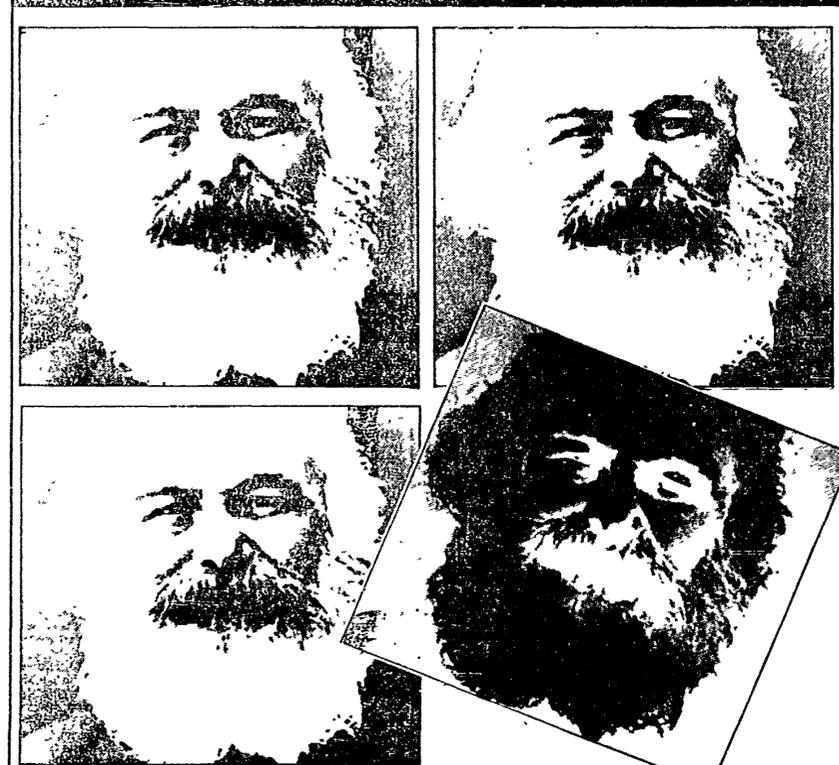


Spettacoli

Cultura



Un convegno del Gramsci replica alle interpretazioni riduttive dell'autore del Capitale. Così si fondevano teoria e azione rivoluzionaria

Che Marx sarebbe senza politica?

FERRARA — La politica, l'arte del possibile. Ma il possibile, cos'è, chi lo definisce? Ci si dimentica che il suo orizzonte è la cultura di un'epoca esplorarlo, a definirlo. Come il nuovo campo della realtà in cui avventurarsi, l'azione. In questa esplorazione del possibile la storia di Marx aiuta ancora a gettar luce, con la potenza propria di un classico del pensiero sociale, capace di porre domande significative al mondo d'oggi? Ma quali domande, e con quali strumenti interpretativi?

Il convegno tenutosi a Ferrara dal 5 al 6 aprile, organizzato da Giuliano Rubbi, segretario dell'Istituto Gramsci, con il concorso degli enti locali ferraresi, sul tema «Marx politico, ha cercato di dare risposta a queste domande. Lo ha fatto — e questo aspetto ha caratterizzato con forti elementi di novità tutte le relazioni — passando al vaglio critico le molte interpretazioni, recenti e meno recenti, della teoria politica di Marx, che spesso rappresentano come l'ultima immatura crisi del socialismo in Occidente.

Innanzitutto, per cominciare dalle interpretazioni più radicalmente contestatrici, esiste una teoria politica in Marx? La risposta data nella sua relazione da Gianfranco Pasquino dell'Università di Bologna è stata inequivocabile. Una teoria politica si staglia con grande nitidezza dalla ricerca e dall'azione politico-rivoluzionaria di Marx, anche se essa è stata a lungo sommersa in una visione di determinismo economico e in una concezione di darwinismo sociale, che ne hanno offuscato e distorto i contorni. Per individuarli è essenziale procedere a una lettura congiunta della riflessione teorico-politica di Marx e, assieme, delle sue analisi concrete dei fatti politici, ai quali Marx via via rivede e riformula la sua teoria. Molte interpretazioni politologiche della ricerca di Marx — ha sottolineato Pasquino — danno invece esclusiva attenzione al metodo di Marx, indipendentemente dalle sue analisi politiche concrete, o, viceversa, accordano importanza esclusiva ai suoi spesso penetranti commenti politici guardando il metodo uno strumento interpretativo superato. In entrambi i campi, proprio perché non esaminano il nesso dialettico della ricerca teorica con l'impegno politico e le analisi concrete di Marx, falliscono nel giungere al cuore della teoria politica marxiana. La quale dà invece una propria interpretazione del capitalismo e affida ai marxisti di oggi un compito e una sfida: perché la rivoluzione, non è avvenuta nelle società capitalistiche sviluppate e in quelle condizioni e circostanze potrebbe avvenire.

Un grande orizzonte di possibilità rivoluzionaria — ha detto nella sua relazione Pierino Di Giovanni dell'Istituto universitario di Napoli — ha aperto all'azione politica l'interpretazione gramsciana del marxismo, rivendicando con Labriola e Gentile, contro Croce, la piena autosufficienza della filosofia di Marx. Per Gramsci, l'orizzonte rivoluzionario del possibile non soppri- ma al contrario realizza la filosofia. La filosofia idealistica trova nella società autoregolata la sua liberazione, soppiantando la sorda resistenza degli interessi corporativi, che riduce il mondo a fondo oscuro privo di storia. In questa piena rivelazione del fronte filosofico come elemento essenziale alla azione politica rivoluzionaria, Gramsci propone una lettura della modernità come campo di grandi scontri di egemonia, scontri tra fedi opposte.

È una interpretazione che rovescia, a favore della sovrastruttura, il tradizionale modo di considerare il rapporto struttura-superstruttura come dominato e orientato dalla base economica. Come è ancora nella concezione, pur non deterministica, di Labriola. Perciò va messo in discussione — ha sottolineato Di Giovanni — quell'interpretazione del marxismo italiano che lo vede svilupparsi secondo una linea di continuità da Labriola a Gramsci a Togliatti. Con Gramsci, la dimensione culturale viene in primo piano, e nelle sue analisi dello Stato sono gli aspetti connessi all'egemonia, al consenso, agli orientamenti pratici e ideali delle forze politiche e sociali ad avere il sopravvento rispetto all'analisi dello Stato-macchina. La visione di Gramsci spazia via la ferrea ipotesi del determinismo economico sul campo del possibile; è invece l'azione politica culturalmente orientata quella che vi irrompe e crea la storia.

Una ferrata polemica, anche se indiretta, contro la critica neohumanista a Marx in questi anni e contro la versione caricaturale di Marx consegnata dall'interpretazione che ne ha dato Popper è stata l'oggetto della complessa analisi di Giacomo Marramao dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli, che ha affrontato il tema della razionalità e del potere nella riflessione politica di Marx, esaminando i modi con cui Marx, Weber, Joseph Schumpeter e Talbot Parsons hanno condotto il loro confronto critico, ben altrimenti ricco e denso, con l'opera di Marx. Questi tre autori — ha argomentato Marramao — elaborano tre diversi modelli di teoria sociale e politica che muovono da differenti definizioni dell'essere, ritrascrivendo la problematica di Marx mediante una riformulazione dei concetti di legalità e di processo. Nessuno di essi invalida la teoria di Marx; solo ritiene che essa vada ritrascritta. Si tratta di modelli che attraverso la problematica di Marx con intenzione politica opposta, mettendo al centro invece del conflitto di classe orientato alla trasformazione dei rapporti sociali, il problema dell'equilibrio come esigenza imprescindibile di ordine sociale. Questi autori, diversamente dai neocritici di oggi che si vi richiama- no per mettere fuori causa Marx, hanno

ben altrimenti valutato l'importanza della teoria di Marx.

Se per Marx — ha concluso Marramao — è il processo capitalistico nel suo complesso a costituire l'elemento dinamico dell'azione, non è tuttavia con ciò negata o respinta l'idea di progetto, che è per Marx, essenziale all'azione politica rivoluzionaria. Il progetto, che investe il campo del possibile, è distinto dall'utopia, deve fare i conti con una società in trasformazione, con un processo sociale instabile cui inselvatichiscono le prassi che si organizzano con criteri razionali per far emergere il più possibile le potenze della vita degli individui associati, adeguando la realtà esistente.

E le questioni dell'egemonia, dell'alienazione e della democrazia rappresentativa, che ancor oggi addensano interrogativi di grande momento nella prassi e nella teoria politica odierna? E percorrendo criticamente l'arco delle interpretazioni avanzate su questi temi, specie in riferimento al rapporto Marx-Rousseau, da Mondolfo, Della Volpe e Colletti, Walter Tega dell'Università di Bologna ha proposto una nuova lettura del testo che un autore come Rousseau ha per Marx. Sia perché Rousseau aveva analizzato il contrattualismo, ponendo problemi nuovi e quelli dei limiti della rappresentanza politica in Inghilterra per la parvenza di potere popolare. O per il fatto che i rappresentanti politici, una volta eletti, potevano tradire il mandato ricevuto, ciò che spinge Rousseau ad avanzare la proposta di un «mandato imperativo». Ma Rousseau ha grande rilevanza per Marx anche per la sua proposta di uno Stato minimo, per l'indicazione della necessità che venga superato lo Stato-macchina e lo Stato burocratico, di modo che la forma democratica della società di venti una forma concreta. Infine, Marx mostra di apprezzare la ricerca di Rousseau per quanto attiene alla fondazione di una teoria politica, un'etica non kantiana o giuridicistica, ma l'etica dell'uomo libero, privo di tutte le incrostazioni e distorsioni dell'alienazione.

Su questo tema, dell'etica e del conflitto in Marx, si era anche aperta la discussione al convegno con la relazione di Otto Kalsbeuer dell'Università di Berlino. Kalsbeuer ha ripercorso il recente dibattito che ha coinvolto molti marxisti americani che si sono interrogati se esistesse o no una teoria della giustizia in Marx. La conclusione del dibattito è che non c'è in Marx una teoria della giustizia, ma c'è invece una teoria etica che prende forma dal conflitto di classe. Oggi però la minaccia della distruzione atomica pone — ha concluso Kalsbeuer — l'esigenza di un'etica che vada ben oltre, in cui l'imperativo etico della sopravvivenza della civiltà umana diventi esigenza assoluta.

Piero Lavatelli



Bologna 1977: due immagini di manifestazioni studentesche

Amalgamare tutti i discorsi, omologare le vicende, darci il campione di tutte le vite, darci, in una parola, il quadro enciclopedico della generazione post-rivoluzionaria. Tutto questo è Storia di Sirio. Ne parliamo con Ferdinando Camon. Come nasce Storia di Sirio?

Nasce da un'esperienza diretta. Nasce cioè da due decenni di insegnamento e l'ultimo trascorso in una città, Padova, che ha ancora problemi di movimento e di fuga nella droga lavorando nel Centro Medico e di Assistenza Sociale della Regione Veneto. È stata per me un'immersione nei problemi del mondo giovanile, nel suo malessere, nella sua sofferenza. E mentre lavoravo e andavo alle riunioni con la psichiatra e la psicologa, mi chiedevo continuamente che cosa si poteva fare per dialogare con questi giovani, per aiutarli ad elaborare questa sofferenza.

La cultura sembra rimuovere il suo recente passato. Intervista a Ferdinando Camon che sul rapporto tra padri e figli ha scritto «Storia di Sirio»

Scrittori, perché avete paura del presente?

È un libro propositivo, che invita a recuperare tutte le forze sociali e culturali della fascia giovanile. Nel finale appare anche un rappresentante di Comunione e Liberazione. Eppure non è piaciuto ai cattolici. Perché?

In realtà la parte finale è la parte in cui si racconta di come venga sostituita «l'arma dell'arma», nei rapporti tra movimento e movimento. Nella mia città, ma anche a Genova, a Milano, a Roma i rapporti tra le opposte aree del mondo giovanile sono stati rapporti di ostilità anche passate a vie di fatto: incendi, minacce, etc. per un decennio. Ora avviene qualche cosa di diverso: un certo numero di «altri» la combatte con le armi dell'analisi. Il libro non è piaciuto ai cattolici ed in particolare a C. che ha il dovere di non parlarne né male. A mio parere perché quelli di CL non amano sentirsi dire che avevano delle prassi che si organizzano con criteri razionali e approdano a posizioni politiche e di conservazione.

Il suo libro sembra indicare in sostanza la via di una rivoluzione da «pensare», da inventare, da realizzare.

La rivoluzione è un'operazione totale che quindi comprende anche noi stessi. Soltanto diventando uomini nuovi, liberi, creativi, si può pensare a una rivoluzione nuova. La stessa storia del movimento giovanile è stata gestita da personaggi

che erano ancora vecchi e che non rimettevano mai in discussione se stessi, la propria origine borghese, la propria condizione di privilegio, il proprio potere sociale.

— Lei sposta il problema del fare i conti coi padri anche su ambiti che non sono solo quelli di carattere socio-economico, ma diciamo civili, morali.

Sì, certamente. La generazione dei padri fino a un quinquennio fa veniva combattuta a mossa da parte, ma non capiva perché non c'era dialogo. Ora c'è molta più empatia. Anche la parte dei figli. Grosso modo sta finendo l'epoca della violenza diffusa: la generazione che l'ha praticata ha abbandonato i licel e sta navigando verso la fine dei corsi universitari. La generazione che viene dopo non è stata toccata dai comportamenti e dai modelli dei fratelli maggiori, è completamente diversa: ama di più la musica, la casa, la scuola, è più filiale. Storia di Sirio è un libro che vuole raccontare a questa generazione nuova che cosa va abbandonato e cosa invece va ripreso.

— Qual è la difficoltà di questa generazione?

La difficoltà sta nel fatto che la cultura in Italia sembra ancora a volte essere una cultura che viene dopo il recente passato, rimuovendo, dimenticandolo, abolendolo dalla comunicazione. Non ri-

tengo che questo sia utile perché a me pare che nelle scuole si parlassero dei problemi dei giovani, delle loro esperienze, dei rapporti giovani-famiglia, giovani-società sarebbe molto meglio. Io sarei addirittura dell'idea di istituire dei corsi di informazione sul terrorismo e sulla violenza diffusa. Sarebbe altamente didattico.

— E in definitiva il primo compito assegnato a questo libro è proprio quello di insegnare. Occorre davvero dare linee di interpretazione, sentenziare, moralizzare?

Sì, bisogna che il libro abbia questa chiarezza scolastica, magari anche petulant, avveduta, rigida. La deve avere per avere funzione didattica. I libri scolastici sono così e ritengo che questa sia una funzione utile, non superba. Io addirittura progettavo che il libro uscisse solo in edizione scolastica. L'editore mi ha un po' forzato la mano facendo anche questa edizione, ma quella scolastica è pronta fra pochi giorni.

— Ma in molti dicono che il suo libro è semplicistico.

— Semplicità mi va benissimo. Non mi va bene l'accusa di presunzione. Gollino invece parlava di enorme redigibilità e non di una critica. Il mio atteggiamento didattico, che voleva approdare a un libro con in-

tezione e note a bassissimo costo da diffondere nelle scuole, è un atteggiamento da bracciale della cultura.

— Quanto di autobiografico c'è in questo didatticismo che appare anche un po' autoanalisi?

C'è questa permanenza al Centro antidroga, c'è questo insegnamento andato avanti giorno per giorno coi ragazzi che vivevano in quel clima. Ogni pomeriggio del giorno in cui usciva qualche mio articolo, i giornali, arrivavano a casa studenti, tra quattro, cinque per discutere quell'articolo. Non si qualificavano, si sedevano, si battezzavano «compagno a, compagno b, compagno c, etc.» (ma moglie era ferocizzata) e si discuteva sulle cose che sono nel libro: cos'è la borghesia, cos'è la rivoluzione, perché si drogano, fumo il buco no, che importanza ha l'innamoramento, che cosa può essere il futuro, etc.

Ecco in che senso il libro è autobiografico. È un libro con il quale traggio le somme e pronuncio le ultime battute di questo dialogo plurisennale con i compagni, etc.

— Qualcuno critica il libro per un eccesso di sociologismo.

Mi si accusa di non aver fatto un'opera molto letteraria, di non aver fatto un romanzo. E in sostanza questo è un tipo di atteggiamento borghese che vuole ancora il vecchio romanzo nel senso borghese del termine. Io non ho mai scritto romanzi, nessuna mia opera porta la parola romanzo. Il romanzo ha qualcosa di letterario, di tradizionale che non si adatta alle mie opere.

Il suo mi è sembrato per certi versi un romanzo di iniziazione. All'inizio c'è un apologo mitico-biblico tra padre e figlio che però poi è stato abbandonato.

Storia di Sirio è composto infatti di cinque romanzi brevi, ed ognuno ha una struttura particolare. Il primo è scritto sotto forma di apologo: il padre deve riassumere tutto ciò che i singoli padri borghesi hanno raccontato al figlio. Il secondo è sotto forma di racconto così come anche il capitolo sull'amore, sul mondo dei sentimenti, su quella che sembrava la grande scoperta del privato e che è risultato appunto solo privato. L'ultimo sotto forma di seduta psicanalitica collettiva poiché introduce la fase cosiddetta critica, rappresentata dall'irruzione nel sistema culturale delle nuove scienze umane e che non sappiamo dove porterà. Solo la fase della droga è una fase a sé, ma scavalca su un altro personaggio. Questo perché io ho la convinzione che i drogati non si salvano.

Eppure nel libro ci sono delle ambiguità. All'inizio sembra appoggiare il movimento di ribellione, condizionale il disprezzo per la vita borghese, il consumismo.

Sento questa osservazione come giusta. In questo senso: questo libro si rivolge al giovane e deve farsi ascoltare da loro, renderlo incomprensibile. In questa storia di Sirio è però anche una forte componente ludico-giocolosa su cui lo mette l'accento. Io rappresento il perenne desiderio della giovane generazione di essere padrone di sé stessa come un sogno già realizzato.

— Alla fine parla di infezione, di «epidemia mortale».

Sì, ma per la violenza, per i roghi, per i morti che ci sono stati. Non tanto per queste forme di protesta giovanile, ma anche una componente liberatoria.

Baldo Meo

gnì, è l'esigenza di una «liberazione di se stessi» e di una «rivoluzione interiore» come premessa di una «liberazione degli altri» e di una rivoluzione senza aggettivi.

Ebbene, il discorso di Camon è tanto più risolutivo e rassicurante quanto più è rassicurante, quanto più coerentemente queste religiosità e diversità vengono assunte come proiezioni di un drammatico conflitto di fondo tra mondo naturale e moderno, cattolico-contadino e industriale-borghese, e di un paterno. Sono soprattutto le pagine in cui si illuminano le violenze e adulatori e occultamenti del mondo preindustriale da parte della fabbrica e della città; o quelle in cui Sirio oppone una sua identità inaccettabile alle trasformazioni biologiche della tecnologia e alle false «rivoluzioni». Sono le pagine insomma in cui corre una forte tensione critica contro quanto di falso e crudele la società industriale matura reca dentro di sé. Con «spie» linguistiche ed espressive di singolare efficacia: l'uso polemico della similitudine naturale; la rievocazione del mito di Prometeo; il rovesciamento dell'artificialità multimediale; e altre ancora.

È soprattutto questa visione severa e a tratti cupa del falso nuovo e del falso moderno che si rivela e si sente unilaterale, che fanno di oltre due terzi della Storia di Sirio un romanzo coerente e compatto: al di qua di una parte finale troppo scopertamente propositiva, e al di là di quelle intenzioni pedagogiche contingenti di cui Camon vorrebbe investire le altre. Senza riuscirci, per la sua e nostra fortuna.

Gian Carlo Ferretti

Il figlio di un grande

industriale vive con piena partecipazione i «valori» della proprietà e della produzione, come ragione umana di vita, finché capisce che l'apparente «felicità» degli operai e del consumatore in un'indifferenza, sofferenza e rifiuto. Di qui la separazione dal padre e dalla proprietà stessa, la nuova vita ai margini del consumismo e nel «movimento», e, dopo il fallimento «rivoluzionario», la scoperta-riscoperta del privato, dal primo amore al gruppo di autocoscienza. Questa, in estrema sintesi, la Storia di Sirio o Parabola per la nuova generazione (Garzanti, pp. 156, L. 12.000), come si intitola e sottotitola quello che il rivoltoso definisce il nuovo romanzo didattico di Ferdinando Camon. Ma, appunto, parabola o romanzo? Anche se si può arguire che la generazione degli ultimi quindici anni è al tempo stesso protagonista e destinataria del libro, il per del sottotitolo reca oggettivamente in sé una sottile ambiguità. Questa parabola, in sostanza, è per la già «vacchia» generazione degli anni settanta o per la nuova generazione degli anni ottanta? Il sottotitolo sottintende una dedica o una destinazione? Nel primo caso, del resto, si affiderebbe a una generazione «itineraria» di se stessa, e la parabola perderebbe inesorabilmente di significato; mentre nel secondo non si capirebbe il perché della scelta di questo itinerario piuttosto che un altro, come inseguimento per la generazione successiva.

All'ambiguità tra parabola e romanzo, si aggiunge perciò quella interna alla parabola in partenza una lettura in questa chiave: che do-

La parabola di questa generazione

rebbe verificare e discutere, per esempio, la supposta ambiguità di quell'itinerario medesimo appunto, e contrapporre magari altri, o la fondazione delle teorizzazioni che vi sono sottese (a cominciare dall'analisi tra movimenti giovanili «neocristiani» originali e «neomarxisti» moderni, come eresia di due chiese e «esperanza di salvezza», largamente discussa e discutibile). Ma si ha l'impressione che questa ambiguità, affidata com'è ad alcune pagine ideologiche centrali (non inderogabilmente), alla parte finale del libro e a un «Avvertimento», il ruolo della fabbrica è lo stesso della chiesa medievale, con i suoi sacramenti e riti: lavorarvi significa conquistare la felicità e la purificazione; il prodotto della fabbrica è un valore in sé, una concezione di sogno e di sentimenti, e quindi di vita. Ma tra chi possiede la Grande Fabbrica e chi soltanto vi lavora, c'è una fondamentale diversità: come tra chi «ha libertà di volere» e chi ne è stato privato. La proprietà rivela così il suo volto distruttivo e diventa per il figlio «una colpa da espiare». Quella diversità è in realtà una norma, cui bisogna opporre una diversa diversità: una «libertà» come

rifiuto di ogni rapporto istituzionale, una vita fondata sul furto d'involto o sulla distruzione del sistema, e quindi un «no al padrone-tiranno» che è in realtà un «no al padre» come incarnazione di una religiosità distorta e ferrea.

La nuova crisi nasce dalla presa di coscienza autocritica che il «movimento», nel suo assalto alla città e agli stessi interessi degli sfruttati, ripete in realtà la logica del dominio paterno. La diversità da contrapporre alla nuova norma è allora l'«innamoramento come «scoperta del mondo» e conoscenza di sé stessi: una diversità totale, in funzione della quale sono state vissute le precedenti. Alla mistica rivoluzionaria succede la mistica dell'amore, con la sua «santa», le sue «funzioni», i suoi rituali segreti. Il leitmotiv di fondo resta comunque il rifiuto della Grande Fabbrica e chi soltanto vi lavora, c'è una fondamentale diversità: come tra chi «ha libertà di volere» e chi ne è stato privato. La proprietà rivela così il suo volto distruttivo e diventa per il figlio «una colpa da espiare». Quella diversità è in realtà una norma, cui bisogna opporre una diversa diversità: una «libertà» come

la parabola di questa generazione, mistificazione e demistificazione delle esperienze del suo protagonista: con uno sviluppo serrato e progrediente su se stesso.

La proprietà della Grande Fabbrica viene sentita da Sirio e dal padre come il vertice divino dell'esistenza: è illuminata da Dio, chi la possiede deve trasmettere (accresciuta) al proprio figlio, chi accede al suo proprietario dal basso ne risulta innalzato un poco (per il solo tempo necessario ad accedervi). In generale poi, «la civiltà industriale è l'«escelsi del mondo» e conoscenza di sé stessi: una diversità totale, in funzione della quale sono state vissute le precedenti. Alla mistica rivoluzionaria succede la mistica dell'amore, con la sua «santa», le sue «funzioni», i suoi rituali segreti. Il leitmotiv di fondo resta comunque il rifiuto della Grande Fabbrica e chi soltanto vi lavora, c'è una fondamentale diversità: come tra chi «ha libertà di volere» e chi ne è stato privato. La proprietà rivela così il suo volto distruttivo e diventa per il figlio «una colpa da espiare». Quella diversità è in realtà una norma, cui bisogna opporre una diversa diversità: una «libertà» come