priorità della classe come soggetto politico, sia che accettassero sia che negassero la necessità di un'organizzazione, hanno offerto il fianco alla critica che Lenin muoveva all'« economismo » del suo tempo, e cioè ad una riduzione

della classe, o del rapporto di sfruttamento, essenzialmente alla relazione capitale-lavoro, cui sfuggivano tutte le implicazioni politiche, nazionali ed internazionali, della lotta di classe. Di queste finivano col restare garanti, con una più ricca capacità, dunque, di elaborazione e ricezione, proprio quelle istituzioni della classe indicate come pura negatività. Una rilettura della polemica « consiliare » rivela l'astoricità, la parcellizzazione della proposta politica, un risvolto curiosamente « insurrezionale », proprio là dove si vorrebbe ritrovare Marx nella sua intelligenza; che è il limite, la impossibilità, ormai, d'un discorso di classe che prescindendo dall'intera organizzazione del capitale come intero sistema dei rapporti sociali. Così, nella discussione di « Socialisme ou Barbarie », non a caso Lefort — che pure con non poche buone ragioni criticava la totale riduzione che Sartre a quel momento compieva della classe al partito — trova irrilevante che la classe operaia francese si batta o non si batta contro il generale Ridgeway, affare non suo. L'intero, corposo fatto rappresentato dall'esprimersi del movimento operaio nel secolo XX come socialdemocrazia o leninismo, anzi, nella versione staliniana del partito leninista; l'esistenza dell'Unione Sovietica e dei rapporti di forza che ne derivarono su scala mondiale, il ripetersi di rivoluzioni o momenti rivoluzionari in zone « immature », e quindi il loro strutturarsi, se non nei partiti comunisti, in forme ancora più verticalizzate (sempre giustificate, appunto dalla immaturità oggettiva e dalla pregnanza soggettiva della rivoluzione) — tutto questo resta assente e condanna questa polemica ad una sostanziale infertilità.

Di fronte ad essa, il movimento comunista, nella sua concretezza, presenta facilmente i conti della sua operatività storica reale. Che esso abbia teso a trovare in questa, sovente, la sua intera giustificazione e una sorta di esenzione da ogni riesame critico, è anche vero; che l'istituzione — un'istituzione fatta dalla milizia e dal sacrificio di migliaia di uomini, diventata il protagonista del XX secolo — sia sovente tentata a vedere il suo fine nella propria conservazione come organo politico, prima che in una verifica permanente sulla classe che vuol rappresentare, è anche vero²². Ma al linguaggio dei fatti, e quando questi assumano queste dimensioni, non sono che i fatti che possono tenere testa. Sul terreno pratico e teorico, l'essere dei partiti comunisti non poteva venir chiamato in causa da una riflessione sulla classe, e tanto meno come quella, viziata dai limiti che abbiamo accennato. Può essere chiamato in causa da un sostanziale mutarsi dei rapporti reali, che bruscamente chieda all'avanguardia non se ha le carte in regola con la teoria, ma se è o no all'altezza della potenzialità del movimento, se lo precorre o se lo subisce. Elaborato nel primo novecento, come strumento d'una rivoluzione fuori dal cuore del capitalismo più avanzato, lo schema leninista del rapporto fra partito e classe torna in discussione soltanto nel riproporsi del problema della rivoluzione nelle società avanzate.

Quale sia — a nostro avviso — la soluzione, o almeno una ipotesi su cui lavorare, è espresso nella conversazione con Sartre, riprodotta qui di seguito. E non può che essere oggetto d'una ricerca e d'una discussione con l'insieme del movimento; non a caso, essa si ripropone a tutti i livelli, sia all'interno dei partiti comunisti, dove essi sono più aperti e recettivi all'inquietudine che viene dalle nuove forme di lotta, sia fra i gruppi che, venuti alla luce nel corso degli ultimi anni, hanno rapidamente bruciato la tappa d'una visione elementare della spontaneità. Due soli punti, a conclusione di queste note, vogliamo sottolineare. Il primo è che se è vero che la questione classe-partito ha un valore teorico solo in quanto sia politicamente matura — che è un modo diverso per dire che la sola teoria d'un qualche senso, è quella che spinge all'interno d'una

prassi, d'un farsi della storia — nessuna sua soluzione è possibile se non riparte da un'attenta analisi delle diverse contraddizioni di classe nella società avanzata, dalle concrete forme di lotta, dai bisogni che oggi la crisi del capitalismo prefigura. Vogliamo dire, insomma, che una teoria dell'organizzazione è strettamente legata a un'ipotesi della rivoluzione, e non può esserne separata. Il secondo, è che la tensione che preme sulle istituzioni storiche della classe, partiti e sindacati, non viene soltanto da un loro limite soggettivo. Viene dal crescere d'una dimensione politica sempre più strettamente legata all'essere sociale, sempre più gelosamente interna alla sua presa di coscienza, sempre meno delegabile. Si accorcia, insomma, quella distanza fra avanguardia e classe, che fu all'origine del partito di Lenin; l'ipotesi di Marx preme nei movimenti di maggio in Francia, nei sussulti che percorrono le nostre società e che tendono a sfuggire all'inquadramento, il più duttile e attento, d'una dimensione puramente politica. È da questa constatazione che può ripartire ormai, soltanto, il problema dell'organizzazione. Da Marx stiamo tornando a Marx.

R. R.

Il rischio della spontaneità, la logica dell'istituzione

MANIFESTO: Dagli avvenimenti di maggio in Francia, e in genere dalle lotte recenti è uscita una critica ai partiti che ne investe non soltanto le scelte ma la struttura. Ne vengono messe in causa non soltanto le degenerazioni (per esempio la burocratizzazione), ma la stessa natura — il concetto di organizzazione politica, di partito. Questa polemica non è stata fruttuosa. In genere ha condotto il movimento a forme di impotenza; tanto da indurlo oggi alla tendenza inversa, cioè a riscoprire in una sua originale purezza la teoria leninista del partito, e ripeterla. Questa tendenza ci sembra non meno infeconda della prima. Secondo noi si può criticare lo spontaneismo — e si deve — assumendo però una scoperta effettiva dei movimenti del 1968, e cioè che la lotta attuale esige una forma nuova di organizzazione rivoluzionaria, adeguata alla situazione del capitalismo avanzato.

Vorremmo proporre alla nostra conversazione le premesse teoriche di questo problema. Esse hanno uno spazio e una storia nel suo pensiero, dalle polemiche ormai classiche del 1952 (*Les communistes et la paix*) e la successiva discussione con Lefort e con Merleau Ponty, al 1956 (*Le fantôme de Staline*) fino alla *Critique de la raison dialectique*. Nel 1952 Le fu rivolta l'accusa di ipersoggettivismo, di non riconoscere cioè alla classe altra esistenza se non nel partito; nel 1956 l'accusa fu capovolta, e Le fu contestato un obiettivismo tendente a spiegare interamente lo stalinismo come prodotto inevitabile di una situazione storica. In realtà a noi non sembra un rovesciamento di posizioni; la loro base comune sta nel concetto di « rareté », di arretratezza strutturale del terreno su cui si è verifi-

cato l'Ottobre, e quindi delle necessità poste da una «immaturità» della rivoluzione, e poi dalla costruzione del socialismo in una fase di accumulazione primitiva. In una situazione del genere, Lei derivava la necessità di un partito che si sovrappone alla massa perché, e in quanto, non interamente giunte ad un grado totale di coscienza. Crede Lei che quella immagine del partito — che fu Sua e nostra negli anni '50 — vada rivista criticamente perché la situazione è cambiata, oppure perché già nelle formulazioni di allora esisteva un'insufficienza teorica, che oggi appare più evidente?

SARTRE: C'era sicuramente una insufficienza. Va però situata storicamente. Nel 1952, quando ho scritto *Les communistes et la paix*, la scelta politica essenziale era la difesa del partito comunista francese e soprattutto dell'URSS, accusata di imperialismo di guerra. Era essenziale respingere questa accusa se non si voleva trovarsi dalla parte degli americani. Più tardi si è venuto rivelando che l'Unione Sovietica, agendo a Budapest come Stalin per intelligenza politica o per altre ragioni non aveva agito nel 1948 con la Jugoslavia, e ripetendo poi questo intervento in Cecoslovacchia, agisce secondo lo schema di una potenza imperialista. Non voglio avanzare con questo un giudizio morale. Affermo soltanto che la politica estera dell'Unione Sovietica appare ispirata essenzialmente dalle priorità del suo rapporto antagonistico con gli Stati Uniti, e non anche da un principio di rispetto, di uguaglianza nei confronti degli altri Stati socialisti. Da questa constatazione è derivata la mia posizione del '56. Certo, a questo punto non potevo non rilevare la contraddizione con le posizioni del 1952; e ne ho tentato una spiegazione nella *Critique de la raison dialectique*. Naturalmente si tratta ancora di una soluzione formale, cui avrebbe dovuto seguire un'analisi storica dell'URSS al tempo di Stalin — già abbozzata, e che fa parte di un secondo volume della *Critique* che probabilmente non uscirà mai.

In sintesi, quel che ho cercato di elaborare a proposito di *masse*, *partito*, *spontaneità*, *serializzazione*, *canali*, *gruppi* rappresenta un embrione di risposta a questo problema; in fondo ho tentato di dimostrare che il partito è per rapporto alla massa una realtà *necessaria*, perché la massa, in sé, non possiede neppure una *spontaneità*. In sé la massa resta seriale. Inversamente, però, appena il partito diventa istituzione, è — salvo in circostanze eccezionali — reazionario per rapporto a quello che esso stesso sollecita o crea, cioè il *gruppo in fusione*. In altre parole, il dilemma: *spontaneità / partito* è un falso problema. Sotto il profilo della coscienza di sé la classe non appare omogenea: ma piuttosto come un insieme di elementi, di gruppi che definisco «in fusione». Se guardiamo in concreto gli operai, troviamo sempre dei gruppi in fusione, in questa o quella fabbrica dove ha luogo una lotta, nel corso della quale i singoli operai stabiliscono rapporti reciproci e rispetto all'insieme, fruiscono di quelle che

ho chiamato «libertà selvagge» e prendono una determinata coscienza del loro essere di classe. Ma accanto a questi gruppi in fusione, esistono altri operai, che, non legati da una lotta, restano in serie per rapporto agli altri; e quindi perfino incapaci di spontaneità, in quanto è vero che, per se stessi, sono quel che sono, ma agli altri non sono legati se non da un rapporto di reificazione — un rapporto di serie. Sono costantemente altro da sé perché designati unicamente attraverso un rapporto all'altro, che a sua volta è designato attraverso un rapporto all'altro, e così via. Perfino su un gruppo in fusione — per esempio, una fabbrica in sciopero — premono e intervengono di continuo elementi di serialità (massificazione, ecc.). Lo stesso operaio che sul luogo di lavoro si trova in un gruppo in fusione, a casa o in alcuni aspetti della vita può essere totalmente serializzato. Siamo dunque in presenza di forme di coscienza di classe molto diverse: da una parte una coscienza avanzata, dall'altra una coscienza che quasi non esiste, e fra di esse una serie di mediazioni. Per questo non mi pare che si possa parlare di una *spontaneità* della classe; è corretto soltanto parlare di *gruppi*, prodotti dalle circostanze, che si creano da sé a seconda delle situazioni e che nel crearsi non è che ritrovino non so quale spontaneità profonda, ma sperimentano una condizione specifica sulla base di specifiche situazioni di sfruttamento e specifiche rivendicazioni, e nel compiere questa esperienza pensano se stessi, in modo più o meno giusto.

Ciò detto cosa rappresenta il partito per rapporto alla serie? Certamente un bene, perché impedisce di cadere nella serializzazione completa. I membri di un partito comunista resterebbero anch'essi individui isolati e serializzati, in contiguità l'uno con l'altro, se il partito non li costituisse in gruppo attraverso un legame organico, che permette al comunista di Milano di essere in rapporto con un altro lavoratore comunista di qualsiasi altro paese. Inoltre è grazie al partito che si formano nel corso della lotta molti gruppi, perché il partito facilita la comunicazione. Tuttavia rispetto al gruppo in fusione che esso stesso ha contribuito a creare, il partito si trova, di regola, nella duplice condizione di doverlo o assorbire, o rinnegare. Rispetto al gruppo, la cui strutturazione non va mai oltre una sorta di *patto* reciproco, il partito è molto più fortemente strutturato. Un gruppo si forma a caldo, per esempio, attorno ad un obiettivo — «bisogna prendere la Bastiglia, andiamo»; e subito dopo l'azione i suoi componenti si ritrovano, inquieti l'uno rispetto all'altro, e cercano di stabilire, nella loro libertà, un legame che costituisca il legame immediato che era creato dall'azione, cioè una sorta di patto o giuramento, il quale a sua volta tende a costituire un embrione di una serie, a stabilire fra loro un rapporto di contiguità, reificato. È quel che sostengo in «Fraternité et terreur». Il gruppo non va oltre. Il partito invece cresce come un insieme di istituzioni, quindi come un sistema chiuso, appesantito, tendenzialmente sclerotizzato. Perciò è sempre in ritardo rispetto alla massa in fusione, anche quando

tenta di dirigerla, perché la impoverisce, cerca di subordinarla a sé, se addirittura non la rifiuta, non la smentisce.

Avviene così che il pensiero di un gruppo in fusione — per il fatto di nascere nel fuoco di una situazione specifica, e non in quanto « spontaneo » — ha una carica più forte, più critica, più nuova di quella di un gruppo strutturato. Il pensiero e l'azione di qualsiasi gruppo non possono che rifletterne la struttura. In quanto istituzione, un partito ha un pensiero istituzionalizzato — cioè qualche cosa che si allontana da un pensiero sulla *realtà* — per riflettere soprattutto la sua propria organizzazione, un ideologismo insomma. Sul suo schema si incanala, deformandosi, anche l'esperienza di lotta; mentre il gruppo in fusione pensa l'esperienza così come si presenta, senza mediazione istituzionale. Così il pensiero d'un gruppo può essere vago, impossibile da teorizzare, fastidioso — com'erano le idee degli studenti nel 1968 — ma rappresenta un grado di riflessione più *vera*, perché nessuna istituzione fa da filtro tra l'esperienza e la riflessione sull'esperienza.

Certo cogliamo qui una contraddizione, inerente alla funzione stessa del partito. Esso nasce per liberare la classe operaia dalla serializzazione, ma nello stesso tempo è un riflesso — riflesso d'un certo tipo, perché è là per abolirla — della serializzazione e massificazione delle masse su cui opera. Nella sua istituzionalità si riflette la serializzazione delle masse; forzato ad avere una comunicazione col seriale, è egli stesso in parte inerte e seriale. Così, per proteggere se stesso, finisce con l'opporci ai gruppi in fusione, che sono tuttavia un aspetto di quella classe operaia che egli vuole esprimere, e che molto sovente è lui stesso ad aver sollecitato. Ecco la contraddizione profonda del partito, sorto per liberare le masse dalla serialità e divenuto istituzionale. In quanto tale esso porta in sé un tale passivo (non alludo alla burocrazia o a altre forme degenerative ma proprio alla sua struttura istituzionale, non necessariamente burocratica) da opporsi sostanzialmente sempre a tutte le forze nuove, sia quando cerca di servirsene sia quando le rifiuta. Si vedano i due diversi atteggiamenti, che il partito comunista francese e quello italiano hanno preso nei confronti degli studenti: il PCF li ha respinti, il PCI più sottilmente cerca di ricondurli a lui stesso, canalizzandone l'esperienza attraverso un tentativo di contatto e di discussione. Un partito non ha altra scelta che una di queste due; qui sta la sua contraddizione di base. Ancora un esempio, classico: la questione del centralismo democratico. Finché operò in una situazione in movimento, per esempio durante la clandestinità e la costruzione della lotta in Russia, quando appunto Lenin ne elaborò la teoria, restò un elemento vivente. C'era un momento di centralismo, perché necessario, e un momento di democrazia reale, perché la gente parlava, la decisione si costruiva assieme. Non appena si è istituzionalizzato, come è avvenuto in tutti i partiti comunisti, il centralismo ha preso il passo sulla democrazia e perfino la democrazia è diventata « istituzione », soggetta ad

una sua propria inerzia; in virtù della quale esiste, per esempio, un diritto di parola, ma il fatto stesso di essere diritto e basta, lo svuota al punto di diventare, in realtà, un non diritto. La vera questione è dunque come superare la contraddizione inerente alla natura stessa del partito, in modo che questo (non solo nei confronti dell'avversario e dei suoi compiti di lotta, che è un problema ancora più vasto, ma in rapporto alla classe che rappresenta) costituisca una mediazione attiva fra gli elementi serializzati e massificati in vista di un tentativo di unificazione; possa quindi essere capace di ricevere le impulsioni che nascono dai movimenti e, più che pretendere di dirigerli tirarne una generalizzazione per il movimento e per se stesso.

MANIFESTO: Lei afferma, dunque, che il vero luogo della coscienza rivoluzionaria non sono né la classe nella sua immediatezza, né il partito, ma la lotta. Che il partito vive fintanto che è strumento di lotta, mentre, appena diventa istituzione, scambia i mezzi per il fine e diventa fine a se stesso; d'altra parte la classe non avrebbe coscienza di se finché non si costituisce il gruppo, e non può costituirsi in gruppo se non in quanto esprime un progetto politico. La contraddizione che Lei mette in evidenza si può forse risolvere soltanto se si tenta di andare oltre una impostazione generale del problema e lo si cala nell'immediatezza delle singole situazioni. Insomma non sembra possibile una soluzione metastorica. Vanno piuttosto individuate le condizioni oggettive in cui volta a volta questo dilemma possa trovare una soluzione. Per questo occorrono, a nostro avviso, due condizioni: 1) che la classe superi il livello della serialità per diventare effettivamente e interamente soggetto di azione collettiva, capace di egemonia...

SARTRE: Questa è una condizione impossibile, la classe operaia non può esprimersi mai *interamente*, come soggetto politico attivo: ci saranno sempre zone o regioni o frangie, che per ragioni storiche di sviluppo resteranno serializzate, massificate, estranee ad una presa di coscienza. Un residuo c'è sempre. È ora molto in uso la generalizzazione del concetto di *coscienza di classe* e di *lotta di classe* come elementi preesistenti, a priori rispetto alla lotta. A priori non c'è che lo stato oggettivo di sfruttamento della classe. La coscienza nasce soltanto nella lotta; la lotta di classe esiste solo in quanto ci siano luoghi dove effettivamente si combatte. È vero che il proletariato porta in sé la morte della borghesia, è vero che il sistema capitalistico è minato da contraddizioni strutturali e antagoniste; ma questo non comporta necessariamente l'esistenza di una coscienza di classe o di una lotta di classe. Perché ci sia *coscienza* e *lotta* occorre che qualcuno si batta. In altre parole, nel sistema capitalistico virtualmente la lotta di classe è possibile dappertutto, ma realmente esiste soltanto là dove la si fa. D'altra parte, anche là dove si fa, è diversa da situazione a

situazione. In Francia, per esempio, condizioni e tipi di lotta sono diversissimi: a St. Nazaire le lotte operaie, violentissime, mantengono le caratteristiche del secolo scorso; in altre zone capitalistiche più mature esse assumono un carattere diverso, un'articolazione rivendicativa magari più ricca, ma in un contesto più moderato. Ne deriva che neanche per quella parte della classe che è effettivamente in lotta è possibile parlare, se non in linea di principio, di *unificazione*. Né gli scioperi generali di 24 ore indetti dalla CGT sono una lotta unificata; ne sono soltanto il simbolo.

MANIFESTO: Ma non siamo in una fase crescente di unificazione della società capitalistica, sia sotto il profilo strutturale che sotto quello sovrastrutturale (modelli di consumo e di vita, linguaggio, massificazione), per cui alla parcellizzazione delle situazioni individuali corrisponde una sempre più evidente « totalità » del sistema capitalistico? Non ne dovrebbe derivare una base, materiale, oggettiva di unificazione della classe e della coscienza di classe?

SARTRE: La struttura resta, in realtà, molto differenziata e squilibrata.

MANIFESTO: Ma la tendenza è all'unificazione o no?

SARTRE: Sì e no. In Francia, per esempio, il capitalismo tiene in vita artificialmente migliaia di piccole imprese, che non avrebbero una ragion d'essere sotto il profilo della razionalità economica, ma che gli sono utili sia perché rappresentano una fascia politicamente conservatrice (sono le zone che votano De Gaulle e Pompidou), sia perché gli consentono di allineare su di esse i suoi costi di produzione, nonostante l'aumento della produttività. Insomma le tendenze all'integrazione non annullano le profonde diversificazioni delle situazioni strutturali. A questo si aggiunge, per quanto riguarda la presa di coscienza della propria condizione, che il capitalismo avanzato, pur negli enormi squilibri del reddito, riesce a soddisfare i bisogni elementari di sussistenza della maggioranza della classe operaia — restano, evidentemente, le zone marginali, un 15% dei lavoratori degli Stati Uniti, negri e immigrati, restano le classi superiori d'età, resta, su scala mondiale, il terzo mondo — nel senso che soddisfa certi bisogni primari e, di più, soddisfa un certo tipo di bisogni che artificialmente esso crea: per esempio, il bisogno dell'automobile, o di andare al cinema, o di certi modelli altrettanto artificiali. È una situazione che mi ha condotto a rivedere la mia « teoria dei bisogni », questi non essendo più, in una situazione di capitalismo avanzato, naturalmente contrapposti al sistema; anzi, divenendo in parte un suo strumento di integrazione del proletariato a certi meccanismi nati e indotti dal profitto. L'operaio, insomma, si sfinisce a lavorare per produrre l'automobile e avere un salario che gli permetta di comperare l'automobile; nell'acquisto sente soddisfatto un suo « bisogno ». Lo stesso sistema che lo sfrutta apparentemente gli offre un modello e la

possibilità di soddisfarlo. La coscienza dell'intollerabilità del sistema va dunque trovata non più nella impossibilità di rispondere alle necessità elementari della vita, e neppure più generalmente nei bisogni, ma soprattutto nella coscienza della alienazione: del fatto cioè che *questa* vita non ha senso e non merita di essere vissuta, che questo meccanismo è un meccanismo ingannevole, che questi bisogni sono creati artificialmente, sono falsi bisogni, che logorano l'esistenza e servono al profitto. Insomma, la coscienza della *alienazione*. Ora, unificare la classe sotto questo profilo è ancora più complesso; per questo io non sono d'accordo con ogni visione ottimistica, suscitata sia dai partiti comunisti che dai movimenti di sinistra, come se il capitalismo fosse ormai alle strette. Le sue capacità di controllo sulle classi sono ancora forti; esso è tutt'altro che sulla difensiva. E una crescita rivoluzionaria esige ancora un lungo e paziente lavoro di costruzione della coscienza.

MANIFESTO: Tuttavia, nel corso del « maggio » questa unificazione apparve immediata ed evidente.

SARTRE: Assolutamente evidente. È stato uno dei rari casi in cui ciascuno ha visto nella lotta della fabbrica accanto il modello della sua stessa lotta. Un fenomeno altrettanto ampio s'era verificato nel 1936; ma allora le istituzioni operaie ebbero un ruolo determinante. Il movimento si scatenò quando socialisti e comunisti erano al governo, offrendo, in certo modo, un modello che permise alla classe una rapida presa di coscienza, la fusione in gruppi e la successiva unificazione. Nel « maggio » partiti e sindacati non solo non erano al potere, ma non svolsero un ruolo neppure paragonabile. L'elemento che unificò la lotta è qualche cosa che, secondo me, viene da lontano; è un'idea che ci viene dal Vietnam e che gli studenti hanno espresso nella formula « l'imagination au pouvoir ». In altre parole, il campo del possibile è molto più vasto di quel che le classi dominanti ci hanno abituato a credere. Chi avrebbe creduto che un popolo di 14 milioni di contadini poteva tenere testa alla più grande potenza industriale e militare del mondo? Eppure è stato così. Il Vietnam ci ha insegnato che il campo del possibile è enorme, che non bisogna rassegnarsi. Questa è stata la molla della rivolta studentesca e gli operai l'hanno capito. Nella manifestazione in comune del 13 maggio questa idea è diventata, d'improvviso, dominante. « Se qualche migliaio di ragazzi occupa le facoltà e tiene in scacco il governo, perché non lo possiamo fare anche noi? ». Così, dopo il 13 maggio e sulla base d'un modello che in quel momento veniva loro dall'esterno, gli operai sono scesi in sciopero e hanno occupato le fabbriche. L'elemento che li mobilitò e unificò non fu una piattaforma rivendicativa: questa venne dopo, a giustificazione dello sciopero, e certo non ne mancavano i motivi. Ma è interessante che le rivendicazioni vennero dopo, quando le fabbriche erano già state occupate.

MANIFESTO: Dunque all'origine del maggio non sembra esserci nessun elemento immediatamente materiale, nessuna contraddizione particolarmente esplosiva della struttura, a questa fase del capitalismo francese?

SARTRE: Un elemento sentito come comune da tutti i lavoratori erano state, nell'autunno precedente, le misure reazionarie del governo in tema di sicurezza sociale. Queste avevano colpito tutta la popolazione lavoratrice, quale che ne fosse la collocazione, incidendo su tutti i salari. I sindacati, sia perché presi di sorpresa, sia perché non volessero spingersi troppo lontano, non riuscirono a opporsi; ci fu, se ricordo bene, un giorno di sciopero generale e poi le cose restarono lì. Il malcontento restò profondo e inespresso; riesplose con forza durante le assemblee del « maggio ». Oggi un nuovo elemento di unificazione potrebbe essere dato dalla vanificazione degli aumenti salariali strappati allora, a causa della crescita dei prezzi e poi della svalutazione. Ma non è facile prevedere se questi elementi unitari, comuni, di scontento si trasformeranno, e quando, in una comune rivolta. Nel « maggio » invece questa rivolta ci fu; e secondo me, il detonatore non fu tanto la coscienza dello sfruttamento, quanto della propria forza e delle proprie possibilità.

MANIFESTO: Questa rivolta del « maggio », però, fallì e si rovesciò in una vittoria della conservazione. Non ebbe, insomma, in sé gli elementi per portare a fondo una rivoluzione o le mancò una guida politica?

SARTRE: Le mancò una guida politica, capace di darle quella dimensione politica e teorica, senza la quale il movimento non poteva che finire con lo spegnersi, come infatti è accaduto. Un partito capace di assumere interamente il movimento e le sue potenzialità. Mancò, perché come può una struttura istituzionalizzata, come sono i partiti comunisti, mettersi a disposizione di qualche cosa che la coglie impreparata? Come può trovare in se stessa la disponibilità necessaria per reagire non con un « cerchiamo di tirar l'acqua al mio mulino », oppure « vediamo di arginare il movimento perché non mi sfugga », ma dicendo « questa è la realtà, e così devo assumerla, e sforzarmi di offrirle una generalizzazione teorica e pratica per farla crescere e portarla avanti? » D'altra parte, un partito comunista incapace di questo diventa ciò che in pratica è, da venticinque anni in qua, il Partito comunista francese: un elemento di freno di qualsiasi tentativo rivoluzionario in Francia. Tutto quel che non viene da lui stesso, lo nega o lo sopprime.

MANIFESTO: Dunque Lei, pur criticando i partiti comunisti quali sono, afferma la necessità d'un momento di unificazione e organizzazione del movimento?

SARTRE: Certo, questo è il problema. Siamo in presenza d'una reazione, d'un potere capitalistico, forte

e complesso, ricco di capacità di repressione e integrazione. Questo esige una controrganizzazione della classe; il problema è come impedirne il decadimento in « istituzione ».

MANIFESTO: Siamo d'accordo. Ma è interessante riflettere sul fatto che la necessità di una organizzazione politica della classe, riaffermata dalla parcellizzazione crescente delle situazioni e della coscienza — da Lei prima descritte — contraddice una previsione di Marx, secondo la quale col crescere del capitalismo il proletariato si sarebbe immediatamente espresso in movimento rivoluzionario, senza bisogno d'una mediazione politica. A fondamento di questa tesi stava la persuasione del maturare d'una crisi rapida del capitalismo, e il crescere nel suo seno di bisogni alternativi — per esempio, la contraddizione fra sviluppo delle forze produttive e meccanismo di produzione capitalistico. Più tardi, Lenin vedeva nella socializzazione della proprietà un elemento che in certo modo prepararebbe un rovesciamento nella gestione socialista, una volta spezzato l'apparato politico dello stato borghese. Oggi come oggi, si deve riconoscere che queste tesi sono parziali. Prima di tutto, le forze produttive non entrano direttamente in contraddizione col sistema perché non rappresentano qualche cosa di neutro e oggettivo, ma ne sono un prodotto, si sono conformate sulle sue priorità, ne portano l'impronta...

SARTRE: Sì, non sono necessariamente destinate a scontrarsi; sono figlie di questo tipo di sviluppo, come dimostrano — per esempio — le scelte spaziali in campo scientifico. E quanto alla socializzazione della proprietà, benché io non ritenga corretto definire come « classe » la burocrazia o la tecnocrazia, mi pare evidente che essa comporta un estendersi delle possibilità di controllo e integrazione sociale.

MANIFESTO: Insomma, il passaggio fra capitalismo e socialismo non presenta caratteri simili a quello fra feudalesimo e borghesia. La società capitalistica si era venuta formando all'interno della società feudale, di modo che questa — quando è caduta — non costituiva se non l'involucro vuoto d'una realtà strutturale diversa, alternativa, già maturata nel suo interno. Questo non può accadere al proletariato; esso non può esprimersi, in seno al capitalismo, attraverso embrioni di organizzazione alternativa, socialista...

SARTRE: Né sotto il profilo della struttura, dei rapporti di produzione, né sotto quello delle idee. Fin dal rinascimento la cultura già non era più feudale, ma borghese; la scienza era borghese; nuovi gruppi sociali, come la « noblesse de robe » erano borghesi. Questo secolare processo si accompagnò e precedette la instaurazione dei rapporti di produzione capitalistici. La gestazione della borghesia durò secoli e si espresse in un'alternativa *presente* nella società precedente. Questo non avviene per il proletariato neppure sotto

il profilo della cultura. Esso non possiede una cultura *sua*: o mutua degli elementi da quella borghese, o esprime un rifiuto totale di qualsiasi cultura, che è un modo di affermare l'inesistenza d'una cultura propria. Si obietta che esso possiede, però, una sua « scala di valori ». Certo, volendo la rivoluzione, vuole qualche cosa di diverso da ciò che è. Ma io diffido da espressioni come « scala di valori », facilmente rovesciabili nel proprio contrario. Della difficoltà di una contro-cultura è un'espressione tipica la rivolta degli studenti: un rifiuto che, per mancanza d'una elaborazione propria, finisce col mutare, sia pure col segno opposto, una serie di ideologismi dall'avversario (semplificazione concettuale, schematismo, violenza, eccetera).

MANIFESTO: Dunque la rivoluzione anticapitalistica è, nello stesso tempo, matura e immatura. Produce la contraddizione, non produce di per sé l'alternativa. Ma per non ridurla a puro volontarismo, pura soggettività rivoluzionaria, o, inversamente, non ricadere nell'evoluzionismo, su quali basi oggettive, materiali si può ricostruire un'alternativa?

SARTRE: Lo ripeto, più sull'alienazione che sui « bisogni ». Insomma, sulla ricostruzione della persona e della libertà — bisogno così presente, che anche le tecniche più raffinate di integrazione non possono prescindere, anzi cercano di soddisfarlo in modo mistificato. Tutta la *human engineering* è basata sull'idea che il padrone deve comportarsi col dipendente *come se* questi fosse un suo eguale, perché — è implicito — nessun uomo può rinunciare a questo diritto di uguaglianza. E l'operaio che cade nella trappola delle « umane relazioni », o del paternalismo, ne è vittima proprio in quanto vorrebbe una parità effettiva.

MANIFESTO: Sì, ma come dimostrare che questi nuovi bisogni sono effettivamente nuovi, prodotti dal capitalismo avanzato, e non soltanto residui di un « umanesimo » delle società precapitaliste? La risposta va forse cercata nelle contraddizioni inerenti proprio allo sviluppo del capitale, che esige insieme parcellizzazione del lavoro e una formazione culturale più vasta del ruolo cui il lavoratore parcellizzato è chiamato, l'estendersi, quantitativo e qualitativo, dell'istruzione, e una insufficienza di sbocchi sociali, un aumento delle esigenze e l'impossibilità di soddisfarle — insomma, una frustrazione permanente di quella stessa forza produttiva fondamentale, che è l'uomo.

SARTRE: È che il crescere del capitale estende la proletarianizzazione. E non nel senso dell'impoverimento assoluto, ma della costante degradazione fra nuovi bisogni e ruoli; prodotto non della crisi, ma dello sviluppo.

MANIFESTO: Il momento dell'organizzazione politica della classe comporta dunque non soltanto l'individuazione delle contraddizioni e l'unificazione della lotta, ma l'elaborazione d'un'alternativa. Lo « spontaneismo »

del maggio dava invece per scontato questo problema. Le posizioni di ispirazione marcusiana, o anarchica alla Cohn Bendit, puntarono esclusivamente sulla negazione; ma non riuscirono neppure a garantire la continuità della lotta, perché in una società matura gli stessi gruppi in rivolta non possono non porsi il problema del « dopo ». La maggior parte degli uomini è infatti alienata e oppressa, ma fruisce di modi di sussistenza che la obbligano a chiedersi come garantirne l'afflusso, che cosa sostituire alla distruzione (il che spiega come, nel giro di poche settimane, si siano alternate la lotta e la paura delle conseguenze della lotta). Di segno opposto, le tesi di Touraine o Mallet partivano dal presupposto che lo sviluppo delle forze produttive e la maturazione soggettiva delle masse rendesse immediatamente possibile una autorganizzazione e autogestione della società. Ora questo — l'abbiamo visto — non è esatto: lo sviluppo capitalistico matura il problema della rivoluzione creando nuovi bisogni, forze, mezzi produttivi; ma questi ne riflettono il meccanismo, le priorità, le strutture in modo tale che una brusca rottura del sistema comporta necessariamente una caduta produttiva. Insomma, l'immediatezza delle masse — non solo quelle inerti, ma anche quelle in lotta — non sembra poter esprimere, di per sé, se non la negazione della propria condizione. Di qui la necessità del partito, non solo come momento di generalizzazione della lotta, ma come capace di derivarne e « inventarne » il progetto rivoluzionario, la positività della società nuova.

SARTRE: Che occorra una idea del passaggio al socialismo, è sicuro. Mettiamo che in Francia o in Italia la situazione precipiti fino alla presa del potere. Quale sono le idee sul modo col quale un paese fortemente industrializzato può ricostruirsi economicamente su una base socialista, sotto il fuoco del boicottaggio esterno, l'immediata caduta della moneta, il blocco delle esportazioni? L'URSS si trovò in una situazione simile dopo la rivoluzione. Nonostante i sacrifici terribili, e gli enormi costi della guerra civile e dell'assedio politico ed economico, i problemi che le vennero posti erano meno complessi di quelli che si porrebbero oggi ad una società matura. Sotto questo profilo, tutti siamo impreparati; i partiti comunisti in primo luogo. Voi parlate della necessità d'una prospettiva politica di transizione. D'accordo. Ma fra i partiti comunisti chi ha elaborato una teoria del passaggio rivoluzionario in un paese di capitalismo avanzato e non autosufficiente?

MANIFESTO: Nei paesi di capitalismo avanzato il problema del passaggio al socialismo non è stato concretamente mai posto all'ordine del giorno, dai partiti comunisti, dopo gli anni venti.

SARTRE: Appunto. Soprattutto dopo la guerra e gli accordi di Yalta. E quindi è mancata una riflessione sull'alternativa. Ma questo non è secondario per rapporto a quello che sono diventati i partiti comunisti. Nel bel libro di Annie Kriegel, *Les communistes français*, il giudi-

zio sul partito comunista francese è complessivamente severo; ma è dato per implicito che, nonostante tutti i difetti ed errori che la Kriegel elenca, esso costituisce in sé, a prescindere dalla sua politica, un'alternativa, anzi l'alternativa proletaria alla società capitalistica in Francia. Questo ragionamento non ha alcun senso. Nel momento stesso in cui possiamo concordare nell'affermare la necessità dell'organizzazione politica della classe, dobbiamo pur renderci conto della totale inadeguatezza delle sue istituzioni « storiche » per rapporto ai compiti che pretendiamo loro di assegnare. Si diceva poco fa che senza un momento di unificazione della lotta, una mediazione culturale e un progetto alternativo non si va oltre la rivolta, e la rivolta è politicamente sempre battuta. D'accordo. Questo però non muta il fatto che un partito istituzionalizzato non è in grado di fungere da mediatore fra cultura e lotte, perché quel che è pensiero ancora confuso, non sistemato, ma *vero* in quanto riflesso dell'esperienza, nelle masse, una volta che sia tradotto nei meccanismi ideologici del partito diventa totalmente diverso, e presenta un rapporto totalmente diverso con quel che chiamiamo cultura. Perché funzioni lo schema che voi proponete, occorrerebbe che il partito fosse una organizzazione perpetuamente in grado di lottare contro la propria istituzionalità. Senza di che tutto il ragionamento è falsato. Se l'apporto culturale dei partiti comunisti è pressoché nullo, non è perché vi manchino intellettuali di valore sotto il profilo personale, ma perché il modo di essere dei partiti paralizza il loro pensare collettivo. Azione e pensiero non sono separabili dall'organizzazione; si pensa come si è strutturati, si agisce come si è organizzati. Per questo il pensiero dei partiti comunisti si è andato ossificando.

MANIFESTO: Separiamo per un momento l'ipotesi teorica — come dovrebbe essere l'organizzazione politica rivoluzionaria della classe — dalla situazione di fatto. I partiti comunisti storicamente si sono venuti formando sulla terza Internazionale, sulle vicende politiche e ideologiche dell'Unione Sovietica e del campo socialista. Sono realtà, che hanno agito sulla formazione della classe e ne sono una componente effettiva, hanno indotto modi di essere, ideologie, spostamenti di forze. Oggi però siamo di fronte ad un movimento di classe che, per la prima volta in Europa, tende a dialettizzarsi coi partiti comunisti, a non identificarsi se non parzialmente in essi. Preme su di loro, ed è destinato o a esserne rifiutato, o a modificarli. L'ipotesi che possa esserne semplicemente assorbito non ci sembra persuasiva — il caso degli studenti lo dimostra. In ambedue i casi, si pone la questione d'un nuovo modo di essere del partito. Sarà, questo nuovo modo di essere, condannato alla progressiva istituzionalizzazione e distacco dal movimento che gli ha dato origine, cui Lei accennava all'inizio, o è pensabile un'organizzazione capace di bruciare permanentemente in se stessa i limiti e la sclerosi dell'istituzionalizzazione?

SARTRE: Mentre riconosco la necessità di una organizzazione, confesso di non vedere come possano risolversi i problemi che qualsiasi struttura stabilizzata porta con sé.

MANIFESTO: Da quanto Lei è venuto affermando il partito politico dovrebbe garantire lo sviluppo delle masse in lotta, invece che negarlo o ridurlo, garantire lo sviluppo di un'anti-cultura o alternativa culturale, e infine essere capace di sintesi, per rapporto alla permanente dialettica all'interno della società. Sembrano compiti specifici del partito, in quanto la loro globalità impedisce che il momento specifico della lotta, il gruppo in fusione, possa risolverli.

SARTRE: Sì, ma neppure possono essere risolti senza di lui.

MANIFESTO: D'accordo. Per uscirne si può forse avanzare un'ipotesi duplice. Anzitutto che, per sfuggire alla logica dell'istituzionalizzazione, il partito si consideri permanentemente al servizio della lotta, la quale abbia momenti *suoi propri* di potere, livelli politici autonomi. Questo comporta il superamento del modello leninista e bolscevico, poi confermato nei fronti popolari, secondo il quale da una parte sta la lotta delle masse, mai, in sé, più che rivendicativa, sindacale, virtualmente tradeunionista, dall'altra l'« uso politico » della lotta. Nei « soviet » o nei « consigli » questa separazione scompariva: già nello strumento di lotta stava il momento del potere e il suo embrione istituzionale; in coerenza con l'ipotesi d'una rivoluzione *sociale*, prima che *politica*, dove il potere fosse preso dai soviet, non dal partito. In secondo luogo occorre un diverso indirizzo della teorizzazione rivoluzionaria. Da Lenin in poi questa è stata essenzialmente un discorso sulla presa del potere, piuttosto che sulla società; non è stata capace perciò né di un adeguamento dell'analisi dell'esistente né di una prefigurazione di ciò che attraverso la rivoluzione si vuole conseguire. Di qui anche la difficoltà per i partiti di entrare in contatto col movimento: nel senso che non sembrano saperne esplicitare potenzialità e bisogni. Così è stato con gli studenti: criticarli è facile, ma quale partito ha risposto alle domande che essi ponevano, sul ruolo dell'educazione, sul rapporto con la società, sui modi e i contenuti d'un sapere non autoritario? Infine, e per ultimo, va tenuto presente che per una organizzazione politica della classe, che si voglia marxista, l'elaborazione non è soltanto un dato a posteriori, ma anche il risultato d'una interpretazione dell'esperienza attraverso una metodologia, una « griglia », data a priori: le categorie del « capitale », della « classe », dell'imperialismo, e così via. Il momento, insomma, teorico-metodologico del marxismo, che si dialettizza con l'esperienza della lotta e regge, o dovrebbe reggere, la costruzione di un'alternativa. In quanto questo rapporto rimanga aperto fra partito e classe, non si può garantire una permanente contro-istituzionalizzazione e insieme evitare la totale parcelizzazione della lotta?

SARTRE: Sono d'accordo, a condizione che questa dialettica si configuri come un doppio potere, e non si pretenda di risolverla all'interno del momento politico. E anche così, molti sono i problemi che restano da risolvere. Voi parlate d'una « griglia » metodologica, teorica, data in certo modo a priori e sulla quale interpretare l'esperienza. Ma il concetto di *capitale* non resta una nozione povera e astratta se non si ricostruisce a ogni momento l'analisi del capitalismo moderno attraverso una ricerca, e una contestazione permanente dei risultati della ricerca e della lotta? Il pensiero *vero* è certamente, *uno*: ma la sua unità è dialettica, è una realtà vivente e in formazione. Dev'essere costruito un rapporto fra gli uomini che garantisca non solo la libertà, ma la libertà *rivoluzionaria* del pensare; che sappia appropriarsi interamente del sapere e criticarlo in quanto se ne sia appropriata. Così ha sempre proceduto, del resto, il sapere; non ha mai proceduto così il « marxismo » dei partiti comunisti. Per riuscire a dare un apporto di cultura e verità occorre che il partito — l'organizzazione politica della classe — garantisca ai suoi membri la possibilità di creare e contraddirsi reciprocamente, invece che funzionare come somministratore d'un sapere acquisito una volta per sempre. Se si guarda all'esterno, il dibattito sul marxismo non è mai stato ricco come ora perché, soprattutto da quando si è spezzato il monolitismo e posto il problema delle diversità del socialismo, esiste una pluralità di ricerche marxiste e un contrasto aperto fra di esse.

MANIFESTO: È però soprattutto un contrasto sull'esegesi dei sacri testi, una querela fra interpretazioni, piuttosto che una rinascita di inventività, di interpretazione creativa sulla realtà.

SARTRE: Non è esattamente così. Certo la discussione sui testi è preminente. Ma prendiamo l'esempio di Althusser: non si tratta di semplice esegesi. In lui esiste una teoria del concetto, del sapere teorico autonomo, dello studio delle contraddizioni a partire dalla contraddizione dominante, la « surdétermination ». Sono ricerche originali, che non possono essere contestate senza una elaborazione nuova. Personalmente, per oppormi ad Althusser sono stato costretto a rivedere l'idea di « nozione » e trarne una serie di conseguenze. Analogamente si può dire per il concetto di « struttura » introdotto da Levi-Strauss e del quale alcuni marxisti hanno cercato più o meno felicemente di servirsi. Insomma, una discussione autentica comporta sempre uno sforzo e dei risultati teorici nuovi. Dovunque si voglia avere una ricerca, occorre dunque una struttura che garantisca la discussione; senza di che anche il paradigma teorico, che l'organizzazione politica vorrebbe proporre all'esperienza della classe, resta in realtà inoperante. Questa è una contraddizione permanente del partito; di fatto un limite di tutti i partiti comunisti. Ugualmente complessa è l'ipotesi d'un rapporto « aperto » fra organizzazione politica unitaria della classe, il partito, e il momento di autogoverno

delle masse, consigli o soviet. Non possiamo dimenticare che dove questa è stata tentata, nella Russia post-rivoluzionaria, le organizzazioni unitarie delle masse sono scomparse rapidamente ed è rimasto soltanto il partito. Si è trattato d'un processo dialetticamente necessario che ha condotto nell'URSS il partito a prendere quel potere che era inteso dovesse essere preso e tenuto dai soviet. Sarebbe potuto andare diversamente? Forse potrebbe andare diversamente ora; ma negli anni dell'assedio dell'URSS da parte dei paesi capitalisti, della guerra civile e delle terribili restrizioni interne, la consequenzialità dei momenti che hanno finito col portare all'esautorazione totale dei soviet appare abbastanza comprensibile. Perciò m'è avvenuto di scrivere che, piuttosto che di dittatura *del* proletariato, bisognava parlare d'una dittatura *per* il proletariato; nel senso che il partito s'è assunto il carico della distruzione della borghesia per conto del proletariato, che lo doveva fare direttamente, e che invece s'è trovato a prendere direttive su questo o quello da un organismo che insieme lo rappresentava ed era al di sopra di lui. Era, d'altra parte, una necessità inderogabile per la sopravvivenza dell'URSS che il proletariato, come dovunque si è avuta una rivoluzione, venisse richiesto di rinunciare agli obiettivi più propri della sua battaglia prima della rivoluzione; e cioè l'aumento del salario e la riduzione del lavoro. Gli viene domandato esattamente il contrario; non se ne può fare a meno, ma sarebbe difficile, forse, che esso si desse questi obiettivi da solo, e dall'interno d'una specifica esperienza di autogoverno locale? Infine, venendo all'oggi, mi pare difficile che una organizzazione di soviet o di consigli si crei in presenza d'una forte articolazione « storica » della classe, sindacato o partito. In Francia abbiamo fatto l'esperienza dei comitati d'azione. Questi si sono rapidamente dissolti non tanto perché proibiti o ostacolati, ma perché e in quanto il sindacato ha ripreso nelle sue mani le redini del movimento.

MANIFESTO: Quest'ultima contraddizione non sembra insormontabile. Ormai essa si sta risolvendo nella pratica delle cose. Ogni lotta sindacale, che comporti non solo la contrattazione del salario, ma dei ritmi di lavoro, degli orari, dell'organizzazione del lavoro e del suo controllo, dimostra che sono necessarie delle forme di organizzazione *diretta* dei lavoratori. Per esempio, senza l'assemblea unitaria di base, autonoma e ad elevato livello politico, una contrattazione di questa ampiezza non si fa. È il livello dello scontro sindacale che obbliga a riscoprire il problema degli istituti diretti della classe; è un dato d'esperienza, non una invenzione intellettualistica. Certo queste nuove forme urtano contro il conservatorismo e il burocratismo. Ma devono anche guardarsi da certi loro limiti propri. Sotto questo profilo l'esperienza italiana è interessante; tra partito o sindacato e movimento l'alternativa non si presenta sempre, come Lei diceva, fra rifiuto e strumentalizzazione. Siamo piuttosto in presenza d'una tensione sociale che esprime sue proprie forme e contemporaneamente

preme sulle istituzioni tradizionali della classe, non trovando equilibrio né in queste né in quelle. Infatti se esistono e sono noti i limiti del sindacato, esistono anche i limiti degli istituti di democrazia diretta, che in genere funzionano perfettamente nel corso dell'agitazione, ma che — come è avvenuto anche alla FIAT nelle lotte recenti — rischiano poi di diventare, inconsapevolmente, strumenti di separazione da reparto a reparto, fabbrica a fabbrica, e quindi d'una certa strumentalizzazione padronale. A questo punto il sindacato tradizionale, con tutti i suoi limiti, costituisce una difesa contro la fragilità dei nuovi istituti? Insomma, oggi il movimento appare più ricco e complesso della sua espressione politica.

SARTRE: Quel che è interessante del vostro schema è, comunque, la dualità di potere che esso prefigura. Un rapporto, cioè, aperto e insanabile fra il momento unitario, che spetta alla organizzazione politica della classe, e i momenti di autogoverno, i consigli, i gruppi in fusione. Insisto su questo punto: insanabile; perché fra i due momenti non può esserci che una tensione permanente. Il partito tenterà sempre, per quanto si voglia considerare « al servizio » del movimento, di ridurlo al suo proprio schema di interpretazione e di sviluppo; i momenti di autogoverno tenteranno sempre di proiettare la loro vivente parzialità sul complesso contraddittorio del tessuto sociale. In questa lotta può essere forse l'inizio, o la garanzia, di una trasformazione reciproca, il cui senso però non può non andare — se vogliamo che sia rivoluzionario — in direzione d'una progressiva dissoluzione del momento politico, in una società che tende a unificarsi ma ad autogovernarsi, a compiere cioè quella rivoluzione sociale che abolisce, con lo stato, anche gli altri momenti specificamente politici. Insomma, una dialettica orientata in maniera da riportarci allo schema di sviluppo di Marx. Finora questo non è avvenuto; forse nelle società di capitalismo avanzato comincia ad esistere la condizione. È, comunque, un'ipotesi sulla quale lavorare.

(conversazione registrata il 27 agosto 1969, a Roma).

¹ « Non pensavamo più affatto di sussurrare i nuovi risultati scientifici... esclusivamente al mondo dei dotti... Entrambi eravamo impegnati nel movimento politico », scriveva più tardi Engels in *Per la storia della Lega dei comunisti*, riferendosi a questo momento.

² *Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinand Lassalle*, ed. Mehring, Stuttgart 1902, voll. III, pag. 426 tradotto e riportato da EMMA CANTIMORI MEZZOMONTI, nell'introduzione all'edizione del *Manifesto*, Einaudi, 1962.

⁴ ⁵ ⁶ I testi sono notissimi: diamo per semplicità di consultazione soltanto i riferimenti sull'antologia MARX-ENGELS, pubblicata dagli Editori Riuniti nel 1966 a cura di Luciano Gruppi. Per la citazione di Engels, pag. 1099; per le due del 18 brumaio, rispettivamente pag. 575 e 491.

⁷ cfr. l'introduzione di Lelio BASSO agli *Scritti politici* di Rosa Luxemburg, Editori Riuniti, 1967, pag. 107.

⁸ cfr. *Marxismo e revisionismo*, in LENIN, *Opere scelte*, Editori Riuniti 1965, pag. 447.

⁹ cfr. *I destini storici della dottrina di Karl Marx* (1913), ibidem, pag. 481.

¹⁰ cfr. *Europa arretrata e Asia avanzata*, ibidem 485.

¹¹ La citazione è riportata per intero, con una nota di Lenin, nel *Che fare?*, pag. 112 dell'edizione citata delle *Opere scelte*.

¹² « Anche in Russia la dottrina teorica della socialdemocrazia sorse del tutto indipendentemente dallo sviluppo spontaneo del movimento; sorse come risultato naturale e inevitabile dello sviluppo del pensiero fra gli intellettuali socialisti rivoluzionari », ibidem, pag. 106. La sottolineatura è nostra.

¹³ Questo rapporto fra classe e partito, come rapporto fra « oggetto » e « soggetto » è esplicitamente teorizzato nell'introduzione al « Che fare » della collezione « Idee » — Editori Riuniti, da Luciano Gruppi. Cfr. pag. 18, e l'uso delle *Tesi su Feuerbach*, come meccanismo spostato all'interno della classe.

¹⁴ ROSA LUXEMBURG, *Scritti scelti* a cura di Lelio Basso. Editori Riuniti, 1968, pag. 505, *La crisi della socialdemocrazia*.

¹⁵ ROSA LUXEMBURG, *Und zum drittemal das belgischen Experiment*, in « Die Neue Zeit » 14 maggio 1902, citato nell'introduzione di Lelio Basso, cui si rimanda per una più vasta analisi.

¹⁶ Vedi lettera a Matilde Wurm, febbraio 1917, pag. 111 op. cit.

¹⁷ Riportata soltanto nell'antologia degli scritti delle *Edizioni Avanti* 1963, a pag. 693.

¹⁸ Per questo soprattutto l'*Ordine Nuovo*, I vol., Einaudi 1954. Sulla natura della rivoluzione, in particolare « Il Partito e la rivoluzione », pag. 67-68.

¹⁹ Su questo soprattutto, l'articolo di A. NATTA e G. PAJETTA nel n. 5-6 di « Critica Marxista » del 1963, pag. 113 dove « la responsabilità primaria » del gruppo dirigente è riportata alla tesi gramsciana (*Note sul Machiavelli*, pag. 23-24) d'una differenza nella partecipazione politica (l'elemento diffuso, di uomini comuni, medi... « l'elemento coesivo... un gruppo di capitani, affiatati, d'accordo fra loro »... « un elemento medio, che articoli il primo col secondo elemento »).

²⁰ L'elaborazione più interessante fu quella di RANIERO PANZIERI e LUCIO LIBERTINI, nel 1958 e 1959, sotto il nome di « Tesi sul controllo operaio » e « Tesi sul partito di classe ».

²¹ La discussione con Sartre si è svolta in parte su « Les Temps Modernes » nei numeri di luglio e novembre del 1952, che riportavano la prima parte d'un saggio rimasto incompiuto, *Les communistes et la paix* e nel numero 3, dove Claude Lefort polemizza con Sartre, e Sartre gli risponde. Il dibattito continua in « Socialisme ou Barbarie » fino al novembre 1958; ma il tema vi era stato ricorrente anche prima del saggio di Sartre. Cfr. in particolare la discussione fra Chaulieu e Montal (Lefort) nel n. 10, luglio-agosto 1957, e « Organisation et parti », di Lefort nel n. 26, 1958. Per Merleau-Ponty, vedi soprattutto *Les aventures de la dialectique*.

²² Si veda la recentissima polemica che ha accompagnato l'uscita della « Storia del Partito Comunista » di Paolo Soriano. Nella recensione su « Rinascita » di Giorgio Amendola, e soprattutto nella lettera di Giuliano Pajetta, è fortemente rivendicata la ragione d'una storia reale, vissuta, dei militanti rispetto alla discussione di linea politica, ricavata evidentemente dai documenti, che Spriano illustra. In realtà, non si tratta soltanto d'una richiesta, allo storico, di ricordare la dimensione di esperienza umana, immediata, del Partito come gruppo di uomini; ma una contrapposizione fra questa verità, che ha una sua morale e una sua legge — il partito come società giusta, associazione di vite che trovano nella propria coerenza la loro ragion d'essere — e la misurazione fra essa e la sua incidenza storica effettiva. Più sottilmente, nella discussione con G. Berti a proposito degli scritti dell'Archivio Tasca, Amendola rivendicava interamente le ragioni della svolta del trenta — che pure dovevano essere sconfessate dal VII congresso dell'Internazionale — come tali da aver creato una ossatura del partito, che prima, o forse con un'altra linea, avrebbe rischiato di disperdersi. In tutto questo accento, facilmente riscontrabile in ogni discussione di storia del partito, si ritrova, più o meno consapevole, la concezione del partito come un'avanguardia, con una sua legge, una sua morale, una sua effettiva devozione, in certo modo autonome rispetto alla sua ragione iniziale d'esistenza, anche se raccordate ad essa.