

nuova umanità

rivista bimestrale di cultura
diretta da Giuseppe Maria Zanghì

Anno XII n. 69/70

Maggio-Agosto 1990

SOMMARIO

Editoriale

- 5 Umanesimi e coscienza religiosa

Il travaglio dell'Est europeo

- 11 Il riscatto di Praga. Diario di viaggio
19 *L. Tažky*, Lo scrittore e i suoi censori
29 *K. Hyršlová*, Praga. Poetica di una città
37 La speranza di Mosca. Diario di viaggio
51 *A.V. Antonov-Ovseenko*, All'ombra di Stalin. La storiografia in Unione Sovietica
61 *L.A. Sedov*, Verso il realismo
69 *N.P. Mašovec*, Tradizioni culturali ed editoria in URSS
75 Progetto Germania. Diario di viaggio
89 *G. Bransch*, Storia di una rivolta
95 *H.D. Moschütz*, Democrazia e socialismo
105 *U. Körner*, Il marxismo, il dolore, la morte

Ricerche

- 117 *A.M. Baggio*, Per la critica dell'ideologia. Il pensiero di Karl Marx nella critica cattolica contemporanea: saggi di lettura.

© Città Nuova Editrice della PAMOM - 1990

Direttore responsabile: Guglielmo Boselli

Direzione: Viale 1° Maggio 156, 00046 Grottaferrata (Roma) - tel. (06) 9413344 - Amministrazione: Via degli Scipioni 265, 00192 Roma - tel. (06) 3216212 r.a. - Fax (06)3251410

Un numero L. 5.000 - abbonamento annuo ordinario L. 24.000 - sostenitore L. 60.000 - per l'estero L. 30.000 - via aerea: Europa-URSS L. 36.000 - Bacino mediterraneo L. 38.000, Africa L. 42.000, Asia L. 44.000, Americhe L. 44.000, Oceania L. 53.000

Versamenti: su c.c.p. 34452003 o su c/c 620505/01/73 presso Banca Commerciale Italiana - Agenzia 3, Roma, intestato a Città Nuova Editrice, Via degli Scipioni 265, 00192 Roma

Tipografia: Città Nuova della PAMOM - Largo Cristina di Svezia, 17 - 00165 Roma - tel. 5813475/82 - Maggio 1990

Autorizzazione del Tribunale di Roma n. 17411 del 4 ottobre 1978

Spedizione in abbonamento postale gruppo IV/70



Associata all'USPI (Unione Stampa Periodica Italiana)

NUOVA UMANITÀ

Sommario del n. 69-70 (Maggio-Agosto 1990)

EDITORIALE. UMANESIMI E COSCIENZA RELIGIOSA — Diverse correnti culturali, in questo momento di ritrovata libertà nei Paesi dell'est europeo, sono scese in campo proclamando i valori contenuti nelle proprie tradizioni. È il riaffacciarsi al confronto e, speriamo, al dialogo, dei vari umanesimi che nel corso della storia europea si sono variamente intrecciati e anche contrapposti, dando vita alla civiltà occidentale. Esiste però un elemento soggiacente questi umanesimi, piú profondo, che li fonda, tale che si può parlare della «rivoluzione» in atto nell'est come di una «rivoluzione cristiana». Si tratta dell'elemento puramente evangelico, il seme introdotto all'origine della cultura europea, e che ha plasmato una dimensione di eterno penetrata nella storia, in tutti gli umanesimi che l'Europa ha generato. È tale elemento incondizionato, assoluto, che, all'interno delle coscienze, si erge a giudicare la situazione presente e consente di sottomettere a critica la propria storia.

LO SCRITTORE E I SUOI CENSORI — Ladislav Ťažky, uno dei maggiori scrittori slovacchi viventi, racconta in questa intervista la storia della propria adesione agli ideali socialisti, il lavoro nel partito e il sorgere delle prime difficoltà di rapporto con l'apparato, fino all'espulsione decretata per la sua opposizione all'invasione del 1968. Seguono gli anni della discriminazione, dell'impossibilità di pubblicare, del silenzio; anni di difficile testimonianza di coerenza con i propri ideali, coerenza che uno scrittore deve non solo a se stesso, ma anche alla propria gente. Ťažky compie un bilancio della propria vita e, ad un tempo, della storia recente della Cecoslovacchia.

PRAGA. POETICA DI UNA CITTÀ — Květa Hyršlová, studiosa di letteratura tedesca e dei rapporti tra la letteratura ceca e tedesca, rievoca i periodi nei quali Praga pullulava di letterati e artisti che, come Kafka, trovavano in Praga il luogo adatto per esprimere qualcosa di nuovo e di universale. Dagli studi della Hyršlová Praga emerge come un «luogo di memoria», che conserva in sé gli elementi profondi della cultura e della vita di un popolo e, nei momenti cruciali della storia, li eleva e li mostra, aiutando a trovare un senso e una direzione per il travaglio interiore e per quello sociale.

ALL'OMBRA DI STALIN: LA STORIOGRAFIA IN UNIONE SOVIETICA — Anton Vladimirovič Antonov-Ovseenko, tredici anni nei lager di Stalin, ha visto recentemente pubblicare ufficialmente la propria biografia del dittatore, dopo che per anni e anni era stata ricopiata a mano, battuta a macchina e tirata al ciclostile, di nascosto, in tutti gli angoli del Paese. Dopo aver tracciato un breve ritratto di Stalin e di alcuni suoi collaboratori, Antonov-Ovseenko analizza la situazione degli studi storici in Unione Sovietica, e giunge ad esprimere un duro, ma motivato giudizio sulla deformazione delle coscienze condotta consapevolmente per settant'anni. Indica infine una prospettiva di superamento, da parte dell'umanità, della condizione ideologica, perché si realizzi un autentico impegno per l'uomo e per il pianeta.

VERSO IL REALISMO — Leonid Aleksandrovič Sedov, ritenendo insufficienti gli elementi forniti dal marxismo per riuscire ad elaborare una soddisfacente teoria sociale, si è accostato ad alcune concezioni sociologiche occidentali, specialmente a quella di Talcott Parsons. Ha successivamente approfondito il concetto di cultura, trovando in essa degli elementi essenziali che si ripetono, pur con diverse caratteristiche, in ogni cultura. Sulla base di queste costanti antropologiche Sedov ha costruito, alla conclusione di un trentennale percorso di ricerca, una tipologia delle culture attraverso la quale considera il ruolo del cristianesimo e del marxismo nella situazione attuale dell'Unione Sovietica.

TRADIZIONI CULTURALI ED EDITORIA IN URSS — L'attuale situazione di crisi dell'editoria in Unione Sovietica rispecchia quella della libertà di pensiero, ed indica allo stesso tempo di quali mezzi quest'ultima effettivamente disponga per esprimersi. Nikolaj Petrovič Mašovec, redattore capo dell'editrice «Molodaja Gvardija», descrive gli elementi principali del fenomeno: a un certo parziale affrancamento ideologico da parte degli editori, si contrappone un'organizzazione del settore molto più adatta all'imposizione e al controllo piuttosto che a favorire la libera diffusione delle idee. D'altra parte, proprio nella libertà di pensiero e nello sviluppo di un dialogo tra le diverse tradizioni culturali e religiose, Mašovec vede la possibilità di una soluzione pacifica dei conflitti che attualmente attraversano l'URSS.

STORIA DI UNA RIVOLTA — Il movimento di contestazione che negli anni ottanta si è sviluppato all'interno della Repubblica Democratica Tedesca ha ricevuto il contributo essenziale delle Chiese evangeliche, che hanno agito nei confronti della popolazione e nei confronti dei governanti in modo tale da consentire una trasformazione non violenta del regime. Diversi sono stati, nei quarant'anni del regime comunista, gli atteggiamenti delle Chiese evangeliche e della Chiesa cattolica. Si è però aperto recentemente, con la possibilità di uscita a vita pubblica per i cristiani, un periodo di collaborazione, di continua consultazione tra le Chiese, che può portare ad azioni comuni di rilevante interesse per tutto il Paese.

DEMOCRAZIA E SOCIALISMO — Il tema del rapporto tra democrazia e socialismo ha preso una rilevanza centrale in questo periodo che vede la trasformazione anche giuridica dei regimi del «socialismo reale», attraverso l'acquisizione di elementi del diritto prima respinti, o attraverso l'applicazione di principi, relativi specialmente ai diritti civili, sociali, politici delle persone, accettati solo formalmente ma non applicati. Hans-Dietrich Moschütz esamina le concezioni del diritto presen-

ti in Lenin e in alcuni teorici dei Paesi socialisti, cercando di cogliere gli elementi teorici e le situazioni concrete che hanno causato le distorsioni nell'amministrazione della giustizia sotto i regimi socialisti; e delinea i tratti che a suo avviso il nuovo Stato dovrebbe assumere per non ripetere gli errori del passato.

IL MARXISMO, IL DOLORE, LA MORTE — Nel marxismo, fino a non molto tempo fa, era fondamentale assente la trattazione dei problemi individuali dell'uomo. Marx e Engels, nel *Manifesto*, avevano dichiarato programmaticamente di voler costruire una società nella quale il libero sviluppo di ciascuno fosse condizione per il libero sviluppo di tutti, ma gli avvenimenti storici successivi hanno smentito il programma originario, privilegiando la dimensione collettiva rispetto a quella del singolo: una situazione che si è rispecchiata anche sul piano teorico. Uwe Körner tratta l'argomento riferendosi prevalentemente al campo dell'etica medica.

PER LA CRITICA DELL'IDEOLOGIA. IL PENSIERO DI KARL MARX NELLA CRITICA CATTOLICA CONTEMPORANEA: SAGGI DI LETTURA — Il confronto tra cristianesimo e marxismo è stato costante e serrato lungo tutto il novecento e ha avuto momenti di grande interesse anche nei recenti anni ottanta. Il presente studio prende in esame, all'interno della vastissima bibliografia, alcune opere di ampio respiro, fra quelle che hanno dato una strutturazione fondamentale ai problemi. Viene tratteggiato in tal modo un quadro della critica cattolica in quanto critica dell'ideologia: essa è riuscita ad individuare nel pensiero di Marx, attraverso un lavoro collettivo, la dimensione ideologica, negativa, separandola dagli elementi di verità che, pure, la teorizzazione marxiana contiene.

AVVERTENZA

I «diari di viaggio»: *Il riscatto di Praga, La speranza di Mosca, Progetto Germania*, di Antonio Maria Baggio, sono stati scritti nel dicembre 1989 e nel gennaio 1990. Le interviste sono state raccolte dal medesimo nello stesso periodo di tempo; il testo è stato rivisto dagli intervistati nei successivi mesi di febbraio e marzo 1990.

UMANESIMI E COSCIENZA RELIGIOSA

Di questi tempi, a Mosca, succede di non trovare detersivo per i piatti. Nei ristoranti, come nelle case, vengono passati sotto l'acqua bollente. Ed è fatica.

Da Erfurt, Germania orientale, partono camion pieni di ottima carne, diretti anche in Italia. Nelle macellerie e nei supermercati tedeschi restano le parti meno gustose e nutrienti. Si cerca per ore qualcosa di buono per i bambini. Ed è fatica.

La fatica per vivere, anzi, per sopravvivere, ha occupato e continua a occupare l'orizzonte quotidiano di molti nostri contemporanei nei Paesi dell'est europeo, anche in periodi come questo, in cui, a ovest, è il superfluo, l'eccesso produttivo, a dare dei problemi.

E la fatica non consiste solo nel semplice sforzo fisico: è anche sofferenza interiore, se si tratta di una fatica imposta, di un disagio «inferto». Milioni di persone hanno vissuto facendo la fila ai negozi e tirando la cinghia, ma senza rassegnazione, con la coscienza, giorno dopo giorno, che non trovare carne o detersivo non era fatalità, ma era piuttosto come ricevere uno schiaffo, era un altro aspetto di quella violenza che impediva di esprimere le proprie idee e la propria fede.

Si sarebbero potuti rassegnare tutti. Molti l'hanno fatto. Ma molti altri hanno resistito, hanno continuato a obbedire solo alla propria coscienza, rifiutando i compromessi, quelli che avrebbero garantito una vita più facile, un livello sociale più elevato, la sicurezza per la propria famiglia. Sono stati in piedi dentro la fatica, come le betulle dei boschi russi, che si piegano senza spezzarsi.

È questa la gente che ha abbattuto i regimi, e adesso si aggira laboriosa tra le macerie dei muri mettendo insieme le pietre per costruire edifici piú degni. Questa gente ha mantenuto viva la dimensione umana che l'ideologia tende a sopprimere, la dimensione piú umile e allo stesso tempo piú fiera, che si esprime nel fare la spesa, nel preparare da mangiare, nel vincere il sonno, la sera, per parlare coi bambini e trasmettere loro le proprie idee e non quelle del partito.

Il cristianesimo, che tanta parte ha avuto negli avvenimenti dell'est, ha sempre attribuito questa dimensione dell'eroismo quotidiano, attraverso la quale esso ha agito nella nostra epoca, alla figura di Maria. Mettendo insieme questi elementi, si comincia a far luce su avvenimenti altrimenti inspiegabili. Diceva Giorgio La Pira, di ritorno da un viaggio in Unione Sovietica, che sarebbe stata la fede delle nonne, che in qualche misura riuscivano a trasmetterla ai nipoti, a salvare il Paese. Certo, le nonne non sono un partito e difficilmente si troverebbe un sociologo disposto a dar loro rilevanza scientifica; «nonna» non è neppure un concetto filosofico, né una di quelle parole, magari vuote ma sonore, capaci di occupare posti-chiave nei discorsi degli intellettuali.

Eppure, questa faccenda delle nonne ha una sua efficacia nello spiegare come, all'interno di un popolo, si possano conservare i semi di una rivolta che fiorisce nella stagione giusta. L'immagine della nonna, della sua recita sommessa del rosario, acquista una rilevanza insospettata. Quando si è conquistata una libertà negata per decenni, come in Cecoslovacchia o in Germania Est, diversi umanesimi si attribuiscono la paternità dei valori gridati nelle piazze: a diverso titolo, sono padri della libertà il liberalismo, o il socialismo «dal volto umano», o la socialdemocrazia. In diverse maniere, hanno probabilmente ragione tutti.

Ma quel che vorremmo sottolineare è un elemento soggiacente questi umanesimi, piú profondo, che li fonda, tale che si può parlare della «rivoluzione» in atto nell'est come di una «rivoluzione cristiana». Si tratta dell'elemento puramente evangelico, la nuda figura di Cristo, le vicende dei suoi tre anni di vita pubblica, il suo insegnamento agli apostoli, la straordinaria storia d'amore di sua madre: è il seme che la Chiesa ha introdotto all'origine della

cultura europea, plasmando una dimensione di eterno penetrata nella storia, in tutti gli umanesimi che l'Europa ha generato. Nelle idee di libertà, di giustizia, di verità, che ad un certo momento emergono dentro l'uomo europeo, portategli dagli umanesimi più vari, c'è qualcosa di eterno, di incondizionato, di assoluto che si erge a giudicare la situazione presente, dicendo: «Questo non è libero, non è giusto, non è vero». È proprio l'emergere dell'eterno, nella coscienza originariamente educata dal Vangelo, anche se non autocosciente del proprio cristianesimo, che consente di non accettare il presente, di sottomettere a critica la propria storia.

Gli europei, in questo secolo, hanno in mille modi rivissuto situazioni che il Cristo pure aveva conosciuto dando ad esse lo spessore del divino. Non si può riconoscere in Cristo chiunque è stato tradito e ucciso, magari dai suoi stessi compagni di rivoluzione? e chi ha provato l'angoscia della prova e il desiderio di non bere il calice amaro della delusione e della sconfitta del proprio ideale? e chi ha provato a scacciare gli opportunisti e quanti sporcavano gli ideali, come Cristo scacciò i mercanti dal tempio? E non si può riconoscere in Maria chiunque ha provato la gioia di un amore annunciato, della speranza di un futuro grande? e ha poi provato la persecuzione, l'incertezza del rifugiato, conservando ogni giorno nel proprio cuore, come Maria ha fatto, ad un tempo la speranza e la preoccupazione? finendo poi per assistere, impotente, alla calunnia contro il figlio, alla sua tortura e uccisione?

Il Cristo e sua Madre sono stati pienamente uomo e donna; e hanno portato l'essere uomo e l'essere donna fino agli estremi confini dell'esperienza, là dove Dio si affaccia e trasfigura la consumazione umana in pienezza divina, la morte in Resurrezione. Questi due modelli hanno continuato ad agire nel fondo delle coscienze, aiutando gli uomini nell'interpretare la propria esperienza, nel riuscire a trovare sempre un motivo di speranza.

Anche chi, europeo, ritiene di non avere fede, si trova la coscienza originariamente plasmata da questi modelli. Essi rappresentano, nella forma della cultura religiosa, le mille facce dell'esperienza umana, e dunque l'universalità dei valori che ne scaturiscono. Là dove si è voluto affermare dei valori in esclusione degli altri, dove l'ideologia, individualista o collettivista, ha rinchiuso la

molteplicità delle dimensioni umane in una prospettiva ad un'unica dimensione, là c'è stato anche, sempre, il fallimento dell'ideale originario, ad est come ad ovest.

Nel nuovo periodo storico che si è aperto, e che impegna tutta l'Europa nello sforzo di ripensare criticamente le idee fondanti, e le esperienze, e gli esiti della propria civiltà, il cristianesimo non propone se stesso come una «terza via» sostitutiva degli umanesimi, ma si svela piuttosto come il portatore degli elementi comuni ai diversi umanesimi europei, il custode di quella radice, di quel seme, che in tutti ha portato frutto e che rende possibile l'unificazione in un progetto comune. Ma quale progetto?

Il seme racchiude, anche se non in modo visibile, l'intero progetto dell'albero adulto: non gli manca nulla, ma deve ancora diventare tutto. Così il Vangelo: nel «Padre nostro», per esempio, racchiude tutto il progetto umano («Sia santificato il tuo nome»: esigenza di libertà di culto e di espressione; «Venga il tuo Regno»: esigenza di una società sempre migliore; «Dacci oggi il pane»: dimensione economica, esigenza di superamento di ogni sottosviluppo; «Rimetti a noi i nostri debiti come noi li rimettiamo ai nostri debitori»: necessità del perdono reciproco e della solidarietà). Ma perché il progetto si realizzi, l'eterno, l'assoluto del Vangelo, devono farsi storia e penetrare nel relativo, prendendo le mille strade e i mille nomi che l'uomo inventa nel suo travaglio.

E all'interno di tale travaglio, la coscienza religiosa cristiana è costantemente presente per affermare la dimensione assoluta della verità, la sua irriducibilità al discorso di parte; e per far vedere che la verità, in varie forme e misure, è presente nei diversi umanesimi europei, e questo impone a ognuno di non cadere nell'illusione e nell'errore di considerarsi «vincitori» per il fatto che un'ideologia, alla quale non si aderiva, sembra aver fallito: gli elementi di umanesimo autentico continuano a essere veri e, anzi, la loro verità diventa ancor più evidente, quando gli elementi ideologici che li ricoprivano cadono. L'ideologia infatti è il rivestimento dell'autentico umanesimo, e in una certa misura ne è anche il travisamento: è la dimensione storica passeggera di un nucleo di verità, di valori, di ideali, che appartengono all'uomo e che l'uomo spesso scopre proprio attraverso strumenti, quali l'ideologia, che

prima o poi muoiono. Ma la verità rimane. Chi sente di aver vinto o perduto si schiera dalla parte dell'ideologia, cioè dello strumento passeggero, non dalla parte della verità, che non ha avversari, non è, propriamente, «parte».

Gli avvenimenti dell'est europeo costituiscono, da questo punto di vista, un'eccezionale occasione di uscita dall'ideologia, di rinuncia alla «parte», di abbandono degli «ismi». La piccola Europa appare come un prezioso laboratorio, dove si può sperimentare questa possibilità nuova di verità: e non per la sola Europa, ma per il mondo intero, dove enormi processi sono in gestazione. Ci chiediamo: dopo aver esportato nel mondo le ideologie che lo hanno diviso in blocchi, potrebbe forse arrivare il momento, per il vecchio continente, purché giunga ad una nuova consapevolezza della propria radice, di trovare un suo ruolo positivo nel contribuire a costruire un progetto di unità del genere umano?

È una grande domanda, che mette ognuno di fronte a scelte decisive per il suo impegno esistenziale e intellettuale: vivere della verità, cioè per ogni uomo, per il tutto? oppure vivere di un'ideologia, e finire per essere uomini di parte? Dalla fedeltà alla coscienza arriverà sicuramente una risposta.

Dedichiamo l'intero numero di «Nuova Umanità» alle recenti vicende dell'est europeo, concentrandoci particolarmente sui temi connessi con la crisi del marxismo e col dialogo tra gli umanesimi europei, cercando di porre in evidenza gli elementi che fanno sperare di poter rispondere positivamente alla domanda che abbiamo posto sul ruolo del vecchio continente.

Nelle pagine che seguono diamo spazio a voci molto diverse tra loro (talvolta dissonanti), sia quanto al taglio disciplinare, sia per ciò che riguarda l'orientamento di pensiero. La varietà delle prospettive che ne emerge ci sembra che riesca a dare l'idea di quanto sia complessa la realtà in corso di trasformazione.

IL TRAVAGLIO DELL'EST EUROPEO

IL RISCATTO DI PRAGA

Diario di viaggio

Decine e decine di giovani famiglie attraversano piazza Venceslao. Si fermano attorno ad un grande cerchio, per terra, fatto di fiori e lumini che ricordano tutti coloro che hanno sofferto per la libertà. I bambini posano la loro candelina, mentre i genitori, chini su di loro, spiegano il significato di quel gesto, sussurrano alle orecchie i nomi dei martiri. È la memoria storica che così si trasmette; di generazione in generazione si conserva e rafforza l'identità di un popolo. Sotto la foto di Jan Palach, il giovane che arse vivo per protesta contro l'invasione del 1968, anche nelle menti dei più piccoli si forma la convinzione che vale la pena di morire per Praga.

Sono molti, in giro per la città, i punti coi fiori e le luci. Ricordano i posti dove la polizia si è maggiormente accanita contro gli studenti, nella manifestazione, il 17 novembre, che ricordava le vittime degli occupanti nazisti. Difficile togliersi dagli occhi le scene di brutalità testimoniate dai filmati: i colpi che si accaniscono contro un corpo ormai immobile, una ragazza picchiata da quattro poliziotti e trascinata via per i capelli.

Gli studenti scappavano. Molti, correndo lungo la via Národní, trovarono rifugio dentro il teatro nazionale, si fermarono ansimanti tra le braccia degli attori. Fu proprio il regime, dunque, a spingere l'una verso l'altra due generazioni: quella nata intorno al '68 e quella che il '68 lo ha subito, e che in questi vent'anni, in varie forme, ha tenuto accesa la speranza e la lotta per i diritti umani. Quel giorno il regime provocò l'unità dell'intero Paese contro di sé. La violenza della polizia appariva il simbolo di un potere che per vent'anni aveva saputo soltanto proibire.

La voce dello studente, al microfono di piazza Venceslao, è forte e serena. I comizi italiani degli anni '60 e '70 avevano lasciato nelle orecchie un ricordo diverso, di discorsi astiosi, dominati dalla figura di un nemico. Anche qui c'è un avversario, il comunismo, considerato come ideologia morta, ma non c'è una contro-ideologia nella gente, che senza distinzione di età e di condizione scende in piazza. Lottano in nome di valori comuni; le differenze nel modo di intenderli cominciano appena ad affiorare. Tre studenti, arrampicati sul monumento, fanno corona al loro collega che parla, immobile, reggendo ognuno una bandiera della repubblica. Colpisce la serietà del loro atteggiamento, la furezza non formale di sentinelle convinte.

«Il problema piú grave — mi dice l'amico Čeněk, che conosce dal di dentro le istituzioni del Paese — in tutti gli stati dell'est, che si stanno trasformando velocemente e radicalmente, è quello morale. Da questo punto di vista la situazione da noi è molto buona. Hai visto i giovani: hanno facce pulite. Questa rivoluzione è anzitutto morale; si basa sui diritti, sull'uomo, sulla coscienza della sua dignità e sull'aspettativa di libertà». Adesso c'è chi ha paura di ciò che potrebbe venire, d'ora in poi, da occidente: consumismo, droga e pornografia. C'è il timore che le facce pulite finiscano per scomparire.

IL DIVIETO DI DIO

In realtà nessuno si aspettava tanti giovani attivi. Fino a pochi mesi fa fior di sociologi si lamentavano della piatezza giovanile; il modello piú diffuso, dicevano, è il ragazzo di discoteca. Ed eccoli invece ora, a scandire: «Questo è giusto!», quando Václav Havel parla loro dal balcone di piazza Venceslao, ricordando a tutti il metodo della lotta condotta in queste settimane: «La rivoluzione deve continuare nella verità e nell'amore, che stanno sopra a tutto. In questo modo, noi abbiamo fatto quello che non è riuscito ai comunisti con la violenza: l'unità dei popoli della nostra nazione; in questa unità v'è la nostra forza».

Non sono parole «politiche»: da quarant'anni, qui, la politica

usa altri termini. La società, ora, ristabilisce il giusto rapporto: esprime dei valori e tenta di rifondare la politica su di essi. Ma chi li ha custoditi, i valori, in questi quarant'anni? Chi li ha mantenuti accesi sotto la cenere dell'ideologia? «Nei nostri popoli — spiega Jiri Hájek — i diritti umani hanno una grande tradizione. Ricordiamoci che la nostra prima repubblica era la prima democrazia ad oriente di Berlino. Si può stabilire un legame tra l'attuale movimento di trasformazione e la repubblica di Masaryk? Secondo Hájek sí: «Le forze democratiche esistenti prima della guerra si sono unite a quelle che nei decenni passati, nell'epoca di Breznev, hanno resistito alla «normalizzazione» del totalitarismo, e oggi sono nella stessa piazza con gli studenti.

Ma quello ricordato da Hájek non è l'unico filone della memoria e dei valori. Girando per Praga, dove i credenti praticanti sono una piccola minoranza, si trovano molti credenti tra i giovani politicamente attivi: «Io credo in Dio — afferma Marie —: è la cosa che orienta la mia vita». E questo ha influito, le chiedo, sul suo impegno di questi giorni? «Certamente — risponde —. Un credente non poteva tacere, non poteva lasciar passare queste cose, né oggi, né prima». «Dio ci è stato vietato — spiega la sua amica Olga —. E l'ideologia che lo voleva sostituire non ci dava nessuna base morale. Io e molti altri pensiamo che tutto questo succede perché Dio sta tornando tra gli uomini, che lo avevano dimenticato». Un'inchiesta, condotta due anni fa nella facoltà di matematica e fisica di Praga, rivelava che il 70 per cento degli studenti era credente. È una percentuale sorprendente. I risultati non sono stati resi pubblici.

Gli studenti cristiani hanno lavorato intensamente nel movimento di trasformazione. Molti di loro, abituati ad una vita di comunità, a muoversi insieme, sono riusciti a mantenere l'unità tra gli studenti, quando emergevano delle contrapposizioni, o quando la sfiducia sembrava prevalere. «State trasformando il vostro Paese — dico loro —, state facendo la storia». «Non siamo noi a fare — rispondono —: Dio fa». «Ma voi lavorate giorno e notte», osservo. «Appunto: stiamo facendo la volontà di Dio nella storia».

Il ruolo degli studenti cristiani nel costruire e mantenere l'unità del movimento in queste settimane ha forse un significato

profetico per il futuro del Paese. Dopo l'iniziale coesione infatti, cominciano a diversificarsi le prospettive: nascono gruppi e partiti, si manifestano dei contrasti. Il Paese va velocemente verso le prime elezioni libere dopo quarant'anni, ma nessuno ha esperienza di come si viva nella libertà civile. Il cambiamento è solo all'inizio; perché prosegue c'è bisogno di approfondire il dialogo, di saper vedere il positivo nelle posizioni degli altri.

Tutte le chiese hanno partecipato al cambiamento e lo giudicano positivamente; ma non c'è stata finora una azione comune dei cristiani. La capacità di ascolto e di unità che sapranno realizzare tra di loro e trasmettere al Paese, potrebbe essere determinante per il futuro della repubblica.

QUALCOSA IN CUI CREDERE

La maggior parte degli studenti, in Boemia (nella cattolica Slovacchia non è così), vive i valori proclamati da Havel senza avere radici nella tradizione democratica né in quella religiosa. I giovani, perlopiú, credono nella tolleranza, nella non violenza; c'è una grande apertura a tutte le correnti culturali: «L'umanesimo — mi spiega Jaromir, 20 anni — deve contenere le cose migliori della religione, del socialismo, del capitalismo; dobbiamo prendere tutti i valori che l'uomo ha raggiunto finora. Da voi, nei paesi capitalisti, avete molti problemi, come la droga, la pornografia. Ma anche qui è stato difficile: c'era un gruppo che opprimeva tutti gli altri. Per la maggior parte dei giovani, qui, il senso della vita è stato di combattere contro il male, contro il regime. Adesso comincia un'epoca nuova. Penso che nel futuro noi e voi avremo gli stessi problemi». Ma finora questi giovani non hanno potuto conoscere niente, al di fuori del marxismo, il cui insegnamento era obbligatorio all'università e che veniva ammannito, attraverso l'educazione civica, anche nelle scuole.

Sul treno per Bratislava, capitale della Slovacchia, l'amico Josef mi racconta di quando era bambino e nella sua scuola, poco prima del '68, venne un ispettore. «Chi è il personaggio piú importante del mondo?», chiese il funzionario alla scolaresca. Josef e altri due, figli di cattolici, risposero pronti: «Il papa». Tre bambini

cattolici! Ce n'era abbastanza per riunire tutto il corpo insegnante e accusarlo di incompetenza. Josef poté proseguire gli studi solo perché, poco dopo, salí al potere Dubcek, e sulle sue convinzioni ideologiche si passò un colpo di spugna. All'università, però, venendo da una famiglia cattolica, non si è potuto iscrivere a filosofia, riservata a chi poteva vantare la purezza ideologica comunista della famiglia.

Alla facoltà elettrotecnica di Bratislava mi faccio un'idea di quanto valesse l'insegnamento marxista nella scuola. Dopo molte ricerche trovo Lubo, uno dei due studenti marxisti presenti nel direttivo studentesco della facoltà, composto da 15 giovani. Tra tutti quelli che ho incontrato è il piú inquieto; parla con tono pacato, perfino dolce, ma articola i suoi pensieri in modo tormentato, sofferto. Ad ogni frase distingue ciò che secondo lui i giornalisti occidentali pensano del comunismo, distorcendolo, e il modo in cui lui lo vive. Ha scelto di difendere una posizione non facile. Del marxismo non sa quasi nulla, ed è il suo ideale; attribuisce tutti i mali allo stalinismo, non vede i legami tra i regimi socialisti e la teoria che li ha ispirati. Non ha letto direttamente Marx, né Lenin; quel che sa glielo hanno detto al partito: cose importanti, forse, ma non teoricamente fondate.

Nonostante la scuola, tutti gli studenti, marxisti o no, del marxismo non sanno quasi nulla. Hanno appena leggiucchiato qualcosa per rimediare la promozione, come si fa dappertutto, nel mondo, con le materie obbligatorie, ma che non servono per la vita. Una materia che gli studenti, unendo le iniziali del nome (*marxisticka filosofia*), chiamavano «ma-fia».

Marius e Pavel, due dirigenti degli studenti, appartengono al piccolo Partito democratico. Presente alle elezioni del 1946, dopo il colpo di stato comunista del 1948 venne ribattezzato d'autorità: Partito del rinnovamento. In queste settimane ha ripreso il nome originario. Chiedo loro se hanno dei modelli, se vedono degli uomini capaci di ispirare i giovani. Fanno i nomi del ministro Čarnogursky, del vescovo Korec: «Sono delle menti aperte — spiega Pavel — che hanno dialogato con noi in questo periodo. Per noi è stato importante che ci fosse qualcuno che aveva un proprio punto di vista, e che non temeva di dirlo in pubblico».

La dimensione individuale, dopo vent'anni di appiattimento, è stata una scoperta importante di questo periodo: «Partecipando alla rivoluzione — racconta Rita, 20 anni — ho capito che io valgo qualcosa, che posso avere una mia visione della vita, che posso fare delle scelte». «Io non credo in Dio — afferma Kamil — ma questa atmosfera di fraternità, in cui gli uomini si sentono vicini, mi aiuta. Anch'io comincio a credere in qualche cosa, a pensare che vale la pena di vivere».

E vogliono una vita pulita. La sensibilità ecologica è molto forte, sia in Boemia che in Slovacchia. Nel dopoguerra, insieme ai diritti umani, la repubblica ha perso un terzo delle sue foreste. In Slovacchia, la «Società contro la violenza», che svolge lo stesso ruolo di riferimento, giocato dal «Forum civico» a Praga, è nata, oltre che dagli attori, dall'associazione dei «Protettori della natura». Il primo impulso di contestazione venne proprio due anni fa, con una pubblicazione nella quale si denunciava il disastro ecologico nella zona di Bratislava; l'idea era di difendere, insieme ai diritti della natura, anche i diritti umani. In questo modo si è sviluppata la sensibilità per una «ecologia completa», che ha favorito la protesta di questo periodo.

PERCHÉ NON DUBCEK?

Ho visto a Bratislava un giovane che attaccava una grande foto di Havel su una vetrata, e ci ha scritto sopra: «Havel for president». Un anziano si è avvicinato e ha chiesto: «Perché non Dubcek?». Il giovane non si è neppure fermato; andando via ha risposto sgarbatamente: «Adesso c'è la democrazia e voto per chi mi pare». Il suo atteggiamento voleva forse dire: «Tu e Dubcek siete vecchi e non siete stati capaci di darmi quello che mi ha dato Havel».

Perché non Dubcek? Dubcek rappresenta la continuità del socialismo; fra la gente c'è chi si dice socialista, e si richiama alla generazione di Dubcek, al «socialismo dal volto umano», per fondare la propria volontà di cambiamento. Ma il socialismo dal volto umano, nel 1968, non riuscì a conquistare la libertà. La svolta l'ha fatta il «Forum civico» di Havel, non Dubcek. A Praga comanda il

Forum; e quello che si cucina a Praga si mangia in tutto il Paese: sono parole di un operaio comunista, incontrato l'altra sera, in una osteria piena di soldati della Boemia del nord. Davanti a una birra, confessava la sua paura delle vendette contro i comunisti: «Certe cose è difficile perdonarle».

Non è stato l'unico a manifestare di queste paure; anche gli studenti cominciano a notare qualche regolamento di conti tra professori. Il Forum è forte perché ha saputo interpretare, nelle settimane cruciali della rivolta, i sentimenti della stragrande maggioranza. Ma, come avviene in ogni periodo di svolta, le file dei probabili vincitori si infoltiscono di opportunisti e voltagabbana.

Riferisco questi episodi a Ladislao Tážky, scrittore, espulso dal partito perché in opposizione all'invasione del 1968. Ha esperienza di periodi oscuri: fu lui a reinserire Husák nella società civile dopo il periodo di prigionia, a trovargli un lavoro e una casa; fu sotto Husák che perse la tessera e il lavoro. Nel suo orto, illuminato dalla luna piena, ha pochi filari di viti; il vino che beviamo, un bianco allegro, viene dalla Moravia.

«È necessario — dice Tážky — che uomini-simbolo, come Havel e Dubcek, ma anche altri, si pongano al di sopra di ogni interesse e aiutino l'unità del Paese». C'è una venatura di pessimismo nel suo pensiero; parla lentamente mentre riempie ancora una volta i bicchieri: «È ritornata la politica: mia madre dice sempre che è una cosa adatta ai potenti. I giovani in questi giorni hanno piantato un seme. Ho tanta paura che i frutti glieli prenderanno gli altri. Ma bisogna sperare, e testimoniare. C'è tanta gente che ha fede, che opera il bene».

Difficile dormire, in questi momenti in cui una nazione si gioca il futuro. Tanto vale uscire, e vedere Praga, cuore dell'Europa, mentre si sveglia. Guardo la gente attraversare la piazza della Repubblica. Sono le 6 di mattina, è ancora buio, eppure molte mamme si affrettano con 2-3 bambini piccoli, dentro e fuori la metropolitana. Le donne lavorano quasi tutte, molte cominciano alle 7 o prima ancora. Tutto è grigio, fuori, a quest'ora. La gente non ha molto, e si affida a cose semplici per esprimere un mondo interiore vivo e colorato: il giubbotto rosso di uno studente, gli stivaletti

verdi di una ragazza. Dove non ci sono molte cose, l'uomo sembra uomo piú chiaramente, senza fronzoli. I bambini, da vicino, hanno il naso rosso e gli occhi azzurri. Penso a quando accompagno a scuola i miei, in Italia, alle 8 e mezzo; penso all'entrata della loro scuola intasata di automobili; penso a tutti i loro compagni, agli zainetti maltrattati, allo spreco di giocattoli. Penso a loro, e vorrei tanto che crescessero qui.

LO SCRITTORE E I SUOI CENSORI

Intervista a Ladislav Ťažky

Ladislav Ťažky, in che cosa credeva quando aveva vent'anni?

A vent'anni ero soldato, prigioniero in un campo di concentramento tedesco. E l'unico desiderio era sopravvivere alla guerra. La pace per noi era come il cielo. Eravamo di tante nazionalità, ho potuto conoscere tanti diversi caratteri, ci dovevamo aiutare per riuscire a vivere. Ciascuno di noi aveva la speranza che nel futuro avrebbe vissuto qualcosa di bellissimo.

Ma dopo la guerra è arrivata la realtà: povertà, lavoro duro; era necessario scegliere gli ideali per i quali volevo vivere e a vent'anni e mezzo sono entrato nel partito comunista. Ho studiato legge ed economia nella Scuola superiore di scienze politiche ed economiche.

Io e molti altri abbiamo abbracciato gli ideali comunisti con animo puro; eravamo una *tabula rasa*, non sapevamo nulla delle cose terribili che si commettevano in Unione Sovietica.

In quel periodo lei già sentiva una vocazione a scrivere?

Io avevo un grande amore per la lettura, non avevo l'audacia di pensare che avrei potuto scrivere. Ho cominciato a scrivere dopo, quando ero già un uomo fatto, a 37 anni. E i miei due lavori fondamentali, *Amen Maria* e *Il branco dei furiosi Adami*, erano già pubblicati quando ne avevo 39. Questi due libri hanno ricevuto tutti i premi possibili, compreso il più alto, quello dello Stato; dopo di che fui ammesso all'Associazione degli scrittori. Ma già nei confronti di questi due primi lavori il partito ha avanzato dei so-

spetti. Una delle ragioni di sospetto era che io rispettavo i soldati di tutte le nazionalità, anche quelli che sono stati vinti.

Le si rimprovera, insomma, di non avere un nemico...

Ho cercato di cogliere, dietro l'uniforme, l'uomo. E questo il partito non lo accettava. Quando nel '68 sono arrivati i russi, questi libri sono stati tolti dalle biblioteche.

È rimasto stupito per il comportamento del partito?

No. Avevo già conosciuto l'apparato del partito, perché per sei anni vi avevo lavorato come responsabile culturale, occupandomi di cinema, teatro, e poi anche degli scrittori. Per me significava partecipare a un'altra scuola superiore, perché dovevo leggere tutto, vedere film, conoscere registi e autori. Ho potuto incontrarmi con le grandi personalità del nostro piccolo mondo letterario. E solo per questi contatti l'apparato del partito mi ha messo da parte, ma la società degli artisti mi ha preso con sé. L'estromissione dall'apparato, nel 1957, è stata per me un grande vantaggio, perché per tre anni ho potuto studiare all'Accademia delle Scienze. Alla fine ho presentato il mio lavoro scritto e l'ho difeso. Solo dopo questa esperienza ho avuto il coraggio di cominciare a scrivere e, come ho detto, tra il 1961 e il 1963 ho scritto i miei primi due lavori.

Successivamente mi hanno nuovamente chiamato a lavorare nell'apparato. Era la prima fase del rinnovamento, dopo la morte di Stalin; in URSS c'era stato il ventesimo congresso del partito. Mi occupavo della cultura, della sanità e dello sport. In questo periodo sono stati riabilitati Husák, Okáli, Holdoš, Novomestský ed altri che per lungo tempo erano stati in prigione. Fui io, per mandato del partito, a trovare casa e lavoro per questa gente, a occuparmi dello stato della loro salute e a controllare che la riabilitazione avvenisse nella pratica. Ho cercato di fare tutto con amore.

Dopo un anno, il presidente dell'Assemblea nazionale slovacca, nel plenum del partito mi ha accusato di incontrare proprio questi personaggi appena riabilitati, e di tramare insieme a loro contro il partito. E così, per la seconda volta, sono stato allontanato.

to dall'apparato, e di nuovo la società letteraria mi ha preso nel suo seno. Mi hanno dato uno stipendio, e così ho potuto scrivere un altro libro, *La grotta dei lupi*, che trattava un argomento molto difficile. È stato pubblicato nel 1969, ma dopo sei mesi è stato ritirato dalle librerie e io fui espulso dal partito e dall'associazione degli scrittori. Per me non fu più possibile pubblicare, neppure come giornalista; io ero redattore di «Smena» una rivista per i giovani. Con l'espulsione dal partito fui anche espulso dalla redazione, ma avevo continuato a scrivere regolarmente per i giovani, due volte alla settimana, fino a quando, dopo un anno, arrivò la proibizione totale. E fu proprio Husák, diventato segretario del partito, Husák che io avevo aiutato.

Può raccontarmi come visse il periodo dell'occupazione?

Il 21 agosto nacque il mio terzo figlio. Qui vicino abitava Bielik, il regista del film sul nostro eroe Jánošík, che lo aveva reso molto popolare. Alle tre e mezzo di mattina hanno chiamato dal balcone: «Vicino! Vicino mio! Ci hanno occupato!». Ci siamo svegliati, siamo corsi fuori, abbiamo visto i carri armati per le strade e gli elicotteri. Un soldato russo stava di sentinella col fucile davanti al palazzo della radiodiffusione: l'ho salutato, lui anche, e sono entrato.

L'annunciatrice della radio, quando mi ha visto, ha messo su un pezzo di musica e mi è venuta incontro. Mi ha offerto di parlare via radio. Ho detto solo alcune parole, a nome dell'apparato del partito e come presidente degli scrittori, chiedendo che tutti gli scrittori, alle dieci, si riunissero nella loro sede per discutere e prendere posizione.

Husák voleva sciogliere l'associazione degli scrittori, ma non poteva, me lo disse proprio in quel periodo, al suo ritorno da Mosca. Comunque, quella mattina decidemmo di dichiarare che l'invasione era un insulto, e ci mettemmo d'accordo perché tutta la nostra stampa attaccasse gli invasori. Ma Husák riuscì a persuadere cinque dei più importanti scrittori, quattro comunisti e uno senza tessera, che erano nel presidium dell'associazione, ad abbandonarla. Ho chiesto ad ognuno di loro se pensavano seriamente quello che dicevano; mi dissero di sí.

Ero uno dei pochi, tra i maggiori responsabili dell'associazione, a rimanere. In quindici minuti abbiamo eletto i loro sostituti. Eleggemmo come presidente Ivan Kupec, un poeta. Io, Milan Rúfus e Vihkiš eravamo i vice-presidenti. Ma poi venne la seconda piaga: fu liquidato il settimanale dell'associazione «Kultúrny Život». Noi ne fondammo uno nuovo: «Literárny Život». Scegliemmo come direttore Dominik Tatarka, che fece un solo numero. Poi il direttore divenne Milan Hamada, che firmò il secondo e il terzo. Poi proibirono anche questo settimanale e cominciarono gli anni dell'oscurità: impossibile pubblicare, distruzione dei libri. Ne distrussero tre dei miei, che erano già pronti per la pubblicazione.

Si fa così faticosa a scriverli...

Ma recentemente cinque editori mi hanno chiesto di pubblicarli. Allora, invece, siamo rimasti senza niente anche materialmente; e io avevo tre bambini. Alcuni di noi lasciarono la famiglia, erano situazioni difficili. Ma mia moglie è una donna eccezionale, buona cattolica, ha un grande carattere, è una madre perfetta. È stata lei a trovarmi il mio primo lavoro, come guardiano notturno di un negozio di automobili; era un buon lavoro, ma quando al partito lo hanno saputo, cioè subito, mi hanno fatto licenziare, per paura che i giornalisti stranieri venissero a fotografarmi. Poi sono rimasto un mezz'anno senza lavoro. Abbiamo vissuto del lavoro di mia moglie e usando i risparmi. Ho scritto *Il Vangelo del sergente Matteo*.

Ma al partito non piaceva che io scrivessi. Mi hanno chiamato al ministero e il mio collega Válek mi disse: «Tu devi lavorare», e mi mandarono in un laboratorio artigiano, dove si fanno piatti, tazze, vasi, secondo lo stile tradizionale. Era un lavoro molto interessante. Ho scritto, poi, delle brevi biografie dei maestri artigiani. E ho condotto anche una ricerca, di taglio scientifico, sui taglialegna e carbonai di una regione centrale della Slovacchia; ho studiato la tecnica di taglio, e di trasformazione del legno in carbone; ho raccolto materiale sul loro modo di vivere, di vestire, di abitare, di mangiare; dovevano andare via per lavorare, e lasciare la famiglia. Ho raccolto le loro ballate e i loro racconti. Da tutto

questo ho ricavato anche due libri per i giovani, illustrati da Machaj, discepolo di Hložník. Li ho pubblicati solo nel 1985: sono state le prime pubblicazioni possibili, accettate perché ritenute politicamente indifferenti.

Quanto è durato il silenzio?

Possiamo distinguere tre periodi. Il primo è durato dieci anni, fino al 1979, e non si poteva pubblicare niente. Il secondo fino al 1987: in questo secondo periodo non potevo pubblicare nella stampa del partito e del sindacato né in giornali per giovani, ma solo per i due giornali letterari, un articolo all'anno in ciascuno. Potevo pubblicare anche dei libri, dopo che il lavoro era stato sottoposto al giudizio di undici giudici (normalmente ne bastavano due). Dal partito venne l'ordine di togliere sette pagine dal *Vangelo del sergente Matteo*. Ma il libro uscì senza censure e in una settimana vendette mille copie. Il partito lo tolse però dalle librerie e lo distrusse. Feci appena in tempo a ricevere le venti copie che mi spettavano come autore.

Nel 1988 inizia il terzo periodo; siamo stati di nuovo ammessi nell'associazione degli scrittori, perché è venuta una «luce dall'orientе»: da allora posso pubblicare praticamente tutto, anche se prima dello scorso novembre c'era sempre un certo sospetto da parte del partito. Del resto, nel 1987, se non fossi già stato espulso dal partito mi avrebbero espulso di nuovo, perché ho preso parte al grande incontro della gente col cardinale Casaroli per il millennio di Cirillo e Metodio nella Moravia. Due giorni dopo la manifestazione la polizia segreta mi ha chiamato alla sede degli scrittori: «Abbiamo documenti e fotografie che dicono che tu sei stato lí», mi dissero. «Certo che sono stato lí, ho accompagnato mia moglie. Non appartengo al partito e posso fare quello che voglio. Voi non ci siete stati?». «No, no!», mi hanno risposto: «Allora dovete essere tristi — ho ribattuto — perché è stato bellissimo, monumentale. Il vecchio cardinale Casaroli ha detto la messa metà in lingua ceca e metà in slovacca: tutte le trecentomila persone presenti gli hanno dato il loro cuore. Sono stato molto felice di vedere queste cose: io sono scrittore e devo essere presente quando avvengono cose del genere: come potrei scrivere altrimenti?».

Cosa prova in questo momento, dopo la caduta del regime che le ha dato tante sofferenze?

La gioia è mescolata con la tristezza. Ho la gioia per la caduta di un sistema che ha fatto molto male. Ma sono triste perché quelli che lo hanno abbattuto sono molto drastici nelle loro critiche, fanno critiche non costruttive; io penso che nel partito un quarto, forse, dei militanti, erano buoni. Le critiche di questo periodo invece interpretano il male al mille per cento. Io ho imparato ad avere gli stessi sentimenti dei miserabili, degli sconfitti, per solidarietà, e dunque mi sento miserabile anche assieme al mio nemico. È per questo che non ho condiviso l'atteggiamento duro dei più radicali, sono per la rivoluzione dello spirito.

Gli ideali che nella sua giovinezza ha visto nel marxismo, vivono ancora dentro di lei?

Sono ideali validi universalmente, secondo me sono gli stessi del cristianesimo. Tutto ciò che a questi ideali è stato aggiunto da piccoli e grandi stalinisti, io l'ho buttato via da molto tempo. Due ore fa ho parlato con mio padre, che ha novant'anni: è l'unico ancora vivo tra i fondatori del partito comunista. Mi ha detto che l'unica cosa a cui ancora tiene è la vita e la buona reputazione dei suoi figli.

Lei è credente?

Sono cresciuto in una famiglia comunista, ma l'educazione era cattolica. Il nostro villaggio era originale, e la mia famiglia era originale all'interno del villaggio. Il villaggio era totalmente cattolico, estremamente credente; non c'era solo la forza della fede, ma anche molta superstizione, che c'era anche nella mia anima, da ragazzo. Ma quando ho avuto occasione di vedere gli scioperi, la miseria degli uomini, allora mi sono legato al partito. Fino ai sedici anni, fino a quando sono rimasto nella mia casa, ero ancora credente, anche se già in quel tempo cominciava ad influire su di me il movimento dei lavoratori. Da noi c'era l'usanza, all'inizio dell'anno, che il sacerdote, il sindaco del villaggio, il sacrestano e l'organista passassero di casa in casa per benedire e scrivere i nomi dei re ma-

gi sulle case. Per noi era festa, aspettavamo il loro arrivo, preparavamo i soldi sulla tavola. Un anno il parroco non è entrato nella nostra casa. Mia madre, molto addolorata, ha chiesto: «Signor parroco, da noi non venite?»; «No, dai comunisti non entro». E così mia madre concluse: «Nella mia casa non entrerete piú, io posso vivere anche senza di voi». Anche noi figli abbiamo tagliato i legami con la Chiesa e con la fede.

Tutti, nel nostro villaggio e nei tredici villaggi vicini, sapevano che eravamo comunisti e ci additavano. Su seimila cittadini i comunisti erano 40. Ma nel 1936, nel mio villaggio, i comunisti hanno avuto piú di metà dei voti. Perché? Perché noi abbiamo fatto propaganda col nostro esempio: nostro padre non beveva, e da giovane era credente; mia madre tuttora è credente, è una donna semplice e senza scuola, ma mi sembra una piccola Maria. Abbiamo aiutato tutti, nel villaggio, a scrivere le domande per gli uffici; per primi abbiamo coltivato il grano buono, che era raro nelle montagne slovacche; abbiamo levato le pietre e da tanti pezzetti di terra abbiamo ricavato un ettaro a grano; e per primi abbiamo seminato la terra a prato. Un giorno, un gruppo di quelle donne molto attaccate alla chiesa, di quelle che pregano continuamente, si fermò vicino al nostro campo; io ero nascosto sotto un arco; mi sembra ancora di vedere una di loro, Verona, che gridava: «Dio mio, come sei ingiusto! Tu benedici i comunisti!». Allora io sono saltato fuori e ho detto: «Zia, noi preghiamo meglio di voi». «Ma se non entrate nemmeno in chiesa!», rispose Verona. «Ma anche il lavoro è preghiera», ho concluso.

Il nostro esempio ha conquistato la gente: anche a scuola noi dovevamo essere i piú bravi. Una volta, nella mia classe, abbiamo fatto le elezioni. Io, come comunista, ho ricevuto 18 voti; il figlio del proprietario dell'albergo, socialdemocratico, 17; tre o quattro voti sono andati dispersi. Così io ho fatto il presidente della classe. Ancora oggi ci ricordiamo di queste cose e ci danno allegria.

Anche durante la guerra, da soldato, sono andato alla chiesa azzurra, che lei ha visto qui a Bratislava. Ma dopo la guerra, quando facevo parte dell'apparato, non era possibile andare in chiesa. Al momento di sposarmi è scoppiato il problema: mia moglie non intendeva vivere con me senza matrimonio religioso. Ma se mi fos-

si sposato in chiesa avrei perso il mio lavoro. Così abbiamo fatto il matrimonio civile e siamo andati, come viaggio di nozze, da un sacerdote nostro amico davanti al quale ci siamo sposati religiosamente: noi, i testimoni e il prete: cinque in tutto. Se è possibile, nel giorno dell'anniversario andiamo sempre a trovare questo sacerdote, anche perché ha un ottimo vino.

In tutto questo periodo sono stato tollerante con mia moglie; del resto, grazie a mia moglie ho trovato dei buoni amici. Con lei, ora, vado anche in chiesa. Si vede che sono in un buon viaggio verso Dio.

Suo padre è uno dei fondatori del partito comunista. Come prese la sua espulsione?

Andò alla sede del partito e chiese di vedere il segretario generale. Il segretario si fece negare, e così il vicesegretario; forse non volevano sostenere un confronto con mio padre. Passarono la patata bollente ad un funzionario. «Cosa ha fatto mio figlio per essere espulso?» gli chiese. «Compagno Ťažky, tuo figlio è un pacifista». «Cosa vuol dire pacifista? Vuol dire che è contrario alla guerra?». «Sì compagno. E non solo alla guerra capitalista, ma anche a quelle di liberazione!». «Bene! — disse mio padre — Io ho già combattuto due guerre nella mia vita, e non ho nessuna intenzione di farne un'altra, neppure se è di liberazione». Buttò sul tavolo la sua tessera e se ne andò.

Neppure mia madre la prese molto bene. Chiamò me e mio fratello e ci chiese: «Perché vi hanno espulsi? Avete rubato, avete commesso qualche crimine?». «No mamma». «Allora avete tradito le vostre mogli, vi siete comportati male con la famiglia?». «Neppure questo». «Ma perché vi hanno espulsi allora?». «Perché ci siamo opposti all'invasione». Lei allora si vestì e andò alla sede del partito: «Ecco la mia tessera — disse —. Se qui non c'è posto per i miei figli non c'è posto neppure per me: anch'io sono contro l'invasione».

Vede un futuro per il socialismo?

Nel significato che ha avuto fino ai tempi recenti, il socialismo non ha futuro, perché quello che abbiamo chiamato socialismo non lo era, era piuttosto stalinismo asiatico, impossibile da accettare nella nostra cultura sociale: anche se noi volevamo dargli il carattere di un umanesimo, ne siamo sempre rimasti colpiti. Per me è un dolore, perché nella mia giovinezza ci ho creduto. Ma questa idea è venuta da un Paese che non ha conosciuto il capitalismo, e di conseguenza ha fatto un comunismo feudale: grandi parate e grandi crudeltà; ignoranza delle leggi economiche e morali. Noi abbiamo pensato che l'interesse personale, quella che chiamavamo «emulazione socialista», potesse sostituire la concorrenza; ma abbiamo sbagliato, una legge reale è una legge reale, la concorrenza non può essere sostituita: anche questo stalinismo è venuto dallo stalinismo. Un'altra cosa presa dall'Unione Sovietica, per esempio, era la lettura pubblica del giornale sui posti di lavoro, i primi dieci minuti: era una cosa necessaria forse in Unione Sovietica, dove c'erano molti analfabeti, ma non da noi.

Può avere un futuro, invece, un socialismo diverso?

Ne parlo spesso con mio fratello e gli amici. Dubcek parla ancora del «socialismo dal volto umano»; se nel 1968 fossimo riusciti a realizzarlo, oggi forse potremmo vedere se ha un futuro. Ma così come sono andate le cose, devo dire che non lo so.

Nel 1968 tutto pareva così chiaro: che cosa fare, con chi fare, c'era entusiasmo. Ma tutto è sfiorito. Nel 1968 avevo 44 anni. Oggi ne ho una ventina di piú, vent'anni di sottomissione. Pensavo che nella mia vita non avrei visto altri cambiamenti.

Ma oggi chi può prendere in mano la bandiera della solidarietà, della fratellanza, che aveva il socialismo?

Deve svilupparsi un partito nuovo, ma non sarà facile, perché molti possono vedere nel tentativo solo un cambiamento di facciata. Il vecchio partito comunista ha avuto un milione e settecentomila iscritti. Ma molti lo erano per necessità, per ottenere un po-

sto di lavoro che magari si meritavano, ma che non avrebbero ottenuto senza la tessera.

Ci sono state vicende personali molto dolorose, alla fine dello scorso anno, quando in massa venivano restituite le tessere di partito. A chi mi chiedeva consiglio, allora, non sapevo cosa dire: «Rimani, per il buono che ancora c'è»; oppure: «Vattene, la barca sta affondando». Mi hanno chiesto cosa avrei fatto se fossi stato ancora iscritto: forse avrei fatto come il capitano della nave, che se ne va per ultimo.

C'è stata una gara, da parte dei nuovi partiti, nel cercare l'adesione di personaggi rappresentativi e puliti. Lei come si è comportato?

Già nel luglio scorso avevo scritto che non avrei più fatto parte di alcun partito; non è una cosa per la mia età e poi non credo più in nessun partito. Mi ha detto mia madre, e forse la pensano così tutte le madri della Slovacchia: «La politica è fatta per i potenti». È vero che qualcuno la deve fare. I giovani di questo Paese, coi loro ideali, hanno messo un seme: io ho tanto timore che i frutti glieli prenderanno gli altri. Ricomincia la politica impura. E non è una realtà favorevole allo scrittore, perché lo trasforma in politico: qualunque cosa si dica viene presa come un intervento politico.

Che sarà? Non lo so. Basta dire una parola che non piace alla piazza, e subito si diventa un reazionario. Ma bisogna sperare. E testimoniare. C'è tanta gente che ha fede, che opera il bene.

Le manderò la trascrizione della nostra chiacchierata, perché lei la riveda.

Non serve. Sono sicuro che userà le mie parole nel modo migliore. Spero di avere scritto qualcosa nel suo cuore.

(Traduzione dallo slovacco di Pavel Ferko)

PRAGA. POETICA DI UNA CITTÀ

Intervista a Květa Hyršlová

Květa Hyršlová è dottoressa in scienze dell'arte, membro dell'Accademia Cecoslovacca delle Scienze, già insegnante di letteratura alla Facoltà di Economia di Praga. È specialista nella relazione letteraria ceco-tedesca, argomento al quale ha dedicato numerosissimi articoli e il volume *Gli intellettuali cèchi e il fronte antifascista*, Praga 1985. Alla letteratura tedesca è dedicata invece un'opera di ampio respiro, in più volumi; sono usciti finora: *Il primo tempo tedesco-occidentale. 1945-1960. Letteratura e società*, Praga 1963; *Il tempo dei tentativi e dei dubbi*, Praga 1972; conclude l'argomento *Estetica della resistenza - resistenza dell'estetica* (in corso di preparazione).

Signora Hyršlová, c'è un motivo particolare che ha influito nella scelta dell'argomento dei suoi studi?

Volevo conoscere meglio le relazioni tra la letteratura ceca e quella tedesca. Tra i due Paesi, da secoli, esistevano delle tensioni. Io ho intrapreso questi studi negli anni cinquanta, in un periodo, dopo la guerra, nel quale nessuno voleva studiare la germanistica, la letteratura tedesca. Tutto il popolo nutriva sentimenti molto forti contro i tedeschi.

Dunque già la scelta del tema rappresentava un atto di fiducia nel futuro, un'apertura all'Europa?

Sì, certamente. La mia attenzione è andata soprattutto al ventesimo secolo, nel quale si possono distinguere due periodi. Il pri-

mo, *fin de siècle*, che vede la presenza di Kafka a Praga; e il secondo, gli anni trenta. Mi sono dedicata a questo secondo periodo, perché per molti anni non ho potuto studiare né pubblicare tutto ciò che era collegato con Kafka (era un argomento proibito).

Per vari anni ho cercato e raccolto materiale sulle relazioni tra i letterati cèchi e tedeschi. Ho constatato che molti letterati tedeschi si sono rifugiati qui, negli anni della nostra prima repubblica, oppure vi hanno sostato in attesa di passare in un altro Paese. Il presidente Masaryk conosceva personalmente uomini come Heinrich e Thomas Mann, ai quali (tra gli altri) ha offerto la cittadinanza cecoslovacca.

La presenza degli intellettuali tedeschi influiva notevolmente sulla cultura cèca. E gli intellettuali cèchi non erano passivi verso questa emigrazione, ma hanno collaborato con quelli tedeschi nella lotta contro il nazismo. Si costituivano dei circoli cèco-tedeschi, che raccoglievano quanti lavoravano nel teatro. I cèchi cercavano di mettere in scena gli spettacoli degli autori tedeschi, quelle opere che in Germania erano state bruciate nel rogo del 10 maggio 1933. Gli spettacoli cèco-tedeschi rappresentavano i culmini dell'attività, e riunivano tutta la società colta di Praga, che normalmente capiva la lingua tedesca.

Può parlare di qualcuno di questi spettacoli?

Ce n'era uno intitolato *Il cèco e il tedesco*, di un autore cèco, rappresentato nel '35-'36, che rappresentava il desiderio di lavorare insieme. Gli attori infatti erano di entrambe le nazionalità. Alla «prima» era presente anche il presidente Benes, successore di Masaryk, per sottolineare l'importanza dell'avvenimento.

Un altro era *La malattia bianca*, di Karel Čapek, rappresentato in cèco e in tedesco, nel quale il fascismo era paragonato a una pericolosa malattia. Era una sfida, un richiamo a lottare. L'introduzione allo spettacolo tedesco era fatta da un cèco e viceversa. La «prima» avvenne il 21 maggio del 1938, giorno della mobilitazione della Cecoslovacchia contro la Germania. Tra le opere tedesche si rappresentò anche quella di Bertolt Brecht *I fucili della signora Carrar*.

Anche gli artisti delle arti figurative si riunirono in una associazione intitolata al pittore ceco Mánes. Anche Kokoshka vi faceva parte; le sue vedute di Praga sono fra i suoi lavori piú noti.

I rapporti erano tali che scrittori già famosi come Čapek traducevano, gratis naturalmente, le opere di scrittori tedeschi praticamente esordienti, e le presentavano al pubblico nel momento dello spettacolo o della lettura.

Molti artisti tedeschi sono stati nascosti dai nostri, con grave rischio personale, e fatti uscire dal Paese. Dopo la guerra molti sono tornati. Klaus, il figlio di Thomas Mann, che militava nell'armata dell'ovest, già nel maggio del 1945 era a Praga per salutare il presidente della repubblica che stava per tornare. Stefan Haym invece è tornato a Praga e vi si è stabilito fino all'avvento dei comunisti nel febbraio 1948, poi è andato a Berlino. Ma le relazioni erano sostenute anche da molte altre persone meno famose, che scrivevano e viaggiavano tra i due Paesi. In conclusione, in questo periodo si è costruita una profonda solidarietà, anzi, direi una fratellanza, tra i letterati e gli artisti cèchi e tedeschi.

Nel congresso internazionale di storici della letteratura a Brema, nel 1988, ci fu una discussione che vide contrapposte le sue tesi e quelle della signora Brandt proprio a proposito degli emigrati tedeschi. Può riassumere gli argomenti?

La signora Brandt ha studiato le vicende dell'emigrazione tedesca sotto il nazismo; il suo stesso marito, Willy, era emigrato in Svezia. Al congresso ella sosteneva che l'emigrazione tedesca era totalmente isolata dal popolo e dalla società dove risiedeva: si sarebbe trattato di un mondo chiuso, che tale sarebbe rimasto anche andando in altri Paesi. Ma io avevo tutte le prove che la situazione era esattamente l'opposta, almeno a Praga.

Spieghiamo che non si tratta di argomenti secondari, anche perché parlare dell'emigrazione negli anni trenta porta l'attenzione sull'emigrazione del dopoguerra e di questi ultimi anni, da parte di intellettuali che abbandonavano i Paesi dell'est europeo per motivi politici.

È certamente un tema di grande interesse e di grande dolore. Trattando il medesimo argomento in un successivo congresso a Monaco, si è riusciti a capire che esiste un ponte tra di noi, cèchi e tedeschi, che era ancora valido e poteva essere percorso. È difficile parlare di queste cose facendo solo una fredda speculazione, senza che dentro si muovano tanti sentimenti. Mio marito Zbyněk, per esempio, è stato due anni in un campo di concentramento tedesco; ma certamente non sono l'unica, tra tutti coloro che hanno partecipato al dibattito su questi temi, ad avere una particolare sensibilità: ognuno ha la sua storia.

Una sua opera di notevole impegno, alla quale sta ancora lavorando, presenta al pubblico cecoslovacco la letteratura tedesca. Sono usciti finora due volumi: può parlarmene?

Fino agli anni sessanta la letteratura della Repubblica Federale Tedesca era totalmente sconosciuta da noi. Non esistevano libri e veniva imposta una concezione che la vedeva come una letteratura nemica. Per il lavoro di mio marito ho risieduto per certi periodi all'estero, e dunque ho potuto leggere tutto ciò che non entrava nel mio Paese; di conseguenza, sentivo l'urgenza di far conoscere la letteratura tedesca. Nei miei lavori, in vari articoli e specialmente nel libro *Il primo tempo tedesco-occidentale. 1945-1960. Letteratura e società*, uscito nel 1963, cercavo di sottolineare che in Germania vivono e scrivono dei grandi umanisti, per far capire che non si tratta di una letteratura nemica.

Tante persone infatti, qui da noi, dicono di non poter essere contro il socialismo, perché per loro il termine «socialismo» significa in realtà «umanesimo». C'è una confusione dei due concetti, non si comprende che «umanesimo» è più ampio di «socialismo». Io ho voluto spiegare che quegli autori ci davano dell'umanesimo, anche se non del socialismo, e che noi potevamo collegarci con esso. Naturalmente, a me sembra che non tutto sia positivo di quanto è contenuto nella letteratura tedesco-occidentale del dopoguerra; il mio vuole essere un esame della situazione qual è, e dunque rilevo anche quelli che secondo me sono gli aspetti anti-umanistici e li sottopongo a critica.

Signora Hyršlová, lei è un punto di riferimento attualmente, in Cecoslovacchia, per gli studi su Kafka: perché di lui si è taciuto così a lungo, e proprio nel Paese che gli ha dato tanta ispirazione?

Nel 1983 c'è stato il centenario di Kafka. Non era possibile continuare nel silenzio che da quindici anni regnava su di lui: sarebbe stata una vergogna mondiale. In questa occasione io sono stata chiamata a scrivere: sono politicamente indipendente e probabilmente non c'era nessun altro che potesse farlo, dato che, essendo un argomento proibito, nessuno era stato spinto a studiarlo. Io avevo pubblicato alcune cose su Kafka negli anni cinquanta, e poi ho continuato a studiarlo privatamente; dal 1968 non si è più potuto stampare niente.

Nel 1983 è stato pubblicato un libro di racconti brevi con una mia presentazione, e negli anni successivi ho potuto pubblicare degli studi su Kafka e partecipare a dei congressi internazionali dedicati alla sua figura. Ma tra tutti i congressi vorrei ricordare un convegno riuscito particolarmente bene, svolto a Reggio Emilia, in Italia, organizzato dall'Amministrazione della Provincia nel 1989. Gli organizzatori sapevano che mi sarebbe piaciuto vedere Roma, ma io ero arrivata poco prima del convegno e dovevo ripartire subito dopo. Così, l'ultima sera mi hanno messo su un'automobile con autista e abbiamo fatto una volata a Roma: l'abbiamo girata tutta, di notte, e poi di nuovo una corsa a Milano per prendere l'aereo. È una gentilezza italiana che non posso dimenticare.

A che cosa sta lavorando attualmente?

Il progetto che mi occupa adesso riguarda il primo periodo, *fin de siècle*; l'argomento è *Kafka nella relazione con le opere dei poeti cèchi e tedeschi*. È un argomento di cui ho già parlato al congresso di Vienna su Kafka quattro anni fa. Il tema di fondo è Praga: vorrei far vedere che essa aveva la stessa influenza sui poeti tedeschi e su quelli cèchi, era la culla degli stessi sentimenti, della medesima cultura. Vorrei scrivere un libro, appena possibile, su questo argomento.

Quest'anno inoltre è il centesimo anniversario di Franz Werfel, scrittore ebreo vissuto a Praga, e avevo ottenuto, prima ancora dei rovesciamenti politici della fine dell'anno scorso, di organizzare una conferenza internazionale qui a Praga per ricordarlo. L'estate scorsa, conversando all'Associazione degli scrittori a proposito del recente centenario di Kafka e di quello prossimo di Werfel, si diceva che con queste aperture stava cominciando una nuova primavera, ma gli avvenimenti successivi hanno accelerato tutto in modo inimmaginabile.

Quali sono gli elementi caratterizzanti quella cultura e quella sensibilità praghese di cui lei si è a lungo occupata?

Praga contiene una forte e specifica poetica, soprattutto nel periodo *fin de siècle*, che si proietta nell'opera degli artisti che vi vivono. Il motivo è forse questo: Praga è un luogo di memoria, che conserva i momenti chiave della vita di un popolo e li mostra, li eleva, li fa capire: questo è successo alla fine del secolo scorso, e sta succedendo di nuovo alla fine di questo. Può darsi che nelle opere degli autori praghese contemporanei si possa sentire la stessa impressione vitale che fu di Kafka e degli altri scrittori del primo periodo.

La stessa cosa che noi sentiamo essere vissuta da Kafka, attraverso le sue opere, si sente per esempio in una scrittrice ceca, Libuše Moníková, emigrata a Berlino; e anche nella mia amica Daniela Hodrová, nata dopo la guerra come la Moníková, che finora non ha potuto pubblicare niente e della quale solo ora si sta stampando la prima opera. Nei momenti cruciali della storia del popolo si eleva la memoria conservata nel luogo di Praga; e avviene oggi come avveniva alla fine del secolo scorso. Si può parlare allora di un modo kafkiano di vivere Praga. In questo posto particolare, che lui ha vissuto così intensamente, Kafka è riuscito ad esprimere qualcosa di nuovo e di universale. Praga era il luogo più giusto, il più conveniente per dare ai grandi spiriti la possibilità di raggiungere l'universalità; e questo sembra ripetersi oggi, cambiano le situazioni ma la funzione di Praga sembra la stessa, nel far cogliere, qui ed ora, qualcosa che, pure, va oltre questo tempo e questo luogo.

Si può forse notare attualmente una tendenza all'unione di tre culture cèche: quella che era ufficiale, di uno scrittore comunista come Karel Sýs; quella del samizdat, della Hodrová; e quella dell'emigrazione, della Moníková. Tutti hanno lo stesso modo di vivere Praga, e questo costruisce una certa unità, permette di rendersi conto che si è rami dello stesso albero.

(Traduzione dal cèco di Jiří Kratochvíl)

LA SPERANZA DI MOSCA

Diario di viaggio

La «Volga» nera fila veloce sulla strada ghiacciata. È buio fitto, non c'è molta gente in giro, a quest'ora stanno cenando. In mezz'ora si arriva dall'aeroporto all'albergo, in centro. Poso le valigie ed esco, ho fretta di salutare vecchi amici. Nella strada vuota, solo una ragazza cammina davanti a me. Viene dall'albergo, l'ho vista uscire; singhiozza, non deve avere una bella storia da raccontare. È il contatto coi turisti stranieri che riduce così: la compagnia di una ragazza russa, in dollari, costa molto meno della mia corsa in taxi.

Cammino per una mezz'ora, trovo la strada, ma non il numero. Chiedo informazioni ai passanti, ma non mi sanno dire. Guardo meglio i volti della gente, in cerca di qualcuno che abbia tempo da darmi. Scelgo una signora sui quaranta, dal volto sereno, e le faccio la mia domanda. Sbaglio una parola e lei mi interrompe; ripete con disprezzo, più volte, il mio errore, imitando il mio tono di voce e senza mai guardarmi in faccia, poi se ne va. Sembrava una donna serena, ed era invece piena di amarezza, aspettava solo l'occasione per tirarla fuori.

Molta gente è così, a Mosca, schiacciata sotto la rassegnazione e l'amarezza, sfinita dalla lotta per la sopravvivenza che costringe a file continue per tentare di comprare qualcosa che spesso non c'è. La spesa può durare ore; ma almeno qui a Mosca si mangia, si vive. In molti posti del Paese, invece, c'è la fame. Ma anche qui, quando finisce la giornata, alla gente non restano molte energie per sperare. Sono ormai le nove di sera, ma al «Gastro-nom», un grande negozio di generi alimentari, ancora c'è qualcuno

che cerca qualcosa. Un uomo sui trentacinque, con un bambino in braccio e un altro per mano, percorre con lo sguardo la lunga parete: in venti metri di scaffali sono esposti solo barattoli di marmellata. Dall'altra parte, poche scatole di biscotti a un rublo e mezzo, cari; nel resto del negozio solo caramelle.

Arrivo a casa di Vanja. Un tè bollente e ce ne andiamo in giro. Prendiamo la metropolitana. Tutti stanno seduti in silenzio senza guardarsi, come in ogni grande città; in piú, qui, tutto è grigio, tutto è uguale. Di fronte a questa gente schiacciata, comincia a svilupparsi il senso di un crimine sottile che da settant'anni, in questo Paese, si sta commettendo. All'«Arbatskaja» scende un passeggero, pochi passi e poi cade sulle ginocchia, picchia la fronte per terra. Saltiamo fuori, lo tiriamo su e lo mettiamo a sedere su una panca. A quest'ora la città è piena di ubriachi. La gente non se ne cura, la polizia li pesta e svuota loro le tasche. Aspettiamo un altro treno, arriva, ci sediamo. Le rosse colonne marmoree dell'architettura staliniana cominciano a scorrere quando si riparte. Col movimento del treno fanno un strano effetto, come di sbarre imbellettate. In alto, sulle scale, un altro uomo barcolla.

La mattina arriva presto. Alle sette non c'è molta gente in giro ma la metropolitana è già abbastanza piena. Da «Ploščad' Revol'ucii» si prende il lungo corridoio che porta alla «Ploščad' Sverdlova» e poi ancora un ponticello e un corridoio per «Prospekt Marx». Da lí, una sola fermata, si scende alla «Dzeržinskaja». Una volta fuori tutti si spostano lentamente, a piccoli passi sul marciapiede ghiacciato; in certi punti si avanza in fila indiana, per passare nel «guado» tra due pozze d'acqua. Dopo un po' ti trovi sudato e stanco e ancora lontano da dove devi arrivare. Sembra un'immagine della *perestrojka*: dover correre e non riuscirci. Si gira intorno ai palazzi del KGB, la polizia politica, e si prende la via «Malaja Lubjanka», fino a San Luigi dei Francesi, l'unica chiesa cattolica aperta di Mosca.

Il mio amico Fiero, archivista al giornale «Città nuova», anni fa si sedeva qui in fondo, al buio, ad osservare e meditare; il buon odore del suo tabacco si sentiva certamente qualche banco piú in là. «Non puoi capire questa gente se non impari il russo — mi disse una volta —. E lo impari, se preghi insieme a loro». Aveva ra-

gione. Sono le otto; padre Stanislav, l'unico prete cattolico dell'unica chiesa cattolica di Mosca, anziano e cieco, entra guidato da Mikhail, il seminarista. «Dominus vobiscum»: Stanislav non può leggere le nuove formule in russo, e dice la messa a memoria, in latino, come se la ricorda. Appoggio la fronte ad una colonna. Il «Kyrie» cantato dalle donne risuona come un lungo lamento.

CAVIALE NERO

Alto, magro, biondo, barba di tre giorni, porta una buona giacca a vento e scarpe da ginnastica, pur con la neve. Mi avvicina per la strada e offre una scatola di caviale nero per dieci dollari. Gli dico che non mi interessa e lui rilancia con una raffica di altre proposte, tutte coerentemente illegali. È simpatico, si chiama Volodja, avrà forse venticinque anni. Dimentica gli affari e parliamo d'altro. Mi fa abbassare la voce, ogni volta che incontriamo qualcuno. Per pochi minuti siamo amici. Vorrei stare di più con lui, ma all'altezza dell'albergo dà un'occhiata ad alcuni tipi fermi davanti alla porta e mi saluta in fretta. Attraversa la strada, guarda in giro, cerca qualcuno per il suo caviale.

Ce ne sono molti come Volodja. Professionisti dell'economia sommersa, appartengono a un'organizzazione parallela all'economia ufficiale e altrettanto ramificata. Secondo la legge tutti devono lavorare; e anche Volodja, ufficialmente, ha un lavoro, magari come muratore. Solo che al capomastro del suo cantiere ha detto: tu ti tieni i duecento rubli del mio stipendio e in cambio registri la mia presenza al lavoro. Così il giovane può stare tutto il giorno per strada, a vendere orologi «Raketa» ai turisti, o a fare il mercato nero di materiale elettronico.

Il capomastro intanto, che ha fatto affari con molti Volodja, si trova in possesso di forti somme di denaro, che gli consentono di comprare di tasca propria i materiali necessari per terminare la costruzione entro il tempo stabilito dal piano. Quando arriveranno i materiali dello stato, alcuni mesi dopo la scadenza, il capomastro se li potrà rivendere per conto proprio, naturalmente guadagnandoci sopra. È per questo che il posto di capomastro, come altri po-

sti che danno spazio per speculare sull'inefficienza dello stato, è molto conteso, e viene messo all'asta dall'ingegnere responsabile del cantiere.

L'inefficienza statale consente che si sviluppino forti interessi privati sotto la superficie dell'economia pubblica. Si è creato così lo spazio per organizzazioni che impongono tangenti, in cambio del loro «permesso di costruzione». Questo giro economico, comunque, ha dato vita a nuove categorie sociali fortemente benestanti, con un tenore di vita nettamente superiore a quello medio, e anche a veri e propri ricchi, milionari in rubli.

È una nuova stratificazione sociale ed economica che si aggiunge a quella più antica e consolidata, stabilita in base alla posizione nel partito, al ruolo di funzionari e dirigenti; e a quella di categorie privilegiate, delle quali il governo ha sempre avuto bisogno per realizzare i grandi progetti in campo scientifico, tecnologico, militare; questa efficiente società «tecnologica» è completamente separata da quella che si trascina nella neve, è nascosta e privilegiata, e si realizza così una specie di variante socialista del sistema delle caste; non potrebbe essere altrimenti, se si vuole che i satelliti funzionino, che i reattori nucleari forniscano energia.

L'URSS, in conclusione, è una società dalle profonde disuguaglianze, infide perché non si lasciano vedere facilmente. Disuguaglianze che la corruzione, impadronitasi degli aspetti più semplici della vita quotidiana, moltiplica di giorno in giorno. Facciamo qualche esempio. Vanja va allo sportello e chiede una cuccetta per Leningrado. «Niente cuccette, su nessun treno per Leningrado», risponde l'impiegata. Fatti tre passi lo avvicina un ragazzo: «Servono cuccette per Leningrado?»; naturalmente, al triplo del prezzo. Fila per entrare al ristorante; il furbo che ci accompagna ci trascina direttamente all'entrata e mette cinque rubli in mano al portiere: «I signori hanno prenotato!», spiega a quelli rimasti in fila; una volta dentro, nessuno di noi si siede, perché su ogni tavolo è scritto: «Non si serve a questo tavolo»; ma il russo furbo ci fa accomodare tranquillamente; al cameriere che sopraggiunge per farci alzare allunga altri cinque rubli: «Non ricorda? Abbiamo prenotato».

LA MAFIA

In sostanza, molti cercano di aumentare le proprie entrate nell'unico sistema che conoscono, cioè approfittando, senza fantasia, del proprio ufficio. È così che le merci che non si trovano più nei negozi dello stato compaiono in abbondanza in quelli delle cooperative, dove costano molto di più. Superiore efficienza dell'iniziativa privata? Certamente, soprattutto quella dei dipendenti pubblici che hanno venduto sottobanco le merci dello Stato alle cooperative.

Queste ultime avrebbero dovuto essere delle isole di economia sana, capaci di responsabilizzare la mano d'opera e di creare le premesse per arrivare, un po' alla volta, ad una economia di mercato. E molte agiranno senz'altro così. Molte altre invece hanno praticato l'accaparramento, e la gente le odia, con scarsi benefici per la *perestrojka*. La situazione economica, tra l'altro, ha cominciato a peggiorare verso la fine dell'era Breznev; ma per i beni di consumo è soprattutto negli ultimi anni, quelli della *perestrojka* di Gorbačëv, che la gente ha avvertito il cambiamento.

Le spiegazioni proposte sono varie. C'è chi dice che, venendo meno il rigido controllo di una volta, sono aumentate la disorganizzazione, la corruzione, le ruberie; e in effetti, da questo punto di vista, l'Unione Sovietica sembra un Paese senza leggi, dove nessuno controlla più nessuno. Altri sostengono che la lotta interna al partito si esprime anche con atti di boicottaggio nella distribuzione dei prodotti, rivolti a far lievitare il malumore della gente contro le riforme.

Di certo c'è che le organizzazioni mafiose sono sempre più potenti, capaci di bloccare nei depositi, sui treni e nei porti, le merci che mancano nei negozi, e di venderle al mercato nero. Difficile dire fino a che punto la mafia controlli l'apparato dello Stato e il partito.

Ma c'è un'altra spiegazione, molto più scomoda, perché non accetta soluzioni meramente «tecniche». Ed è che in Unione Sovietica manca l'uomo; e non per caso, ma perché lo si è voluto distruggere, si è lottato a fondo perché non si consolidassero altri legami sociali al di fuori di quelli collettivistici voluti dal partito, e

che la crisi odierna ha smascherato come fittizi, incapaci di sostenere la vita quotidiana, di risolvere i problemi piú elementari della sopravvivenza.

CONTRO L'UOMO

Uno dei legami umani piú compromessi è quello familiare. La durezza della crisi economica spezza la resistenza di molte giovani coppie; i divorzi sono moltissimi e sono richiesti soprattutto dalle donne, sulle quali finiscono per scaricarsi tutte le tensioni. Milioni di bambini, normalmente affidati alle madri, crescono, dopo la separazione dei genitori, senza un padre, con l'idea che la convivenza di un uomo e una donna sia impresa impossibile, dato che la maggior parte delle divorziate non intende risposarsi. Il punto di vista femminile mi è stato egregiamente esposto da Tania, una studentessa di vent'anni: «Qui in Unione Sovietica si è parlato molto di liberazione della donna. Questo vuol dire che le si è dato tutto il peso del lavoro senza toglierle quello della famiglia. Io penso alla famiglia come a una liberazione, a una soluzione dei miei problemi, non come alla loro moltiplicazione».

In questo quadro l'uomo russo, come padre e come marito, è largamente latitante; deresponsabilizzato socialmente e politicamente, svalutato sul lavoro, reso passivo dal regime che decide per lui, difficilmente trova dentro di sé gli elementi sui quali costruire una vita familiare responsabile e serena. È molto piú facile che si attacchi alla bottiglia che ai figli.

La crisi economica, infatti, non spiega da sola quella della famiglia, sulla quale si è accanita a lungo l'azione ideologica del regime. Sono interessanti, a questo proposito, le considerazioni di Nicolaj Petrovič Mašovec, redattore capo della «Molodaja Gvardija», casa editrice della sezione giovanile del partito: «La famiglia come valore non esisteva affatto nella nostra società. Negli anni venti e trenta veniva sottolineata, anche attraverso l'arte, l'importanza della società piuttosto che della famiglia, dei valori collettivi piuttosto di quelli dei singoli, l'importanza del capo in fabbrica rispetto a quella del padre. Fino a qualche anno fa la nostra editrice non

poteva pubblicare nulla che parlasse di problemi famigliari, tanto meno opere pedagogiche di prima della rivoluzione».

Ora invece esiste una collana in venti volumi che tratta problemi famigliari; sono venduti in abbonamento ai membri della gioventù comunista. Fanno tirature di ventimila copie: niente, per un Paese come questo. La «Molodaja Gvardija» ha cominciato a pubblicare autori che fino a pochi anni fa venivano nominati solo per una critica obbligatoria. Ha stampato un Vangelo in ottocentomila copie sparite in un attimo dalle librerie. Pubblicherà una Bibbia commentata da uno studioso credente; ed ha altri progetti interessanti.

Mašovec è un uomo della *perestrojka*; uno di quegli intellettuali del partito che cercano di rileggere il marxismo in modo non dogmatico. «Se si apre il *Manifesto* di Marx e Engels — osserva — vi si trovano cose con le quali non si può essere d'accordo: per esempio le tesi sulla dittatura del proletariato, cioè sul modo di prendere e di esercitare il potere, sulla lotta di classe. Penso che il marxismo può trasformarsi ed essere vivo se supera queste concezioni e prende dentro di sé, come suoi, degli ideali universali».

Dicendo questo, Mašovec pensa alla millenaria cultura russa ed europea, perché sente che il suo Paese non ha solo settant'anni, che la sua storia non comincia con la rivoluzione del 1917. Quello che lui dice, e i progetti editoriali di cui parla, sono certamente segnali positivi di una trasformazione culturale, ma bisogna mantenere il senso delle proporzioni: al segnale deve seguire l'avvenimento segnalato, e questo non è ancora successo. Elogiare il partito perché qualcuno, al suo interno, sta facendo qualche timido passo verso una condizione umana di libera cultura, è come dire «bellissimo» all'abbozzo di disegno di un bambino di due anni: lo si incoraggia, lo si aiuta, ma senza dimenticare che la libertà adulta è un'altra cosa.

E per mantenere il senso delle proporzioni non bisogna staccare lo sguardo dal volto splendido dell'uomo russo, non bisogna chiudere gli occhi di fronte allo sfregio che vi è stato tirato. Lo si vede bene parlando con gli studenti dell'Università Lomonosov, quelli delle facoltà umanistiche, dove l'impronta del marxismo si è impressa più pesantemente. Chiedo a Valentin, vent'anni: «In che

cosa credi tu?»; mi dà una risposta statistica: «La maggior parte degli studenti di questa facoltà appoggia i cambiamenti in atto». Riprendo: «Ma tu hai dei principi?»; risponde: «Quasi tutti siamo contrari ai principi reazionari, come quelli esposti recentemente qui all'università dalla scrittrice Nina Andreevna». «Cosa pensi della religione?»: «La religione può avere un ruolo positivo nella società, può aiutare la realizzazione della *perestrojka*».

Quello di Valentin non è un caso isolato. Tutti gli studenti che incontro fanno un'enorme fatica ad affrontare i problemi in modo personale, a dare una risposta propria, individuale, a domande che mettono in gioco la coscienza. Non riescono a dire «Io penso che...», «Io credo che...»: la dimensione individuale, in loro, è stata fortemente schiacciata; un'educazione orientata esclusivamente al collettivo ha mimetizzato le porte di ingresso all'interiorità, distogliendoli dall'attenzione verso la profondità della propria persona.

Le risposte non dipendono da timidezza, da ritrosia verso uno sconosciuto o da paura. Io e Vanja stiamo a lungo con alcuni di loro; si sta bene insieme, ci si dice le cose che veramente si pensa. Alla fine chiedo a Eduard, appassionato di scienze politiche: «Sei marxista?»; lui si concentra, più volte sta per parlare, poi continua a tacere; alla fine ammette: «È una domanda troppo difficile»; «Ma un uomo deve sapere cos'è e cosa non è», replico: «Sì, è vero, ma non sono abituato».

È questo lo sfregio che deturpa il volto del russo: di fronte a questi studenti, fisicamente e intellettualmente al di sopra della media, che non riescono a dire «io», si ha forse una percezione più esatta del crimine condotto per settant'anni. Anche in occidente, per molti giovani, l'accesso all'interiorità è chiuso: è più dannosa la forma sovietica di intontimento e spersonalizzazione, o quella indotta dal consumismo? Difficile rispondere, difficile stabilire una graduatoria nell'ordine del male. Bisogna ribellarsi a entrambe.

PERESTROJKA. PERECOSA?

Intanto, il crimine continua. Parlo con due studenti che si specializzano in storia del partito. L'unico libro sul partito comunista che conoscono, di autore non sovietico, è la biografia di Bukharin scritta dall'americano Stephen Cohen. Nella biblioteca della facoltà di storia non sono disponibili giornali né riviste occidentali. Interrogo Ivan, vent'anni, su alcuni episodi di storia contemporanea: l'insegnamento che ha ricevuto in questi anni, che dovrebbero già essere stati di riforma e di trasparenza, è pieno di volgari bugie e deformazioni dei fatti. Ivan è in gamba: gli espongo altre versioni di un fatto, completo i dati in suo possesso, gli mostro la struttura logica della menzogna che gli hanno raccontato, e lui capisce, è subito in grado di smontare da solo altre menzogne.

Ho ancora nella mente i suoi occhi straordinariamente tristi e intelligenti, quando entro nella casa dello storico Antonov-Ovseenko. A settant'anni è un uomo ancora forte, dal fisico asciutto e nervoso; scherzando, mi fa sentire il muscolo del braccio: sembra fatto di ferro; non sarebbe uscito vivo, altrimenti, dopo tredici anni, dai lager di Stalin. La sua biografia del dittatore, prima di venire pubblicata ufficialmente, era stata ricopiata a mano, battuta a macchina, ciclostilata di nascosto un po' dappertutto, in Unione Sovietica. Gli racconto i colloqui con gli studenti; si passa la mano sugli occhi stanchi dopo una giornata passata a scrivere: «Su classi di trenta o quaranta allievi — mormora — non se ne trova uno capace di lavorare individualmente. È una caserma, tutti insieme e tutti uguali. Durante tre generazioni c'è stato un processo di distruzione spirituale e costruzione fisica, involuzione spirituale ed evoluzione fisica. Sarebbe ingenuo aspettarsi che Mikhail Sergeevič Gorbačëv possa, in quattro, cinque, dieci o anche quindici anni, riuscire a ricostruire la coscienza delle persone: non è un mago o uno sciamano».

«Ma ci sono gli intellettuali capaci di dare un insegnamento libero ai giovani?», chiedo. «All'Università — risponde —, su venti professori di storia se ne troveranno uno o due degni di questo nome. Ho girato recentemente per molte Università. Ho fatto fatica a trovare non solo gente competente, ma semplicemente intelligen-

te. In nessun paese civile c'è una tale incuria, una tale disponibilità a tramandare qualunque idea, anche la più stupida, per il solo amore della propria carriera. Intendiamoci: io penso che alcuni spiriti liberi stanno già facendo molto, vedo che si sta tornando verso la verità. Ma ci vorranno altre tre generazioni».

Entro nella più grande libreria di Mosca. Al reparto di filosofia e pensiero politico i libri sono distribuiti su due banconi. Quello di destra offre esclusivamente libri di Lenin o su Lenin; a sinistra c'è un mucchio di materiale di stretta osservanza sovietica. Unico pensatore occidentale presente, con uno smilzo libretto, è il filosofo del Seicento John Locke, sovieticamente presentato. Questa libreria trasmette un senso di impotenza. In queste condizioni il dialogo col marxismo diventa una burla: i giovani di Mosca dovrebbero poter entrare in libreria e scegliere i libri e le idee, esattamente come fanno i loro coetanei a Parigi o a Milano. All'Università, i giovani parlavano di ideali di pace e di amicizia, del progetto di passare da una politica del terrore a una basata sulla fiducia e sull'amicizia: e come fonte per queste idee citavano Gorbačëv: naturalmente, è positivo che pensino queste cose, ma è tragico che non le possano pensare al di fuori del marxismo, che rimane, per mancanza assoluta di altre informazioni, il loro unico orizzonte culturale.

Il marxismo, in Unione Sovietica, deve invece accettare di mettersi in condizioni di parità con le altre correnti di pensiero. Se questo non avviene, i dialoghi in corso rischiano di risolversi in una farsa per ottenere aiuti. Ma come aiutare se non c'è la garanzia che il beneficio vada alla società, e non serva invece, semplicemente, a rafforzare il potere del partito? Sarebbe come dare soldi ad un alcoolizzato: si sa come li spende.

Il problema vero è che non c'è la società. In Cecoslovacchia, per fare un esempio, esiste una società viva e attiva, potenzialmente molto efficiente, che ha lottato per scrollarsi di dosso un partito che la teneva prigioniera. In Unione Sovietica, invece, c'è un gruppo, all'interno del partito, che lotta per dar vita ad una società invertebrata, tramortita, inesistente. I russi consapevoli della situazione e intellettualmente liberi, capaci di formare una società vitale, che pure ci sono, costituiscono una ridottissima minoranza.

LO SCIAMANO

«È evidente che siamo tutti per le riforme — esclama Vladimir —, ma è evidente che quelle più importanti non si fanno. Ci vogliono subito leggi che trasformino questo Stato in uno Stato democratico, pluripartitico, con una effettiva partecipazione della gente alle decisioni, e garanzie di libertà e di pubblicità di tutti gli atti decisionali, e controllo delle procedure». Il piattino col pesce gli trema nella mano, mentre me lo passa; il fatto è che a parlare di queste cose si scalda. Neppure quando si arrabbia riesce a perdere l'espressione buona che ha negli occhi, ma si arrabbia di gusto: fino a poco tempo fa non valeva neanche la pena. Il fatto è che per la prima volta in cinquant'anni di vita Vladimir, alto funzionario di un ministero, vede la possibilità di cambiare le cose, e trema all'idea che si perda l'occasione.

Gli racconto quel che mi ha detto oggi un ragazzo di diciassette anni: «La *perestrojka*? È stato dato ad ognuno il permesso di gridare quel che pensa, di protestare. Nient'altro. Questo non è ancora pluralismo, democrazia». Gli dico che ho trovato gli studenti piuttosto delusi, quasi nessuno crede che le cose possano cambiare davvero e in fretta. Le iscrizioni all'organizzazione della gioventù comunista sono crollate; non ci credono più, e siccome hanno avuto solo comunismo, la stragrande maggioranza non crede più in niente. O meglio, vorrebbe credere nella propria vita, nel proprio lavoro, nelle cose normali che, pensa, in occidente tutti hanno: vorrebbe credere, ma non ci sono i presupposti.

Vladimir non fa in tempo a rispondere. Sua moglie Olga interviene agitando la forchetta: è furibonda per come si è svolta la seconda sessione del congresso dei deputati, con le decisioni importanti rimandate di giorno in giorno.

Ma Gorbačëv aveva perso molta della sua popolarità già dalla prima sessione, quando la gente lo ha visto manipolare l'assemblea, togliere la parola a Sakharov, dare applicazioni contrastanti alle regole di procedura a seconda della convenienza. E in realtà Gorbačëv sembra temere una conduzione realmente democratica del congresso: le opposizioni di destra e di sinistra, alleandosi, potrebbero togliergli di mano la guida del processo e contrastare, per

opposti motivi, i suoi progetti. Le riforme così camminano stentatamente, verso una democrazia voluta, ma non praticata.

Gorbačëv agisce da zar, e sembra molto più popolare all'estero che all'interno. L'appoggio esterno gli è indispensabile; senza di esso, forse, avrebbe la partita persa. Ma gli occidentali non possono neppure accettare di appoggiarlo senza riserve, sottostando al ricatto: «O me o il caos». Vedendo la situazione da qui, sembra di capire che la trasformazione dell'Unione Sovietica in uno Stato democratico dovrebbe essere la condizione per qualunque aiuto da parte occidentale. Pur essendo in questo momento l'unica struttura in qualche modo funzionante, il partito deve accettare di cedere il potere, di correre il rischio di lasciare lo spazio alla società, per quanto essa sia debole e disorientata. Certamente ci saranno anni di grande incertezza, ma è un passaggio obbligato. Lasciare che la delusione si diffonda, che una nuova rassegnazione si consolidi, è molto più pericoloso.

CAVOLI E LENTICCHIE

Quel che non torna indietro, e prende invece ogni giorno uno slancio maggiore, è la rinascita religiosa. Nonostante il sacerdote e il seminarista non possano fare niente, circa cento giovani russi, lo scorso anno, si sono presentati spontaneamente alla chiesa cattolica chiedendo il battesimo. Hanno storie incredibili, di gente cresciuta senza alcuna istruzione religiosa e che ad un certo punto, per dare un fondamento ai valori della propria vita, fa l'ipotesi di Dio. Viene in chiesa, ascolta il Vangelo, crede.

La conversione di giovani russi è una sconfitta notevole per il partito, che ha cercato di evitarlo in tutti i modi. Da questi giovani infatti potranno venire fuori dei sacerdoti russi, capaci di capire la loro gente, e dunque di impedire che essa scivoli verso la passività; capaci invece di guidare la pazienza, da cui l'indole russa è caratterizzata, verso la fedeltà, la contemplazione profonda, l'azione tenace.

I cattolici sono una piccola minoranza. La rinascita religiosa è numericamente molto più forte presso gli ortodossi. L'altro giorno,

al monastero di Daniele, a metà mattina, dentro una stanza stavano battezzando otto adulti e una bambina: sono scene quotidiane, che portano i battesimi degli adulti a cifre di migliaia all'anno in ogni città. Il monastero di Daniele è stato restituito solo da qualche anno alla Chiesa ortodossa. Prima era stato usato come carcere minorile. Nell'iconostasi, il posto più sacro della chiesa, dove solo il sacerdote può entrare, avevano messo i gabinetti.

Questo risveglio delle coscienze è ciò che il partito vorrebbe, ma sta avvenendo fuori del partito e senza di esso. È nelle chiese che riaffiora la persona, e con essa la speranza per l'intero Paese. A Mosca, in questo momento, chi non ha Dio non ha niente.

Le otto di sera. Negli autobus si vedono finalmente dei bambini, che i genitori, dopo il lavoro, hanno ritirato dalle scuole. Vanja ed io torniamo a casa. La luna illumina a giorno il viale e la neve sui rami degli alberi brilla. Fa bene vedere le cose belle, dopo una giornata passata in giro per incontrare gente, con negli occhi solo l'architettura monumentale di Stalin tutta rivolta ad esprimere la forza del collettivo, l'insignificanza del singolo. Vanja, tra un passo e l'altro nella neve alta, parla di «sofferenza estetica»: lui è un poeta, e soffre soprattutto per ciò che è brutto. Io ho anche fame.

Ma non abbiamo avuto il tempo di comprare niente. E neanche i nostri amici sono riusciti a fare la spesa. Succede. Questa sera, cucinati con cura, dividiamo in quattro un piccolo cavolo e una padella di lenticchie. È bello stare qui insieme e, mangiando, guardarsi negli occhi. Le difficoltà fanno sentire più grande la nostra umanità, più forte la nostra amicizia. In un vasetto, al centro del tavolo, tre garofani rossi. Non poteva andare meglio.

ALL'OMBRA DI STALIN: LA STORIOGRAFIA IN UNIONE SOVIETICA

Intervista a Anton Vladimirovič Antonov-Ovseenko

Anton Vladimirovič, come è diventato uno storico?

Quando avevo 15 anni, mio padre doveva andare come console generale in Spagna, in Catalogna. Io avevo appena finito l'ottava classe: un giorno parlammo degli studi che dovevo intraprendere, ed io dissi per la prima volta che avrei voluto fare la carriera teatrale. Mio padre restò molto stupito di quest'idea: forse a causa della mia forte miopia, o forse semplicemente gli sembrava un'idea un po' per aria, ma mi chiese di fargli un'altra proposta. Quando dissi che in alternativa avrei voluto occuparmi di storia, la sua risposta fu immediata: «più lontano dalla politica!». Mio padre allora era già procuratore dell'RSFSR (Repubblica Socialista Federativa Sovietica della Russia) e lavorava sotto la direzione di Vyšinskij, l'ideologo del terrore di Stalin, col quale era sempre in conflitto: quindi si rendeva perfettamente conto che occuparsi di storia poteva essere pericoloso.

Allora prese l'elenco telefonico e mi lesse tutti i nomi degli istituti scientifici: Istituto di Geologia, di Mineralogia... io sarei anche stato d'accordo, ma avevo fatto solo otto anni, anziché dieci, e le mie conoscenze scientifiche erano molto limitate: avrei dovuto fare dei corsi integrativi... Il diploma dell'ottava classe era invece sufficiente per entrare in una facoltà umanistica. Così nel 1935 ho dato gli esami di ingresso e sono entrato nella Facoltà di Storia dell'Università di Mosca.

Gli studi universitari sono stati una perdita di tempo: da noi non si insegna la scienza storica, ma la *menzogna*. Le materie sono sempre le stesse: Filosofia, Storia del Partito, Marxismo-leninismo... A volte cambiavano il nome: per esempio «Storia del XX

secolo» a un certo punto è diventata «Fondamenti del marxismo-leninismo»: era la stessa menzogna, sotto un nome diverso.

Mi sono laureato nel 1939 e l'anno successivo sono cominciate le persecuzioni anche nei miei confronti. Mio padre era già stato arrestato nel 1937 come nemico del popolo e fucilato l'8 febbraio 1938. Fin d'allora, quindi, dovetti badare a me stesso, anche se avevo solo diciassette anni. Trovai lavoro come guida in un museo, continuando contemporaneamente gli studi. Divenni quindi storico per necessità, non per vocazione.

Quando cominciò ad occuparsi di storia politica?

Soltanto vent'anni piú tardi, quando sono stato liberato dal lager, alcuni mesi dopo la morte di Stalin, nel 1953. C'ero entrato nel 1940. Potrei raccontare molto a lungo le vicissitudini di questo periodo: la Lubjanca, il KGB, gli interrogatori... Da voi spesso si pensa che una persona che viene fatta uscire dal lager sia libera, e invece qui non è affatto cosí: uno che viene liberato si aspetta sempre di essere riimprigionato da un momento all'altro. Perciò, per paura di un nuovo arresto, dopo liberato rimasi diversi anni lontano da Mosca, al Sud, dove continuavo ad occuparmi di arte.

Quando sono ritornato a Mosca, nel 1960-61, ho cominciato a scrivere la biografia di mio padre. Per tutti i rivoluzionari, la riabilitazione non è stata né immediata né completa. Di mio padre si parlò già al XX Congresso del Partito, quando ancora non si era fatto neanche un nome delle vittime di Stalin; io sono stato riabilitato nel novembre del 1956. Ma anche dopo queste riabilitazioni fittizie tutti hanno continuato a calunniare i rivoluzionari uccisi, a chiamarli trozchisti.

«Trozchisti» e «controrivoluzionari» sono parole cosí piene di «r», che in russo suonano ancor di piú come un insulto: si pronunciano con gusto... In quegli anni c'era tutto un repertorio di parole in «r» che venivano usate come insulti contro le vittime di Stalin. KRD e KRTD¹ erano i ritornelli di tutti gli articoli di giornale a quell'epoca.

¹ KRD (*Kontrorevoljucionnaja dejatel'nost'*): attività controrivoluzionaria. KRTD (*Kontrorevoljucionnaja trockistskaja dejatel'nost'*): attività trozchista controrivoluzionaria [N.d.T.].

Ancora oggi però, nonostante la *perestrojka*, queste parole magiche vengono usate nello stesso modo. All'inizio di gennaio il quotidiano «Moskovskie Novosti» ha pubblicato un'intervista con un generale e accademico georgiano, un certo Džordžadze, che ha fondato la «Società Internazionale di Stalin». Spero che nessun italiano onesto entri a far parte di questa società che ha come fine quello di difendere la memoria del «padre dei popoli». Questo generale, appunto, usa la terminologia degli anni del terrore, quando dichiara che «bisogna studiare l'opera del sommo condottiero, perché egli è stato *un partigiano della lotta contro il nazismo e il trozkismo*».

In barba a tutte le riabilitazioni ufficiali, gli oppositori di Stalin sono sempre stati calunniati, e così è stato anche per mio padre. Per questo ho scritto la sua biografia, che è uscita nel 1965 a Mosca col titolo: *In nome della rivoluzione*. Nel 1975 a Leningrado ne è uscita una nuova edizione, completamente rifatta e molto più ampia, e nel 1989 l'ultima.

Negli anni '70, finita la prima edizione del libro, ho cominciato subito a raccogliere i materiali per una biografia di Stalin. Il titolo *Ritratto del tiranno* non l'ho scelto per motivi pubblicitari; volevo capire la psicologia di quest'uomo, mi interessava la sua natura criminale in quanto tale.

Non appena divenuto dittatore tutto ciò che Stalin faceva lo faceva con metodi criminali: non solo in politica interna e in economia, ma anche in politica estera. E se attualmente molti dei leaders politici stranieri non ci danno fiducia, bisogna cercarne la ragione nella politica staliniana, nelle sue provocazioni, nel terrore che egli usava. All'estero non è stato ucciso solo Trockij; c'erano delle vere e proprie bande terroristiche che hanno agito sotto Stalin, con Jagóda, Ežov e per ultimo Berija. Questi tre si sono lasciati in eredità l'uno all'altro le bande terroristiche.

Negli anni passati nel lager e in prigione ho acquisito molta esperienza utile per il mio lavoro, perché lì ho conosciuto molti criminali, ho capito le loro idee, il loro modo di pensare, e per questo mi è stato facile capire Stalin. Vedendo ladri, delinquenti, assassini, nelle prigioni, ho potuto penetrare più profondamente nell'animo di Stalin. Il libro su Stalin è stato pubblicato a New

York in lingua russa nel 1980. Non mi sarei mai aspettato che, dopo pochi anni, sarebbe stato letto dappertutto in Unione Sovietica.

Proprio negli anni del terrore di Brežnev esso ha avuto un grandissimo successo: veniva ricopiato a mano, battuto a macchina, ciclostilato o fotocopiato. Dovunque sono andato ho trovato gente che lo aveva letto. Poi è stato pubblicato, in una versione ridotta, nella rivista «Questioni di Storia», lungo dieci numeri, e in diversi altri giornali e riviste in varie città, fino all'estremo oriente dell'Unione Sovietica. Devo riconoscere che questo libro aiuta la *perestrojka* della comprensione, la ricostruzione della comprensione. In varie città degli Stati Uniti mi è stato detto che è uno dei pochissimi libri che viene venduto ogni giorno, magari due o tre esemplari, ma da dieci anni è così. È stato tradotto in inglese, tedesco, spagnolo, serbo e croato.

In seguito ho cominciato a lavorare alla biografia di Berija. Non solo perché Berija è una specie di riflesso speculare, un «doppio» di Stalin, ma anche perché potevo continuare con lo stesso argomento dei libri precedenti, proseguire cioè lo studio dell'epoca di Stalin. A questo libro sono già interessati vari editori di diversi Paesi. Già dal settembre del 1988 si è cominciato a pubblicare nel giornale «Stella di Leningrado» alcune parti di questo libro. Ho fatto varie conferenze, a Leningrado, Odessa, Gorkij, Kazan e alcuni interventi alla radio e alla televisione... penso che abbiano avuto un certo effetto.

Tra gli autori che si sono occupati di Stalin sono probabilmente quello più critico. Lo dimostra il fatto che le riviste di Mosca e Leningrado hanno censurato moltissimi pezzi del mio libro, ritenuti pericolosi, nonostante si sia in piena *glasnost*'.

Ho già pubblicato due parti del mio prossimo libro, *Il teatro di Iosif Stalin*, e sto raccogliendo materiali per un altro libro, che chiamerò *Il suo socialismo*. Ho in mente anche dei racconti sulla vita del lager.

Lei pensa che Stalin fosse semplicemente un dittatore che si è comportato in modo criminale deviando radicalmente dalle idee del marxismo-leninismo, oppure ritiene che ci siano dei legami tra ciò che Stalin ha fatto e la concezione del marxismo-leninismo?

Stalin non aveva e non poteva avere nessun tipo di teoria e di insegnamento. Stalin ha soltanto usato sia il marxismo che il leninismo come una base per la costituzione di una dittatura personale. Era un criminale che ha sfruttato la terminologia del marxismo-leninismo per i suoi fini criminali. Non lontano da qui vivevano la vedova del filosofo Sten e la vedova di Bukharin. Erano state insieme in lager. La signora Sten raccontando di suo marito, morto in un lager dove lo aveva mandato Stalin, ricordava che quando Sten tornava a casa dal Cremlino, dove teneva delle lezioni private di filosofia a Stalin, si prendeva la testa tra le mani e diceva: «Non ho mai incontrato in vita mia un allievo piú stupido». Stalin era un uomo primitivo, una sintesi, come qualcuno ha detto, tra uno stupido prete e uno stupido soldato. Non è possibile parlare di alcun pensiero filosofico o ideologico di Stalin: era solo un commediante.

Nelle mie conferenze ci sono sale da millecinquecento, duemila persone. Sempre mi chiedono: «È possibile che nella persona di Stalin non ci fosse alcun tratto positivo?». Io rispondo: «Conoscete un assassino, un sadico? Se lo conoscete, cercate in lui un tratto positivo». Su un altro punto le persone si sbagliano. Pensano che la violenza di quegli anni fosse dovuta soltanto alla collettivizzazione delle terre, invece anche l'industrializzazione ha comportato violenza.

Si possono valutare in vario modo gli insegnamenti di Marx e Lenin; ma bisogna avere chiaro in mente che nessuno avrebbe potuto fare una pazzia piú grande di quelle fatte da Stalin. Hitler nei suoi confronti era un bambino.

Anche la morte di Stalin non è avvenuta come quella di qualcuno che lentamente e in silenzio, come diciamo noi russi, è andato nell'altro mondo; ma come quella di uno che ha sbattuto la porta, in modo cafone, scorretto e crudele.

Il marxismo-leninismo ha subito dunque una interruzione nel periodo di Stalin. Lei ritiene che questo pensiero abbia avuto una ripresa dopo la morte del dittatore?

L'epoca di Kruščëv e Brežnev è caratterizzata dall'inerzia, come un sasso che cade dalla montagna e, a seconda di dove passa, va più o meno velocemente. Questo sasso è ormai caduto fino in fondo, non può cadere ancora: solo i contrabbandieri passano la frontiera con una valigia a doppio fondo. Abbiamo toccato il fondo, almeno con una gamba.

Ma quando avrete poggiato anche la seconda, forse potrete saltare fuori...

Sarebbe possibile, se non ci fosse la forza di gravità.

Lei non crede che questo Paese riuscirà a sviluppare condizioni di vita libera?

Io sono molto critico e guardo con stupore, ma anche con sarcasmo ciò che succede tutti i giorni nel Soviet supremo, ma anche negli altri organismi e nella stampa. Non mi piacciono le citazioni, e tantomeno quelle di Lenin. Ma c'è in Lenin una frase che dice che bisogna trovare l'anello giusto, per riuscire a tirare tutta la catena. È di questo anello principale che si parla ai nostri giorni, ed è il «fattore umano».

Non basta riconoscere che da noi, nell'epoca di Stalin e di Brežnev, l'uomo è arrivato alla condizione di bestia, ha smesso di essere uomo: bisogna prendere immediatamente dei provvedimenti per favorire la rinascita dell'uomo nell'uomo. Arriviamo così al problema principale, che è quello dell'educazione del bambino, della costruzione dell'uomo. Bisognerebbe prima di tutto trovare dei veri educatori, e noi non li abbiamo. Né i nostri insegnanti dell'asilo né quelli delle scuole sono degni del nome di «educatore»; non sono professionali, non hanno cultura, non hanno niente. Anche all'università, su venti professori se ne trovano forse uno o due degni del loro incarico.

L'anello principale della catena è la mancanza di un corpo di educatori. È il fatto che su classi di trenta o quaranta allievi non se ne trova uno capace di lavorare individualmente. È una caserma: tutti insieme e tutti uguali.

Durante tre generazioni c'è stato un processo di distruzione spirituale e costruzione fisica, involuzione spirituale ed evoluzione fisica. Sarebbe ingenuo aspettarsi che Mikhail Sergeevič Gorbačëv possa, in quattro, cinque, dieci o anche quindici anni, riuscire a ricostruire la coscienza delle persone: non è un mago o uno sciamano.

Per rispondere alla sua domanda io direi questo: sí, io sono un ottimista, ma per un progetto a lungo termine, che potrebbe prendere all'incirca settantacinque anni, tre generazioni, per intenderci. L'assenza di metodo, di amore per il lavoro, di puntualità, di precisione, sono un'assenza di cultura. Le persone cioè sono abituate soltanto a ciò che è collettivo. Senza amore per il lavoro e senza precisione nessuna *perestrojka* potrà aiutare.

Questo progetto a lungo termine si può considerare come un processo di ricostruzione della coscienza? E ci sono gli uomini capaci di condurlo?

Bisogna rendersi conto che il genocidio progettato e realizzato da Stalin contro gli intellettuali ha generato la situazione attuale, di assenza quasi assoluta di intellettuali. Basta guardare tra i deputati del popolo o nel Soviet Supremo: ce ne sono alcuni che hanno un diploma, o anche due, come Gorbačëv, ma essere intellettuali è un'altra cosa, intellettuali ce ne sono pochissimi. E senza un centro intellettuale non è possibile uscire da questa situazione. E il fatto che Korjakin non sia morto dopo avere avuto un infarto, e sia morto invece Sakharov, è una prova del fatto che fino ai nostri giorni gli intellettuali sono ancora perseguitati, annientati.

Come si insegnava la storia quando lei era studente? È cambiato il metodo di insegnamento nei decenni successivi? E come si dovrebbe insegnare la storia, secondo lei, in un Paese libero?

Uso un linguaggio numerico. Negli anni trenta la falsificazione della storia arrivava al cento per cento. Nel periodo del disgelo, di Kruščëv, è calata al cinquanta per cento. Siamo risaliti al settantacinque per cento con Brežnev e i suoi successori: ci è rimasto un quarto di verità. Adesso siamo sulla strada che porta alla verità, ma la falsificazione continua ancora.

Uno degli esempi attuali di falsificazione su Stalin è offerto dal giornale «Rodina» («La Patria»), considerato progressista perché sostiene la *perestrojka*; nel primo numero del 1989 la questione dell'assassinio di Kirov e dei suoi autori è stata trattata nella piena falsificazione, di tipo staliniano. E questo non mi meraviglia affatto, perché tutte le cattedre di insegnamento delle discipline che in Unione Sovietica chiamiamo «educazione civica» (marxismo-leninismo, filosofia, politica, storia del partito) sono tutte occupate da persone con una formazione vecchia, che guardano indietro e non avanti, che vogliono cioè conservare le loro posizioni, pur fingendo di sostenere la *perestrojka*.

Un libro che si potrebbe pubblicare da voi in Italia, un libro comico che avrebbe sicuramente grande successo, potrebbe essere costituito soltanto dai titoli dei temi dati da svolgere agli iscritti al dottorato, e proprio da quegli insegnanti che figurano come i più famosi intellettuali. Se si vuole però essere sicuri al cento per cento del successo, bisognerebbe prendere i titoli delle dissertazioni e dei temi dati dai detentori delle cattedre di storia dell'esercito o di scienze delle armi.

L'unica eccezione a questo quadro è costituita da alcuni storici che si occupano della storia del partito. Si tratta di persone più che notevoli, eccezionali e del tutto progressiste, alle quali attualmente è permesso di pubblicare.

Noi siamo abituati ad essere diretti nello svolgere l'insegnamento. Se questi autentici intellettuali avessero mano libera, tutti gli insegnanti sarebbero obbligati a danzare al loro ritmo.

Penso comunque che già molto si sta facendo. Ma c'è moltissimo da fare. Non solo la storia sovietica dev'essere riscritta, ma anche la storia russa.

Quello di cui il nostro lettore ha più bisogno, è di sapere la verità sulla politica imperiale di Stalin. Si sa già molto, ma non abbiamo il quadro completo. Bisogna dire tutta la verità sulla politica di occupazione e di annessione.

Quali sono gli storici che hanno lavorato senza sottostare alla pressione falsificatoria del partito?

Ce ne sono, ma soltanto adesso hanno avuto il permesso di pubblicare. A Leningrado c'è Vitalj Starcev, esperto su Lenin e la rivoluzione d'ottobre; e Oleg Znaminskij. A Mosca ci sono Vladimir Loginov, i due Polikarpov, padre e figlio, esperti sulla seconda guerra mondiale e sulla patria sovietica.

Penso a Jurij Afanas'ev, rettore dell'Istituto degli Archivi Storici Sovietici; lí lavorava anche Evgenij Luckij, ottimo storico. Fino a poco tempo fa in questo istituto c'erano degli pseudo-storici stalinisti, che hanno fatto di tutto per cacciare Afanas'ev dal suo posto.

Sono stato all'università di Voronež e mi sono meravigliato perché nei posti più importanti ci sono non solo degli stalinisti, ma gente del tutto incompetente. Questo vale anche per le università di Kazan, Gorkij e molte altre che ho visitato di recente. Ho fatto fatica a trovare non solo gente competente, ma semplicemente intelligente. In nessun paese civile c'è una tale incuria, una tale disponibilità a tramandare qualunque idea, anche la più stupida, per il solo amore della propria carriera.

Anche all'Istituto di storia dell'Accademia delle scienze c'è uno come Miins, che è un grande falsificatore, come il suo vice, Karablëvi. Danilov invece è un buon esperto di storia economica, ma ha vissuto in questo istituto sempre crocifisso come Cristo, dovendo continuamente difendersi. C'è anche Kretov, stalinista e incompetente, capace delle azioni più indegne.

A differenza del periodo zarista, da noi oggi non si valuta la capacità pedagogica e oratoria degli insegnanti, ma dappertutto impera la tradizione e lo stile delle cancellerie, dei ministeri, anche nelle dissertazioni e nei lavori scientifici.

Anton Vladimirovič, lei è marxista?

Se devo essere sincero e aperto fino in fondo, se mi si chiede se credo ancora nel marxismo devo dire di no. Dopo la mia esperienza di vita io non credo più né in Marx né in Lenin né in nient'altro. Mi piacerebbe però crederci. Mi piacerebbe che il marxismo e il leninismo fossero le dottrine più aperte e progressiste.

Mi pare che l'epoca attuale, nella quale l'uomo apre le porte del cosmo, farà sí che tra qualche generazione non avrà piú alcun senso credere negli «ismi» piú diversi: marxismo, leninismo, hegelismo saranno un gioco di parole completamente vuoto. Noi dovremo perdere gli attaccamenti ai nostri «ismi» e gli occidentali ai loro e preoccuparci seriamente della salvezza del nostro pianeta.

Io non ho piú nessuna voglia di filosofare. Forse sono stanco di vivere, semplicemente. Se esistesse una scienza del bene, sarebbe l'unica scienza alla quale varrebbe la pena di consacrare la propria vita. Penso che l'umanità, e il popolo sovietico soprattutto, è stanco di una sola cosa: è stanco del male.

(Traduzione dal russo di Giovanni Guaita)

VERSO IL REALISMO

Intervista a Leonid Aleksandrovič Sedov

Leonid Aleksandrovič Sedov è nato a Mosca nel 1934. Si è laureato presso l'Istituto di Lingue Straniere ed in seguito ha conseguito un dottorato in Orientalistica. È dottore in Scienze Storiche. Ha svolto un'importante attività come storico e come sociologo. Attualmente lavora presso il Centro di Ricerche sull'Opinione Pubblica dell'URSS.

Tra le sue pubblicazioni ricordiamo l'importante volume *L'impero Angkor*, sulla storia medievale cambogiana. Dei numerosi contributi ad articoli citiamo i due più recenti (1990): *Sacerdote immolatore e falciatore*¹ — contributo alla questione delle radici del culto del capo, nella raccolta *Capire il culto di Stalin*, pubblicata dall'editore Progress di Mosca; *Le origini della coscienza autoritaria*, nella raccolta *Totalitarismo come fenomeno storico*, a cura della Società Filosofica dell'URSS. Diversi articoli di L.A. Sedov sono stati pubblicati all'estero in riviste di cultura, quali l'inglese «Survey», «La Pensée» di Parigi e «Sintaksis», rivista dell'emigrazione russa di Parigi.

Leonid Aleksandrovič, il percorso, ormai trentennale, dei suoi studi è molto vario ed interessante. Potrebbe riassumerlo per dare un'idea del suo insieme?

Nel primo periodo della mia attività mi sono occupato di storia medievale dell'Oriente. Successivamente mi sono interessato ad una teoria generale dei sistemi sociali; sono quindi diventato un sociologo teoretico.

¹ In russo il titolo è un gioco di parole: «I žrec i žnec» [N.d.T.].

In Unione Sovietica abbiamo tutti studiato il marxismo, sul quale si basava la nostra teoria sociale. Io mi sono avvicinato a delle concezioni sociologiche occidentali, specialmente a quella del sociologo americano Talcott Parsons. Ho poi approfondito lo studio del concetto di cultura, arrivando alla conclusione che la base della società non è l'economia, ma la cultura, intesa non in alcuni suoi aspetti particolari, quali la pittura o la letteratura, ma come uno strumento di orientamento nel mondo.

Nella cultura esistono alcuni elementi basilari, che io chiamo esistenziali, e sono, per esempio, il modo in cui l'uomo si pone davanti alla morte, o il modo in cui vive la sessualità. Essi cambiano nelle diverse culture, ma sono presenti in tutte, essendo essenziali per l'uomo.

Lei ha superato una concezione, quella marxista, che considera l'uomo come determinato essenzialmente dalla società in cui vive; ed è pervenuto ad un modo di vedere l'uomo che gli attribuisce delle costanti antropologiche, legate alla situazione sociale ma non riducibili ad essa, che il marxismo invece non riconosce. È esatto?

Sì. Ho cercato di andare oltre la concezione marxista della storia. Esistono delle costanti sulle quali si basa ogni società, che naturalmente si compongono in maniera diversa in ogni cultura.

Alla conclusione dei miei studi, ho stabilito una tipologia di quattro culture: indiana, cinese, giudeo-europea e russa. Da questi quattro tipi fondamentali possono derivare ulteriori diramazioni.

Per quel che riguarda l'atteggiamento nei confronti della morte, i quattro tipi di cultura sono caratterizzati in questo modo. Il tipo cinese ha un atteggiamento ottimistico sia verso la vita su questa terra sia verso quella ultraterrena. Il tipo indiano invece è pessimista per quel che riguarda questa vita e ottimista verso quella futura. La concezione giudeo-europea è pessimista in entrambi i casi; la fede nell'aldilà è infatti molto problematica e sofferta. Il russo-ortodosso infine (ma anche la cultura islamica è così) ha un rapporto ottimista con la vita sulla terra, mentre è pessimista riguardo alla vita ultraterrena.

Ai diversi modelli corrispondono anche ordinamenti sociali diversi. Il tipo russo-ortodosso-islamico sviluppa per esempio un for-

te potere, un forte controllo sociale. Il tipo sociale europeo occidentale si basa invece sul possesso, su ciò che il privato cittadino riesce ad ottenere. Il tipo cinese si regge sui valori morali e quello indiano sulle norme e sulle caste.

Perché nella sua tipologia ha escluso il cristianesimo non ortodosso dal modello giudeo-europeo? Esistono importanti studi che sottolineano il legame tra la concezione della vita ispirata al cristianesimo della Riforma e la nascita e lo sviluppo del capitalismo...

I quattro tipi da me proposti, come è logico, sono molto generali; al loro interno si possono poi stabilire molte distinzioni; basti pensare che Islam e Ortodossia sono nello stesso gruppo, ma nessuno si sognerebbe di dire che sono la stessa cosa; all'interno dell'Ortodossia ci sono poi i vecchi credenti e gli ortodossi propriamente detti.

All'interno della società giudaico-europea c'è il cristianesimo nelle sue diverse forme; quella centrale, che caratterizza il tipo sociale, mi sembra quella protestante, espressione più chiara della cultura europea; esattamente come nel tipo russo-islamico l'espressione caratterizzante mi sembra l'Ortodossia, quella classica, più vicina allo Stato.

Perché allora chiamare «giudeo-europeo» il modello occidentale?

Perché nel giudaismo trovo il punto di origine comune ai diversi tipi di cristianesimo occidentale, cioè l'atteggiamento pessimista nei confronti della vita presente e di quella futura.

Qual è il ruolo del cristianesimo nella sua tipologia?

La divisione del cristianesimo tra Occidente e Oriente è basata su queste due diverse concezioni del mondo, sui due tipi sociali di cui ho parlato. Esattamente come il marxismo che, sulla base delle diverse società, ha sviluppato modelli diversi come il comunismo sovietico, quello cinese, quello europeo.

La cultura, nel mio sistema, è più forte dell'ideologia, del sistema delle idee.

Anche il cristianesimo in questa concezione, come il marxismo, è considerato come un'ideologia?

Sì, è così. Naturalmente si può vederla diversamente.

Ritiene che all'interno della società sovietica, il modello del cristianesimo ortodosso sia antitetico rispetto a quello marxista?

La cultura e la natura dell'uomo russo, la sua tipicità, è l'«ideologismo». Il russo, a differenza dell'Occidentale, non può vivere senza ideologia.

In Russia il marxismo, nel giro di pochi anni, ha fatto piazza pulita quasi completamente del cristianesimo; ma il marxismo, come ideologia, ha sostituito il cristianesimo come ideologia. Le due ideologie infatti non possono coesistere. L'importante, per il russo, è che il suo bisogno di ideologia sia riempito da qualcosa.

Inoltre la realizzazione del marxismo si è sovrapposta completamente a quella del cristianesimo. Anche il marxismo si è imposto come una religione, che al posto di Dio ha messo la «Scienza».

A differenza dall'occidente, in cui la scienza e Dio possono coesistere perché occupano delle sfere diverse, rispondono a domande diverse, in Russia la scienza ha sostituito Dio, ha preso il ruolo della religione.

Il marxismo, così inteso, ha dovuto tentare di rispondere anche alle esigenze spirituali dell'uomo. Con quali risultati?

Devo fare una premessa. La stessa Ortodossia, per quanto riguarda la costruzione di un mondo di norme morali non se l'è cavata troppo bene, perché è una religione basata soprattutto sull'aspetto rituale e non morale. Certamente l'Ortodossia aveva un sistema morale, ma molto debole, perché basato soprattutto su alcune abitudini rituali, come i digiuni. C'è poi una concezione molto forte nell'Ortodossia, la venerazione dei santi, considerati modelli e colonne della morale; essi però, nella loro perfezione, sono andati, in un certo senso, al di là della morale; sono dunque dei modelli, ma irraggiungibili per il normale cristiano. La religione prevede dunque la perfezione per qualcuno, la frequenza dei riti per tutti gli altri.

Se aggiungiamo che la Chiesa è sempre stata sottomessa allo Stato, ricaviamo un quadro molto povero del sistema morale dell'Ortodossia.

È stato fatto il tentativo di costruire anche un mondo morale comunista, di dare col comunismo una risposta a tutte le domande. Ma il marxismo se l'è cavata ancora peggio dell'Ortodossia.

Le persone credevano nel marxismo, molto fermamente, con la totalitarità con cui si crede nel Dio ortodosso. E come nella religione si crede che tutti ci salveremo, così nel marxismo si credeva che tutti ci saremmo salvati perché avevamo costruito il sistema sociale più giusto ed esatto.

Come si pone oggi il problema morale in Unione Sovietica?

Oggi attraversiamo una crisi morale profonda, perché è stata distrutta la fede, la convinzione di percorrere un cammino morale giusto. In questa situazione, si danno tre possibili soluzioni.

Una è che si ritorni alla fede religiosa precedente, e ci sono dei tentativi in questo senso. Da un punto di vista statistico possiamo dire che circa il 25% della popolazione simpatizza con la religione; il 7,5% di questi simpatizzanti ci crede fermamente. Questi dati si riferiscono alla popolazione dell'URSS, quindi di tutte le repubbliche assieme. Per «religione» intendo tutte le religioni, quindi anche gli ebrei e l'Islam.

La seconda possibilità consiste nel cercare di rinforzare i valori del socialismo, per quanto rinnovati e cambiati. Sui sostenitori di questa possibilità non posso dare percentuali perché non si conoscono. Posso dire che la gente nettamente contraria al socialismo e convinta che i problemi si possono risolvere solo col capitalismo arriva alla percentuale dell'8%. Un 20% circa accetta del capitalismo alcune cose (per esempio la piccola proprietà privata), ma *non* vede nell'abbandono definitivo del socialismo una soluzione.

La terza possibilità sarebbe una de-ideologizzazione della società. Attualmente la nostra società, facendo il paragone con lo sviluppo di un individuo, non arriva allo stadio adulto, ma vive in quello dell'adolescente. Se si leggono le opere di psicologia che descrivono la condizione dell'adolescente, si può riconoscere la realtà del russo adulto attuale. Siccome l'ideologia è tipica dell'adolescen-

te, e l'uomo adulto invece è un pragmatico, de-ideologizzare la società russa significa renderla adulta. I sostenitori di questa possibilità sono persone rivolte all'Occidente, sono degli idealisti; possiamo ritenere che essi compongano la metà di quell'8% favorevole al capitalismo.

Esistono anche delle persone che non si pongono il problema in termini economici, che cioè non vogliono l'instaurazione del capitalismo, ma vogliono però delle strutture democratiche tipiche delle democrazie occidentali, vogliono la costituzione di uno Stato di diritto: come colloca queste persone?

Sono distribuite all'interno di tutti e tre i gruppi; tutti hanno sofferto per la mancanza di diritti nello Stato sovietico; quindi anche chi vuole il socialismo può volere uno Stato di diritto. Ma pur volendolo, in realtà spesso queste persone non sanno di che cosa si tratta. E dunque non si rendono conto che esso è strettamente legato ad una concezione economica che si basa sulla proprietà privata: per chi è stato educato qui, è molto difficile entrare nell'ordine di idee che porta ad una valutazione positiva della proprietà privata. Non comprendono che il possedere, da parte di un individuo, è una continuazione della personalità, e che dunque non si può avere un diritto in quanto persona se non si ha anche il diritto alla proprietà.

Lei ha detto che non si può dare una percentuale esatta di chi crede al rinnovamento del socialismo. Si può però tentare un'approssimazione?

Certamente si tratta di una percentuale molto alta, che comprende la maggior parte della popolazione, tutti quelli che non hanno una fede religiosa e che non sono per la de-ideologizzazione. Quelli con una convinzione profonda nel socialismo sono rimasti in pochissimi; tutti gli altri naturalmente, avendo ricevuto un'educazione ideologica, hanno idee vicine al socialismo, nel senso che sono contro la proprietà privata e contro un certo fanatismo religioso. Soprattutto, si tratta di persone convinte dell'unicità della nostra società, del fatto cioè che la nostra società debba andare per la sua strada, fare un percorso originale.

La maggior parte della gente che si incontra, a Mosca, sembra delusa del socialismo; avendo ricevuto solo quello, non resta però loro niente in cui credere. Qual è il suo pensiero?

Non sono convinto che non credano in nulla. Alcune hanno l'ideale dell'Occidente; molte altre vogliono costruirsi una vita tranquilla, desiderano possedere delle cose. Tutto questo non mi sembra pericoloso. Credo anzi che la salvezza della Russia stia proprio nell'uscire dall'ideologia dell'adolescenza e diventare adulti. Questo significa vivere semplicemente e credere in ciò che si fa, nella propria attività professionale, nelle cose quotidiane. Di fede in Russia ne abbiamo sempre avuta anche troppa. Quello che non abbiamo mai avuto a sufficienza sono le cose più semplici, il porre fiducia nelle cose più elementari, un realismo non costretto a costruirsi grandi ideali che si rivelano delle chimere.

Non è un realismo cinico, ma il credere nei valori più semplici, come il proprio lavoro e la famiglia. Significa anche coltivare un certo egoismo, quello della persona adulta. Siamo sempre stati troppo idealisti, in Russia; abbiamo sempre pensato che il denaro è il male, che il potere politico è il male... dobbiamo invece imparare a vedere positivamente anche queste cose.

Come giudica l'attuale situazione in Unione Sovietica? Verso quali modelli si sta orientando la società?

È difficile uscire dallo schema culturologico che ho proposto. Penso si ripeterà uno dei quattro modelli. Ma non si passa in modo indolore da un modello all'altro. Anche noi dovremo passare attraverso un'esperienza traumatica, che in un certo senso stiamo già vivendo.

Abbiamo dunque combattuto una terza guerra mondiale, senza combattere, e non mi riferisco all'Afganistan.

Anche all'interno della cultura europea ci sono state diverse fasi dello sviluppo; le guerre di religione, per esempio, sono state il passaggio traumatico che ha prodotto le varianti cattolica e protestante, cioè un nuovo modello.

Noi ora siamo in una fase traumatica, nella quale è difficile riconoscere gli elementi caratterizzanti; stiamo andando verso un

modello che non conosciamo. Quello che si può intuire è che il trauma sarà molto grande. Se le repubbliche baltiche si separeranno, ad esempio, e noi russi resteremo da soli, questo fatto verrà sentito dai russi come una perdita della dignità nazionale, e ci saranno gravi difficoltà, se non sarà addirittura versato del sangue. Non si può neppure escludere la tragica possibilità di una guerra civile. Sarebbe il fondo della fase traumatica, dalla quale forse uscirebbe un modello nuovo. E in questa esperienza la Russia dovrebbe perdere la sua concezione di un «messianismo» russo.

Posso chiederle qual è la sua personale convinzione, cioè se lei è ottimista o pessimista nei riguardi di questa vita e dell'altra?

Io sono per metà russo e per metà ebreo, così metto insieme due modelli diversi. Sono pessimista per quanto riguarda la vita nell'aldilà, sia come russo che come ebreo. Quanto alla vita sulla terra mi allontano dal modello europeo e sono piuttosto russo; non ho proprio un rapporto di ottimismo, ma, come tutti i russi so tollerare la vita: va bene, la vita è quello che è, è questa vita che viviamo.

Questa è una chiave per interpretare la grande capacità di soffrire del popolo russo?

Sì, certamente. C'è molto fatalismo nei russi, la convinzione che tutto sia predeterminato. Fatalismo e ottimismo sono legati in un'unica concezione.

Forse sono tenuti insieme dalla pazienza...

Sì. L'uomo russo non è uno attivo, non è artefice della propria vita, ma è piuttosto uno che accoglie la vita, che la sopporta.

(Traduzione dal russo di Giovanni Guaita)

TRADIZIONI CULTURALI ED EDITORIA IN URSS

Intervista a Nikolaj Petrovič Mašovec

Nikolaj Petrovič Mašovec è nato nel 1947 in Russia, nella regione di Kirov. Nel 1971 si è laureato in Lettere all'Università di Saratov. È dottore in Scienze filologiche, membro dell'Unione degli Scrittori dell'URSS. Attualmente è redattore capo della casa editrice «Molodaja Gvardija», della sezione giovanile del PCUS, e deputato ad un Soviet di quartiere di Mosca.

Dal 1968, N.P. Mašovec scrive di critica letteraria su varie riviste, ed ha pubblicato tre raccolte di saggi critici sul processo letterario contemporaneo. Mašovec è anche autore di racconti di prosa pubblicati nel settimanale «Russia letteraria» e nei periodici «Ogonëk» e «Il nostro contemporaneo» raccolti nel 1987 in volume dall'Editrice della Pravda, col titolo «La palla di neve della gioia». Scrive anche come drammaturgo e scenarista di film documentari.

Come valuta la situazione attuale dell'editoria sovietica?

L'anno scorso nella città di Gaeta si sono incontrati editori, scrittori e traduttori sovietici, italiani ed americani. A conclusione dell'incontro ho scritto un articolo che si intitolava *La finiremo mai, noi, con le assurdità?*, ed aveva come sottotitolo: *Tristi riflessioni di un editore sovietico sulle rive del Mar Tirreno*. Già da questo titolo si capisce che la mia valutazione della situazione odierna dell'editoria in Unione Sovietica è estremamente pessimista; non solo: si può parlare di un vero fenomeno di crisi.

Quest'articolo è stato pubblicato nel giornale del Partito «La cultura sovietica»; già prima di questo avevo scritto un altro arti-

colo di questo genere per la «Pravda». E benché fino ad oggi nel nostro Paese si è conservato l'articolo della Costituzione Sovietica sul ruolo-guida del Partito Comunista, anche dopo queste pubblicazioni nella stampa del Partito le cose non sembrano migliorare.

Il problema sta nel fatto che ancor oggi restano le imposizioni del Ministero, i controlli e i regolamenti troppo stretti, fatali per qualunque opera viva ed in particolare per l'editoria, che è così strettamente legata al mercato del libro e alla congiuntura politica.

Per esempio, una casa editrice non ha il diritto di stabilire da sé il prezzo di un libro, basandosi sul costo di produzione e sulla richiesta del mercato (nel nostro Paese un libro di politica deve essere meno caro di un libro d'arte); non ha la possibilità di pagare l'autore secondo i propri criteri; non ricava niente dalla concessione dei diritti editoriali.

D'altra parte, le case editrici ricevono subito dallo Stato tutti i soldi anche per i libri non ancora venduti ma solo consegnati all'organizzazione che ha il monopolio del commercio librario. In URSS ci sono dieci volte meno case editrici che in Italia. Per dirla breve, il Comitato per la stampa non ha nessun interesse a permettere che le case editrici comincino ad organizzarsi ed a vivere secondo le leggi del libero mercato, che ottengano la totale indipendenza e possano tener conto della situazione reale dell'industria cartaria e del commercio librario.

L'assurdità di molte situazioni nel campo dell'editoria è ben chiara prima di tutto agli stessi editori, ed io non escludo che ben presto la situazione arrivi a un punto tale che sarà costituita un'associazione autonoma degli editori del Paese che esigerà dai deputati del popolo dei cambiamenti definitivi della legislazione, fino alla liquidazione del Comitato per la stampa, che frena il rinnovamento dell'editoria del Paese.

Ciò che caratterizza positivamente l'editoria sovietica di questo momento è l'affrancamento ideologico, i passi verso la libertà di espressione, la diminuzione delle pressioni della censura. Direi addirittura che dopo la liberazione dalle catene del passato si è prodotta una specie di euforia, e qualcuno già comincia a dimenticare il fine umanitario e formativo dell'attività editoriale e, nelle nostre condizioni di deficit del settore librario, pone l'accento esclusivamente sull'attività commerciale.

Quali cause hanno spinto «Molodaja Gvardija» a rinnovare il programma della propria linea editoriale?

La nostra editrice appartiene al Komsomol ¹, l'organizzazione politica giovanile. Naturalmente questo ci impone determinati doveri ideologici. Devo dire, ad onore del Komsomol, che «Molodaja Gvardija» non subisce alcuna pressione da parte dei suoi fondatori. Anche in passato le critiche piú importanti sono venute all'editrice da parte degli organi di partito. Ci criticavano per il fatto che ci entusiasavamo «troppo» della storia, che pubblicavamo poca letteratura politica ufficiale, che lottavamo male contro la religione, che qualche volta esprimevamo apertamente delle concezioni politiche che divergevano dal punto di vista ufficiale, che stampavamo opere di autori non «nostri». Pertanto, le spinte interne verso il rinnovamento ci sono sempre state nella nostra casa editrice, come, del resto, anche in molte altre: il cercare di dare un'educazione patriottica sulla base delle conoscenze obiettive della storia nazionale e mondiale; il desiderio di rompere gli stereotipi ideologici, di formare un uomo libero, una ricca personalità spirituale.

Bisogna notare che la propaganda ufficiale non ha mai respinto apertamente questi principi, ma l'apparato ideologico era orientato esclusivamente verso le proibizioni e le repressioni. Prima, per esempio, per noi era difficile pubblicare un libro sull'alcoolismo o l'ecologia, perché si riteneva che dicendo la verità su questi problemi «diffamavamo la realtà sovietica». Ora abbiamo appena fatto uscire il primo libro in URSS sul suicidio tra i giovani, mentre ancora poco tempo fa non potevamo neanche menzionare questo fenomeno. Problemi di questo genere esistevano in ogni ramo delle scienze umane; le proibizioni piú categoriche riguardavano la verità sulla storia russa, sulle ricerche filosofiche e spirituali del passato.

Spesso da noi si dice che il Partito ha cominciato la *perestrojka*. Io ritengo che ciò non sia vero. Il Partito ha permesso la *perestrojka*.

¹ Komsomol (*Kommunističeskij Sojuz Moloděži*): Unione della Gioventù Comunista [N.d.T.].

Qual è la sua opinione sulle tradizioni filosofiche e culturali esistenti in questo momento in URSS, in particolare sul Cristianesimo?

Il Cristianesimo non è mai morto in URSS. Senza l'Ortodossia, per esempio, è impossibile capire l'essenza del carattere nazionale russo, nonostante la patina atea moderna. Se prima il legame con la Chiesa, con i sacerdoti, era considerato da molti un atto criminale, questo ora non esiste piú. La possibilità di sentire un intervento di un sacerdote per televisione, di leggere un'intervista con lui sul giornale ha rallegrato moltissime persone. Pur non conoscendo o non comprendendo niente della Parola di Dio, la gente è felice, come i bambini appena nati, non tanto del senso delle parole della madre, ma del suono della sua voce. Probabilmente la rinascita religiosa del Paese comporterà anche una rinascita morale che, a sua volta, non potrà non incidere sulla politica interna ed estera dello Stato. Naturalmente, in senso positivo.

In quanto editori, noi cerchiamo di favorire in maniera intelligente questo processo, soprattutto istruendo la gioventú: non facendo propaganda per la Chiesa, ma parlandole di essa.

L'Unione Sovietica è uno Stato multinazionale, un conglomerato di tradizioni culturali e filosofiche diverse. Alcune di queste tradizioni si sono ritrovate lungo la storia in rapporto di conflitto. Il processo di rinascita nazionale è cominciato con la reificazione del concetto di «ortodossia». Naturalmente è subito comparso il concetto contrario di «eterodossia». La lotta per il potere reale, per lo spazio vitale, per il benessere etnico immediatamente si è rivolta in concreto contro le persone di altre convinzioni, religioni, nazionalità. Tragicamente questo conflitto si permette nelle repubbliche transcaucasiche. Tragici sono i conflitti per queste ragioni in Ucraina occidentale. Purtroppo in questo periodo le diverse tradizioni culturali e filosofiche non concorrono alla pace, ma acutizzano la lotta se non tra popoli interi, almeno tra gruppi importanti della popolazione. Sono convinto che la voce delle Chiese in difesa dell'amore fraterno dovrebbe risuonare piú forte.

Come vede il rapporto del Partito Comunista con queste diverse tradizioni? Le sembra che tale rapporto debba cambiare, e se sí, in quale direzione?

Da un punto di vista teorico il rapporto del PCUS con la religione è fissato nello statuto del Partito: è l'ateismo, la non-accettazione dell'idea stessa di Dio. Ora il Partito ha tatticamente cambiato il proprio atteggiamento nei confronti della Chiesa (non solo nei confronti del Cristianesimo): si autorizza la pubblicazione di letteratura religiosa, delle personalità della Chiesa sono diventate deputati del popolo, sono autorizzate le scuole ecclesiastiche. Ma fino ad oggi la Chiesa non ha ancora beni propri, non costituisce persona giuridica; in una parola: la discriminazione nei suoi confronti, anche se in modo minore, esiste ancora.

Il PCUS non ha alcun rapporto particolare con qualsivoglia religione o concezione filosofica. Le idee del liberalismo e dell'ateismo contenute nello statuto del PCUS vengono poi interpretate da delle persone concrete, funzionari dell'apparato del Partito, studiosi, e questa interpretazione può essere del tutto imprevedibile (sia liberale che estremamente rigida), relativamente alle tradizioni locali, al livello culturale, al carattere della persona in questione e ad altri simili fattori.

A proposito della letteratura atea ufficiale si può dire che in essa, come diciamo noi in russo «a tutte le sorelle si distribuiscono gli orecchini», cioè tutto viene giudicato alla stessa maniera. Per esempio, nel dizionario *Ortodossia*, pubblicato nel 1988 dall'editrice centrale del Partito, è scritto che la situazione contemporanea è caratterizzata dalla crisi del Cristianesimo. Questo, chiaramente, è sbagliato.

Attualmente nel PCUS si progetta una discussione su un nuovo statuto. Molti ritengono che i membri del Partito debbano essere liberi nelle questioni riguardanti la professione di fede. A mio avviso, tale punto di vista dovrebbe vincere. Se in URSS si affermerà un sistema pluripartitico, la questione della posizione del PCUS nei confronti della religione diventerà del tutto teorica e non avrà praticamente più nessun senso.

Che prospettive vede Lei per il dialogo tra culture diverse e tra concezioni del mondo diverse (socialismo, liberalismo, cristianesimo, ecc.)?

I miei genitori pur essendo comunisti, e quindi atei, mi hanno fatto battezzare in chiesa. Ora casi simili sono molto più frequen-

ti. La gente tende a Dio, spesso anche senza capire del tutto o senza accettare i dogmi di una data chiesa. Potete vedere in un tempio ortodosso persone che pregano portando al collo una crocetta cattolica. Ho scritto uno scenario dal quale è stato realizzato un film sul poeta sovietico Fëdor Sukhov, che è uscito dal Partito e si è convertito a Dio. Questo poeta, tra l'altro, spiegava che, prima, delle idee del comunismo lo attraeva quello che è proprio anche del cristianesimo.

In molte famiglie uno dei genitori è credente, e l'altro ateo. Ci sono, e non sono pochi, dei matrimoni misti (musulmani e cristiani, cattolici e ortodossi).

Tutto ciò ci dice che persone di convinzioni diverse possono vivere in pace ed accordo ed essere felici. E se potessimo convincere tutti che il loro riavvicinamento non è un'eccezione, né un'infrazione alla norma comune, ma una via reale verso l'unione, verso la pace, cioè verso l'unico Dio, con questo impediremo il fratricidio, l'avversione nazionale e la presunzione.

L'idea del dialogo tra le religioni e le diverse concezioni del mondo è proficua e, probabilmente, è l'unica garanzia di una soluzione pacifica dei conflitti ideologici. Come editore, cerco, nelle nostre condizioni, di percorrere questa via, ma...

Tutti riconoscono che la verità è una, ma la difficoltà della via che porta ad essa, la debolezza spirituale e fisica costringono l'uomo che non ha ancora percorso tutto il cammino a proclamare che l'ha già trovata. Lo stesso fa un altro uomo, che si trova su un'altra via, in un tratto di strada altrettanto lontano dalla meta. Nessuno vuole riconoscere la propria debolezza o la propria malignità, ed ecco che la gente disputa animatamente per stabilire chi ha in mano il magico uccello di fuoco, anche se in realtà nessuno è riuscito neanche ad acchiappare una piuma.

Sono convinto che le persone umanitarie di tutto il mondo, le persone che pensano e si preoccupano per la causa della pace sosterranno l'idea di fondare un giornale internazionale del tipo del «Corriere dell'UNESCO», che porti avanti nelle sue pagine questo importantissimo dialogo delle religioni e delle visioni del mondo che aiuti a trovare la verità. Si potrebbe chiamare: «Nuova Via».

(Traduzione dal russo di Giovanni Guaita)

PROGETTO GERMANIA

Diario di viaggio

È difficile descrivere le «Trabant», bisogna salirci. Intendiamoci, non ci sono solo loro nella Germania dell'est, ma anche le piú comode «Wartburg» e le «Lada», in tutto simili alle nostre vecchie Fiat 125. Ma le Trabant sono un simbolo, col loro piccolo motore a due tempi che gira a miscela e imprime alla vettura un caratteristico traballamento sussultorio, che si potrebbe anche chiamare «effetto frullatore». Nelle tre ore tra Berlino e Lipsia si viene completamente trabantizzati.

Eppure, per avere una di queste macchinette bisogna attendere dai quattordici ai vent'anni. Il quadro delle consegne, a Lipsia, dice che attualmente stanno distribuendo le «Lada Limousine» richieste nel 1971. Come dire che quando ti nasce un figlio è il momento giusto per chiedere l'auto che gli sarà consegnata piú o meno all'età della patente, intestando magari la richiesta al nonno, con la speranza che il nonno ci arrivi: il posto in fila non può essere ereditato.

Solo che, nel frattempo, il prezzo di una Trabant sale: chi la riceve oggi paga 12.000 marchi, invece dei 5.000 di quando l'ha richiesta. Ufficialmente non c'è stato aumento, ma in realtà con 5.000 marchi te la consegnano senza volante e senza ruote. Se uno la vuole tutta, deve pagare piú del doppio. Da queste parti raccontano una barzelletta: c'è un turista sul marciapiede che ferma un passante e gli chiede: «Scusi, cosa sono quei due tergicristalli che si muovono sulla strada?»; risposta: «È una Trabant senza accessori».

CARRIOLE SOSPETTE

Non si deve attendere solo per le auto. Attualmente nella Germania dell'est si può scegliere tra quattro modelli di salotti, ottenibili entro due o tre anni. Anche i colori hanno i loro periodi, specialmente per gli oggetti in plastica: in questi ultimi tempi, si tratti di pettini, scatole o accessori per il bagno, si trova soprattutto roba gialla.

È un'autentica sofferenza per gente che ha sempre visto la televisione occidentale, ha sentito i racconti dei parenti rimasti ad ovest o ha ricevuto i loro pacchi, e ha potuto paragonare costantemente i due diversi tenori di vita. La maggior parte dei giovani tedeschi dell'est, in questo modo, ha vissuto rivolta ad ovest, nell'attesa di poter uscire, di trasferirsi nell'ambiente che era diventato per loro più congeniale, pur non avendoci messo mai piede.

I comunisti al potere hanno sempre disprezzato questo atteggiamento, che consideravano un puro e semplice cedimento al consumismo capitalista. In realtà, in tutti coloro che desideravano andare ad ovest, anche se con diverse misure di consapevolezza, la possibilità di consumare era vissuta come una espressione di libertà, ed è stata l'ansia di libertà, e non tanto la voglia di consumare, che ha spinto i giovani nelle piazze.

Del resto, anche il regime aveva impostato la sua offensiva ideologica sul piano della conquista del benessere. L'ideale comunista di un uomo libero, costruttore di se stesso e della storia, si è ridotto ben presto al sostegno ufficiale di un'etica del lavoro rivolta ad aumentare la produzione, per la soddisfazione dei bisogni materiali.

Sopra la piazza Karl Marx, a Lipsia, troneggia la scritta «Omnia vincit labor», «Tutto vince il lavoro»; frase beffarda in un Paese che ancora non ha completato la ricostruzione del dopoguerra, tanto che nelle sue città, anche in quartieri centrali, si aprono squarci di autentico squallore edilizio. A questo bisogna aggiungere l'inerzia amministrativa dello Stato, che dovrebbe provvedere alla manutenzione delle case e non lo fa, lasciando che interi palazzi vengano distrutti dall'incuria.

La sconfitta nei confronti dell'Occidente, la presa d'atto di una enorme inferiorità, è arrivata proprio sul piano del lavoro, mostrando l'insensatezza di un progetto basato sull'obbligo di obbedire e produrre. È diventato evidente a tutti che quando la persona è libera di esercitare i suoi diritti civili, politici, religiosi, anche la sua capacità di inventiva, di organizzazione, di produzione materiale è superiore a quella di chi non è libero.

Paul, che ormai ha settant'anni, mi racconta una storia esemplare. Dopo la guerra la sua unica ricchezza era una carriola; e con quella aveva cominciato a trasportare qua e là delle merci. Carriola dopo carriola era riuscito a tirar su una grande ditta di trasporti capace di operare, cosa rara nell'est, anche in occidente. L'impresa era solida, e andava avanti bene, nonostante le mille difficoltà, gli sgambetti e le diffidenze che un imprenditore come lui ha dovuto subire da parte dello Stato. Ad un certo punto, Paul era ormai in pensione, la direzione della ditta è stata assunta, d'autorità, da funzionari di Stato, che in breve tempo sono riusciti a mandarla in crisi.

«Omnia vincit labor»: la scritta guarda sul vuoto della piazza, dove prima sorgeva la bellissima chiesa dell'università. Anche nel Paese il partito ha fatto il vuoto, costringendo all'iscrizione, cioè all'obbedienza ideologica, chiunque volesse un buon posto di lavoro, indipendentemente dalle sue capacità. Sebastian, che mi accompagna in giro per Lipsia, era già iscritto a medicina quando, ai colloqui per il servizio militare, si scoprì che era cattolico e non violento; fu subito espulso; ora fa il programmatore di computer. Molti altri giovani, di elevate capacità, sono stati bloccati prima della maturità perché cristiani. È evidente che se un Paese, per quarant'anni, taglia in questo modo le sue teste migliori, il suo collasso economico e sociale è solo questione di tempo.

I bambini, in questi quarant'anni, imparavano presto a capire quello che si doveva dire a scuola e in pubblico, e quello che si poteva dire a casa; convivevano con due verità: la condizione peggiore per chi deve crescere e riuscire a formarsi una libera opinione personale.

Anche per le strade di Lipsia si incontrano molti militari sovietici, con la sigla «CA» sul cappotto: «Sovietskaja Armija», dico

a Sebastian con piglio sicuro, interpretando le iniziali "C" e "A"; «Nein! — risponde —: "Camping Allemania". Ma ancora per poco».

CON LE LACRIME AGLI OCCHI

Non riescono a riaversi da una profonda depressione. Marito e moglie, entrambi docenti universitari, comunisti, sono rimasti sconvolti dal cambiamento degli ultimi mesi. Hanno visto il fallimento del loro progetto; quello economico, ma soprattutto quello ideologico, consistente nel non essere riusciti a convincere la gente, a formare una mentalità: per quarant'anni hanno avuto il monopolio di tutto, hanno fatto il loro tentativo, e alla fine si sono trovati l'intero Paese contro. Ora sono disperati.

«Il marxismo è stato l'ideale di tutta la mia vita — spiega Erica —. L'ho ricevuto dai miei genitori, che erano veri rivoluzionari comunisti. Ora tutti si accaniscono contro di noi, come se non avessimo fatto niente di buono; io penso a tutti quelli che hanno dato la vita per questo ideale, che sono stati in prigione: hanno fatto tutto per niente?». Per Hubert quello che è successo rappresenta il puro e semplice ritorno del capitalismo; al di fuori di questi quarant'anni di socialismo reale, per lui c'è solo il capitalismo di cui parlava Lenin: «Abbiamo fallito l'occasione storica che questo secolo ci ha offerto, ora tornerà la concorrenza, la lotta tra gli uomini che distrugge la società». Entrambi pensano che il fallimento è dovuto agli errori di alcuni uomini, ma non mettono neppure in discussione la sostanza dell'idea comunista, del sistema di pensiero: «Questa non può essere l'ultima occasione; da migliaia di anni l'umanità tende al comunismo, vi si avvicina attraverso tutti i progressi che compie».

La loro situazione è drammatica: non riescono a capire perché l'ideale in cui credono, e che per loro è la verità alla quale tutta l'umanità tende, è stato sconfitto, almeno in questa fase storica. Sono del tutto incapaci di pensare la situazione in modo critico, di vedere i limiti delle proprie idee. Non riescono a distinguere tra gli ideali di giustizia, di solidarietà, di comunità, che sono aspira-

zioni vere dell'uomo, e l'ideologia, cioè il metodo errato, sia nella teoria che nell'azione, con il quale hanno tentato di realizzare questi ideali nella storia. Non vedono che il modo stesso col quale l'ideologia concepisce i valori di giustizia, di solidarietà, di comunità, dev'essere sbagliato, se gli uomini non li riconoscono come ideali, ma li rifiutano, li considerano disumani.

In Erica e Hubert emerge la radicale incapacità autocritica del marxismo: se l'ideale è perfetto, pensano, è la storia che sbaglia; ma proprio il marxismo sostiene che la storia non sbaglia, che proprio dalla storia si devono ricavare le lezioni per modificare la teoria. E la storia, ora, sembra parlare contro il marxismo, sembra chiederne una radicale trasformazione. Incapaci di cambiare, Erica e Hubert non si lasciano alcuna via di uscita. Molti marxisti sono nella loro situazione.

Diverso invece è il caso di Friedrich, un omeone di sessant'anni, anch'egli professore universitario. Non ha mai visto l'ovest, neppure alla televisione, perché il partito vieta di vedere la televisione occidentale e lui, disciplinatamente, ha sempre obbedito. Non ha avuto fretta, come quasi tutti i suoi connazionali, di andare ad ovest. Lo ha fatto solo il giorno prima di incontrarmi, e ne è ancora sconvolto. «Io e mia moglie — mi spiega —, siamo entrati nel partito dopo la guerra, e per alcuni anni vi abbiamo lavorato con grande entusiasmo». Ma ad un certo punto il clima è cambiato, non si poteva più discutere, c'era solo da obbedire alla linea ufficiale. «Ho conosciuto anche, un po' alla volta, la situazione negli altri Paesi socialisti. Forse ero stato troppo *naïf* fino ad allora, avevo messo l'ideale su un piano troppo alto, e l'impatto con la realtà è stato duro».

Non se l'è sentita di lasciare il partito; la sua famiglia avrebbe perso tutto: uscire è molto peggio che non esserci mai entrati. Cominciò anche per lui l'epoca delle bugie. In un ristretto cerchio di professori, all'università, parlavano di queste cose, ma nessuna parola vera, nessun discorso aperto con gli studenti: «Una cosa era quello che pensavamo davvero — dice con le lacrime agli occhi —, un'altra quella che dovevamo dire in pubblico».

Friedrich dice di non aver mai capito i tedeschi dell'est che

volevano andare ad ovest, fino a ieri. Racconta la sua visita con un filo di voce; ha il respiro corto, da fumatore accanito: «Ieri per la prima volta sono stato a Berlino Ovest. Ho visto le strade pulite, le case belle, la gente, nei negozi, che mi salutava con rispetto. Ho capito che un uomo non può vivere tutta la vita in mezzo a case che cascano, a strade sporche, a cose brutte. Poi io e mia moglie siamo entrati in un ristorante: il cameriere ci ha salutati con cortesia, ci ha chiesto gentilmente cosa desideravamo: per la prima volta nella mia vita mi sono sentito un ospite rispettato».

Da ieri, Friedrich non vede piú il senso della sua appartenenza al partito, e presto restituirà la tessera. Resta l'amarezza infinita di un insegnante che, per trent'anni, ha mentito ai suoi studenti.

In questa situazione di delusione, sarebbe importante aiutare i marxisti a conservare i loro valori dopo il fallimento dell'ideologia; valori da vivere non piú ideologicamente, in contrapposizione ad altri, quelli individuali ad esempio, ma accettando tutti i valori che l'esperienza umana ha individuato. Certamente è un'impresa difficile per chi è profondamente radicato in una ideologia, la quale ha sempre bisogno di un nemico, di un non-valore, per imporsi.

Ma molta gente in Germania è di mentalità socialista semplicemente perché non ha avuto altro, e non è dominata da uno spirito di contrapposizione. «Nel mio ufficio qui a Berlino — mi dice Georg —, tutti hanno fatto studi universitari. I comunisti convinti, e molto impegnati nel partito, erano solo due, tutti gli altri non si interessavano di politica. Ora la situazione è rovesciata: i due comunisti sono profondamente delusi e tacciono, mentre tutti gli altri hanno cominciato a leggere, a discutere, a impegnarsi nei nuovi partiti. Ma la loro formazione culturale è socialista; per loro la causa dei fallimenti economici e sociali è negli errori delle persone, non vedono i limiti dell'ideologia. Io me ne accorgo perché ho ricevuto anche una formazione religiosa, ma loro non vedono i limiti dell'ideologia, perché pensano solo attraverso di essa».

Una certa élite intellettuale, e anche un certo numero di persone appartenenti a quello che in Occidente sarebbe il ceto medio dei professionisti (medici, ingegneri, avvocati, docenti universitari, ecc.), sono riusciti ad avere dei contatti con idee e libri occidentali, sia attraverso i viaggi sia grazie ai parenti. Ma la maggior parte

ha vissuto culturalmente segregata. Tra i giovani che si definiscono «umanisti», perennemente in agguato, nelle librerie, a caccia di qualche buon libro e, soprattutto, di qualche buon incontro, c'è una grande ebbrezza intellettuale. Negli ultimi tempi, andando ad Ovest, hanno potuto avere tra le mani (senza riuscire a comprarli) i libri di autori tedeschi che da generazioni sono il pane degli studenti «umanisti» in tutto il mondo: Nietzsche, Husserl, Heidegger. A loro, gli studenti tedeschi, non rimaneva che meditare su quelli che chiamano «classici»: Goethe, Heine, Forster.

Alla libreria «Franz Mehring» di Lipsia il reparto filosofico è interamente occupato da opere marxiste; unica eccezione, le opere complete di Platone e Aristotele. Klaus, commesso di vent'anni, dice che gli autori che vanno molto tra i suoi coetanei, e in genere disponibili in libreria, sono Döblin, Fallada, Remarque. Fare il librario qui è certamente frustrante; Klaus sogna di poter andare per qualche tempo nelle librerie della Repubblica Federale, per imparare bene il mestiere. Esistono progetti di scambio anche in questo settore, e speriamo che si realizzino. Interessante, agli occhi dei giovani, è Berthold Brecht, sempre disponibile sugli scaffali; ma Brecht, per quanto possa essere letto in una prospettiva di antitesi al regime, non offre elementi esterni all'orizzonte socialista.

L'interpretazione più comune del quarantennio comunista, che gli stessi comunisti cercano di accreditare, attribuisce tutti i mali allo stalinismo, distinguendolo dal vero socialismo, del quale lo stalinismo sarebbe una deformazione. È un'interpretazione che consente al partito comunista, ripulito dai vecchi dirigenti, di riprendere la vita politica, senza fare davvero i conti con la propria ideologia: e questo va criticato. Ma la mentalità socialista diffusa deve anche portare a valutare con attenzione gli elementi positivi presenti in essa, perché la gente vive di quelli.

In conclusione, nel vivere l'esperienza democratica che sta decollando in Germania est, bisognerà porre in primo piano un grande sforzo culturale, di critica, di dialogo, di circolazione delle idee, per integrare reciprocamente l'esperienza dei valori. L'aiuto materiale, in un Paese come questo, pur necessario, è, da questo punto di vista, secondario: la questione fondamentale si gioca nelle coscienze.

IL «PROBLEMA TEDESCO»

Una delle caratteristiche dei ragazzi è di riferire i discorsi degli adulti, e di riferirli specialmente a chi li divulga. Ecco dunque la conversazione sentita in casa di un funzionario di partito che ha il compito di controllare sia economicamente che ideologicamente l'attività di alcune fabbriche. Un operaio comunista lo va a trovare e gli chiede: «Compagno, che cosa dobbiamo pensare adesso?»; risposta: «La nuova linea del partito è che ognuno deve pensare con la propria testa»; l'operaio ribatte angosciato: «Ho capito che devo pensare con la mia testa, ma *che cosa* devo pensare?». Davvero qui il marxismo è stato l'oppio del popolo.

«È il vecchio problema tedesco — commenta Joachim Reinelt, vescovo cattolico di Dresda, quando gli racconto l'episodio —. Consiste nel fatto che molti tedeschi, nella Germania dell'est, hanno sempre obbedito, a Hitler prima, ai comunisti dopo». Ha fatto molta impressione, tempo fa, la pubblicazione di una lettera che un cristiano protestante, membro della polizia militare, ha scritto al suo parroco, al quale descriveva il proprio stato d'animo durante una manifestazione. Aveva ricevuto l'ordine di catturare i giovani e di arrestarli e lo eseguiva, pur avendo la coscienza di compiere il male e provando, in quella situazione rischiosa, una profonda paura di morire proprio mentre faceva il male: l'abitudine a obbedire era più forte di tutto.

Quale è stato l'atteggiamento della Chiesa cattolica in questi quarant'anni di regime comunista? «Noi abbiamo sempre sostenuto — spiega il vescovo Reinelt — che lo Stato e il partito comunista non avevano ricevuto alcuna legittimazione democratica, e per questo non li abbiamo mai riconosciuti. C'è stata una separazione netta tra Chiesa e Stato; i cattolici hanno dovuto subire molte discriminazioni, ma la Chiesa non è scesa a compromessi e ha conservato la libertà e l'unità al suo interno». In questa situazione, dentro la Chiesa sono potuti fiorire uomini come il giovane sacerdote che ho sentito predicare a Lipsia: un uomo sereno, che la religione ha reso critico e libero, che spiegava il Vangelo, parlava con convinzione di ciò in cui credeva, organizzava i suoi pensieri con rigore e li esprimeva con forza, guardando negli occhi la gente. Un tedesco nella sua espressione migliore.

Ma ci sono, e grandi, anche i limiti di questa ghetizzazione della Chiesa: «Quarant'anni di inattività sociale e politica — spiega il vescovo — hanno molto limitato la maturazione dei laici cattolici, che si sono trovati in gran parte impreparati ai nuovi compiti di responsabilità richiesti dalla situazione. Ma nell'ultimo periodo c'è stato un forte impegno nel movimento di trasformazione, un vero e proprio risveglio del laicato. È nata, ad esempio, l'«Associazione dei cristiani cattolici»: non è un partito politico, e neppure un gruppo religioso tradizionale, ma è rivolta ad un impegno sociale, prepolitico, formativo».

Diverso è stato invece il rapporto con lo Stato e il partito comunista tenuto nei passati quarant'anni dalle Chiese evangeliche. «Abbiamo sempre saputo che lo Stato socialista non è cristiano — afferma Gunter Bransch, sovrintendente generale della Chiesa evangelica di Potsdam —; ma abbiamo anche ritenuto di dover intrattenere un rapporto ragionevole con esso, di cercare un colloquio. Negli anni cinquanta è stato impossibile; negli anni settanta e ottanta il dialogo è cresciuto positivamente, fino a quando, un paio di anni fa, si sono manifestati dei motivi di tensione, per lo sviluppo del movimento di protesta che ospitavamo nelle nostre chiese. In generale, da questi contatti tra Chiesa e Stato sono uscite delle formule di compromesso, e si sa che questo tipo di formule può essere criticato; d'altra parte, se ci si astiene non si fanno compromessi, ma non si danno neppure risposte alle domande della società».

Alla fine di questi quarant'anni vediamo dunque la piccola Chiesa cattolica molto compatta, ma piuttosto separata dalla società; e le Chiese evangeliche, che hanno messo in atto invece dei tentativi per essere più inserite socialmente, ma al cui interno, tra i parroci, si notano rilevanti diversità di atteggiamento nei confronti del regime, che vanno da una netta avversione ad un esplicito filomarxismo. Tutto questo fino all'anno scorso; l'inizio di un impegno pubblico da parte dei cattolici, lo sviluppo del dialogo ecumenico tra le Chiese, la costante ricerca, negli ultimi mesi, di un agire comune tra cattolici ed evangelici, ha già aperto una fase nuova nell'impegno sociale e politico dei cristiani nella Germania dell'est.

È stato proprio all'interno delle Chiese evangeliche che i primi gruppi hanno cominciato a riunirsi, nel 1980. Si trattava di ecologisti, ai quali si sono uniti gruppi di giovani pacifisti, non-violenti che volevano praticare l'obiezione di coscienza contro il servizio militare. Hanno cominciato ad incontrarsi poi, sempre protetti dalle mura delle cattedrali, tutti quelli che intendevano espatriare; e quando l'Ungheria, nella scorsa estate, ha aperto le frontiere, questi giovani che già si riunivano nelle chiese sono scesi in piazza attirando molte altre migliaia di persone.

Diversamente dalla Cecoslovacchia, qui le manifestazioni non erano promosse dagli studenti universitari, tenuti sotto il ricatto dell'espulsione, ma dagli altri giovani. Tra gli universitari, al contrario, la «Stasi», l'odiatissimo servizio di sicurezza dello Stato, aveva molte reclute. Con l'esplosione della protesta le Chiese evangeliche e cattolica hanno assunto un compito di mediazione tra le parti e di pacificazione degli animi, che probabilmente è stato determinante nell'evitare una situazione di tipo cinese o rumeno. Più volte lo scontro poteva divenire drammatico, sia per le provocazioni dei comunisti, che cercavano di mettersi alla testa delle manifestazioni coi loro striscioni, cercavano di controllarle, di inserirsi nel movimento togliendogli il carattere di rifiuto del regime; sia per il radicalismo dei dimostranti, che sfogavano un odio accumulato negli anni; sia per la rigidità del regime, incapace di prevedere il proprio rinnovamento.

Il bagno di sangue non c'è stato. Ma il pericolo di scontri violenti c'è ancora, in questo periodo di frenetica attività politica. E c'è anche il rischio di un istituzionalizzarsi della violenza in gruppi e minoranze radicali. I neonazisti, solo quelli conosciuti dalla polizia, sembra siano migliaia, e si fanno vivi con scritte sui muri e atti di teppismo. Esistono rancori nascosti ma diffusi e molta gente pensa di avere dei conti da regolare. Ci sono stati casi di pestaggi nelle prime classi delle scuole: figli di membri della «Stasi» sono stati picchiati da altri bambini. Per gli stessi agenti della «Stasi» licenziati, e sono migliaia, è in atto una specie di morte civile, perché nessuno li vuole assumere nei normali posti di lavoro. Insomma, i semi di violenza piantati per quarant'anni stanno ancora dando i loro frutti.

Non a tutti, infatti, è sufficiente sfogarsi come faceva Franz. Davanti alla grande statua di Marx e Engels, a Berlino, notando che la punta dei piedi di Marx è molto scolorita, gli chiedo: «È come il piede di san Pietro a Roma, consumato dai baci dei pellegrini?». Si mette a ridere: ricorda che da ragazzo, quando proprio non ne poteva piú, veniva qui in piazza coi suoi amici e tutti pestavano, di nascosto, i piedi di Marx.

Ora nella Repubblica Democratica sono nati nuovi partiti, che hanno certamente portato ad un chiarimento della situazione. Ma esistono infinite sfumature nelle posizioni, che la pluralità dei partiti non riesce, da sola, a rappresentare.

La signora Hanna, medico, non vuole che vadano perduti alcuni elementi positivi del sistema socialista: «La sicurezza sociale dev'essere conservata. Non dobbiamo permettere la disoccupazione, l'assenza di alloggi, la concorrenza sfrenata tra persone. Nei miei viaggi all'ovest, in questi anni, dapprima sono stata stordita dall'immensa offerta di merci, dagli inviti, quasi dagli ordini che dicevano: "compra questo!", "compra quest'altro!". Poi ho notato, nelle persone, una grande superficialità e una grande solitudine».

Hans e Carla, berlinesi, si trovavano proprio in Ungheria, in vacanza coi loro bambini, quando hanno aperto le frontiere: sarebbero potuti partire subito per l'ovest, ma sono rimasti; fanno parte di quella grande corrente di opinione, sorta proprio in contrapposizione a chi se ne voleva andare, che ha risposto positivamente all'invito fatto dalle Chiese a rimanere qui per cambiare la società. «Cosa trovate di buono da questa parte del muro?», chiedo; «Qui i rapporti sono piú personali e piú stretti. L'aiuto reciproco è piú intenso, perché le circostanze difficili ci hanno spinto ad aiutarci». Carla, specialmente, teme un periodo di grande insicurezza: «I confini, prima, anche se in modo sbagliato ci proteggevano; ora ognuno dovrà farsi i propri confini».

C'è in molti questo timore di appiattirsi sul modello (e sui problemi) occidentali; un timore che si esprime nel giudizio negativo sulla televisione occidentale, che ha contribuito, dicono, a «materializzare la mentalità».

Di conseguenza, c'è una minoranza che non vuole affatto la

riunificazione delle «due Germanie», e ce n'è un'altra che la vuole, ma gradatamente, oppure desidera una forma di integrazione economica ma con la distinzione politica tra i due Stati.

Il vescovo Reinelt mi ha chiesto, ad un certo punto: «Ma perché in Italia c'è gente che ha paura dell'unificazione tedesca?». Gli rispondo con i racconti di mia madre, ragazza durante l'ultima guerra, che si tappava le orecchie quando, uscendo da scuola, doveva passare davanti alla villa del comando tedesco, per non sentire le urla dei torturati; gli parlo di rastrellamenti criminali, di giovani presi a caso per le campagne e uccisi dai tedeschi in ritirata, che li gettavano fuori dai camion facendoli pendere con una corda al collo. Nella stanza si fa silenzio, temo di aver ferito qualcuno. Ma queste verità non vanno dimenticate: far finta che il male non sia accaduto rende più facile il suo ripetersi. Il vescovo, con dolcezza, riprende la parola: «Tutto questo non toglie il diritto di un popolo a ritornare unito». È vero, è un diritto dei tedeschi vivere come un solo popolo. Ma nel sottopassaggio della stazione dei treni di Lipsia qualcuno ha scritto sul muro: «EINE NEUE REICH». È vero che, poco dopo, qualcun altro ha aggiunto un «K», trasformando «EINE» in «KEINE».

La riunificazione tedesca è questione non solo tedesca, ma anche europea, nel senso che l'Europa intera dovrà trasformarsi, costruendo insieme ai tedeschi le condizioni perché da una Germania unita possa venire il meglio per tutti. Un'Europa pacifica, libera, aperta alle culture dei popoli degli altri continenti e solidale con le loro difficoltà, può fare della riunificazione tedesca un altro tassello del mosaico che rappresenta un pianeta incamminato verso la soluzione dei propri problemi.

Ripenso a queste paure camminando lungo il muro, a Berlino, in un'ora in cui i turisti ancora non sono arrivati coi loro scalpelli, per portare a casa pezzi di cemento per amici e parenti. Un mese fa, a Bratislava, i ragazzi distribuivano per strada segmenti del filo spinato elettrificato, che fino a qualche giorno prima separava il loro Paese dagli altri. Bisogna stare attenti, nell'epoca in cui crollano tanti muri, fuori, a non costruirne di più alti, dentro. Bisogna

avere fiducia. Per strada si sentono solo i miei passi; mi lascio avvolgere dalla bianca foschia dell'alba e dimentico dove sono; cosa sarà quel palazzo che si delinea un po' alla volta nell'oscurità? Potrei essere a Praga, come a Trieste o a Vienna. Comunque, sono a casa. Europa... Non possiamo sbagliare, questa volta.

STORIA DI UNA RIVOLTA

Intervista a Günter Bransch, Sovrintendente Generale della Chiesa evangelica di Potsdam

Il contributo dato dalle Chiese evangeliche al movimento di contestazione tedesco orientale negli anni ottanta è universalmente riconosciuto. Potrebbe ricordare le tappe principali di tale movimento, e spiegare l'atteggiamento delle Chiese evangeliche?

Il nostro contributo c'è stato, ma bisogna spiegare bene cosa è avvenuto. Le Chiese non hanno visto il proprio compito nell'abolire il sistema socialista. Da una parte, da anni noi abbiamo cercato di dare un impulso positivo allo Stato; d'altra parte, abbiamo anche cercato di far nostre le domande della società e di dar loro delle risposte cristiane.

Le Chiese hanno dato la possibilità di incontrarsi e discutere alla gente, specialmente ai giovani. Tutto è cominciato, mi pare, nel 1980. I primi gruppi a riunirsi nelle chiese evangeliche erano ecologisti; c'erano anche gruppi che affrontavano il problema della pace e raccoglievano giovani che intendevano opporre obiezione di coscienza al servizio militare. Ma la maggior parte delle persone si incontrava per discutere su come lasciare il Paese: soffrivano molto per la situazione di discriminazione. Alla fine si raccoglievano nelle Chiese tutti i gruppi interessati, in qualunque forma, al cambiamento dell'attuale società.

Le Chiese si sono assunte un duplice compito. Il primo, quello di sensibilizzare lo Stato a prendere sul serio e a rispondere alle domande delle persone, senza paura e senza arroganza. Il secondo compito, quello di orientare i vari gruppi verso la non violenza, invitandoli a mantenersi nella legalità e a prendere in considerazione il rapporto con lo Stato; dicevamo loro che non potevano agire sol-

tanto negando, ma che dovevano puntare a costruire qualcosa insieme allo Stato. Cercavamo anche di convincere la gente a rimanere.

Su quali punti ritenevate possibile un contatto tra i gruppi di contestazione e lo Stato?

Tutto quello che attualmente si sta realizzando poteva essere fatto anche prima, e il crollo del sistema non sarebbe avvenuto. Ora potrei dire che è stato meglio che il sistema sia crollato, ma abbiamo avuto una paura reale che tutto finisse come in Cina e in Romania. Nessuno di noi poteva prevedere una rivoluzione senza sangue. Però possono ancora sorgere conflitti violenti tra i diversi gruppi. Il nostro compito è di mantenere aperto il dialogo tra i gruppi, far capire che ci vorrà tempo, che non si può ottenere tutto subito. Non si può pensare di riuscire a vivere, tra un anno, allo stesso livello dei tedeschi dell'ovest. La riunificazione delle due Germanie è una questione sociale prima che nazionale.

È in corso un dialogo tra cristiani e marxisti?

Esistono da anni contatti tra teologi evangelici e filosofi marxisti. Il confronto con loro riguarda soprattutto problemi etici: si discute la realtà della morte, il senso della vita, la convivenza coniugale, la protezione della vita prenatale, la morale del lavoro, della proprietà, della vita quotidiana. La domanda fondamentale riguarda il bene, quale sia il suo fondamento e come possa essere trasmesso.

Il problema è, a mio modo di vedere, che i marxisti volevano distruggere la Chiesa e hanno negato i suoi valori: ma in questo modo hanno distrutto tutti i valori; volevano cancellare i primi tre comandamenti e tenere gli altri, ma in questo modo hanno tolto proprio il fondamento dei valori.

Il colloquio con gli atei marxisti per noi è stato spesso positivo, perché nella loro negazione di Dio, alla fin fine, lo hanno preso molto più sul serio degli occidentali, che sono caratterizzati piuttosto da una profonda indifferenza. Tra i marxisti c'è stima per certi valori cristiani; non è infrequente, nel corso dei nostri

colloqui, sentir dire a qualcuno: «Se non fossi marxista potrei essere cristiano».

Nel movimento rivoluzionario erano presenti persone di orientamento marxista?

C'erano molte persone interessate a discutere, sia tra i filosofi che tra i politici, ma il potere politico li bloccava. In tal modo, l'area marxista della società finiva per essere assente e paralizzata dal fanatismo dei maggiori dirigenti.

Nei gruppi che si riunivano nelle chiese era rappresentata anche tutta la gamma della sinistra; c'erano anche dei marxisti, nel senso di un socialismo democratico non stalinista. C'erano anche degli appartenenti all'organizzazione giovanile comunista, alla quale però non credevano più. Capisco che la sua domanda mira a sapere se il partito comunista avrà un futuro. È una questione difficile. Voglio cavarmela paragonando il partito a una chiesa, i cui membri sono divenuti tali per aver ricevuto un battesimo non richiesto: quest'epoca è finita. Ma nel partito ci sono anche veri socialisti, che vogliono rimanere nella nuova formazione politica alla quale può appartenere liberamente chiunque sia convinto delle sue idee.

Lei vede degli intellettuali, dei pensatori marxisti che si muovono verso un reale rinnovamento teorico?

Mi sembra che persone come Hans Modrow e Klaus Gysi si stiano orientando verso un socialismo democratico. Hanno anche rispetto e tolleranza per la religione. Gysi ha avuto modo di dire che la società ha le sue radici anche nel cristianesimo e che i valori del cristianesimo sono validi per tutti. Altri marxisti stanno sottolineando gli elementi etici comuni al marxismo e al cristianesimo, sostenendo che le somiglianze sono maggiori delle differenze. Con molti marxisti si riesce a parlare anche dell'amore come modo del rapporto tra gli uomini.

La Chiesa cattolica non ha mai riconosciuto la legittimità dello Stato socialista. La posizione delle Chiese evangeliche è diversa. Può illustrarla?

Le Chiese evangeliche sono delle grandi Chiese, con milioni di fedeli; al contrario, la Chiesa cattolica è piccola, nella Repubblica Democratica Tedesca. Anche le diverse dimensioni possono aver influito sulle diverse scelte.

I teologi evangelici hanno sempre saputo che lo Stato socialista non è cristiano; ma hanno ritenuto di dover intrattenere un rapporto ragionevole con esso. Sappiamo che la Chiesa non può sostenere lo Stato come ha fatto spesso in passato. Ma non può neppure voler essere un'opposizione politica. Così, abbiamo sempre cercato il colloquio con lo Stato; negli anni cinquanta, in un primo momento, era impossibile; negli anni settanta è andata meglio; negli anni ottanta è cresciuto un contatto positivo, fino a quando, alcuni anni fa, è nata una nuova situazione di tensione, proprio per il movimento di trasformazione che andava montando. In generale, da questi contatti sono uscite delle formule di compromesso tra Chiesa e Stato, ed è chiaro che questo tipo di formule possono essere criticate.

La Chiesa cattolica ha fatto una scelta diversa, quella di non riconoscere lo Stato e di astenersi dalla politica. È vero che in questo modo non si fanno dei compromessi, ma neppure si danno risposte alle domande della società.

Questo Stato, che era sorto da particolari vicende storiche, esiste; noi pensiamo che bisogna trovare il modo di viverci dentro. Non spetta alla Chiesa dire se uno Stato è o non è uno Stato; anche se può sempre dire se ciò che lo Stato fa è giusto oppure no.

Non le sembra una limitazione della facoltà di giudizio di una Chiesa? Dovrebbe essere possibile a una Chiesa dire: «Questo Stato non è giusto perché nasce dalla violenza e non dal diritto». Cosa ne pensa?

Questo varrebbe per non pochi Stati nel passato e nel presente. Molti Stati di oggi sono il risultato di guerre, rivoluzioni, colpi di Stato. Chiese evangeliche partono dal presupposto che è compito dello Stato, compito voluto da Dio, provvedere al diritto e alla pace, indipendentemente da come è nato. Ogni Stato, anche quello democraticamente legittimato, deve lasciarsi valutare su come adempie a tale compito. In ogni Stato le Chiese devono far ricor-

dare questo scopo dello Stato e ogni Stato si può sviluppare verso questo scopo fondamentale oppure si può allontanare da esso, non importa come è nato.

Vorrei concludere dicendo che spero che anche nel futuro non si generino conflitti tra le Chiese; il dialogo ecumenico è sviluppato, confido che si arrivi sempre piú ad una azione comune.

Le Chiese nella Repubblica Democratica Tedesca ritornano, e devono farlo sempre di piú, al loro ruolo originario di proclamare e vivere la fede, e cosí parlare con la propria voce nella societ . E devono preparare sempre meglio gli uomini alla responsabilit  sociale e politica che dovranno assumere.

Dobbiamo pensare a proteggere anche quelli che prima erano i persecutori e oggi, talvolta, sono diventati perseguitati;   successo, per esempio, soprattutto nello scorso anno, che dei bambini, figli di poliziotti della «Stasi», siano stati picchiati da altri bambini. Noi dobbiamo far s  che i figli diventino diversi dai loro genitori.

(Traduzione dal tedesco di Eberhard Pabsch e Klaus Purkott)

DEMOCRAZIA E SOCIALISMO

Intervista con Hans Dietrich Moschütz

Hans Dietrich Moschütz è nato nel 1931. Ha conseguito il dottorato e l'abilitazione all'insegnamento universitario. Dal 1963 insegna all'Università. È ordinario di diritto pubblico alla Hochschule für Recht und Verwaltung (precedentemente denominata Akademie für Staat- und Rechtswissenschaft der DDR in Potsdam-Babelsberg).

È coautore dei seguenti volumi: *Staatsrecht für DDR: Einführung in die marxistisch-leninistische Staats- und Rechtslehre* (3 edizioni); *Kleines politisches Wörterbuch* (7 edizioni); *Das System der sozialistischen Gesellschafts- und Staatsordnung in der DDR*. Ha inoltre pubblicato numerosi contributi in riviste specializzate.

Attualmente collabora a vari progetti di legge. È esperto per la Commissione per il cambiamento e il completamento della Costituzione della DDR (Volkskammer) e per il gruppo di lavoro «Stranieri» della «Tavola Rotonda Centrale».

Professor Moschütz, gli avvenimenti degli ultimi anni, nella Repubblica Democratica Tedesca, hanno messo in luce un notevole conflitto tra democrazia e socialismo, che si è risolto con un vero e proprio cambiamento della struttura dello Stato socialista. Lei ritiene che tale conflitto sia ineliminabile, oppure crede possibile una società socialista democratica?

Ritengo possibile la democrazia nel nostro Paese se vengono infranti i vecchi concetti e le vecchie strutture stalinisti. Il rapporto tra la democrazia e il socialismo è la questione teoretica e pratica centrale per comprendere i cambiamenti di quest'ultimo perio-

do. Karl Marx, all'inizio del movimento comunista, pensava di promuovere una società umana nella quale il libero sviluppo dell'individuo fosse la condizione per il libero sviluppo di tutti. Quest'ordine sociale doveva essere realizzato nella democrazia. Secondo Marx ed Engels, il motivo per cui nella società borghese esistevano delle difficoltà nella realizzazione dei diritti dell'uomo consisteva nel fatto che in questo tipo di società si era realizzata l'emancipazione politica, ma non quella sociale; credevano che per risolvere il problema si dovesse trasformare la proprietà privata in proprietà statale o sociale. Marx ed Engels però vedevano questo come risultato di una evoluzione democratica della società stessa e non come un diktat imposto alla società.

Lo Stato era uno strumento che nel corso del processo rivoluzionario doveva essere distrutto; successivamente, si doveva fondare un nuovo Stato, che non sarebbe dovuto più essere uno «Stato» in senso proprio. Il modello per un possibile Stato socialista Karl Marx lo vide nella Comune di Parigi del 1871: uno Stato che si basava sulle libere elezioni, privo di un apparato di funzionari professionisti, uno Stato nel quale i parlamentari dovevano realizzare l'unità tra la decisione, la promulgazione delle leggi e la loro realizzazione, rimanendo sempre responsabili del loro operato davanti agli elettori. I classici del marxismo parlavano di tale Stato come della «dittatura del proletariato». Tale Stato, secondo le loro idee, doveva garantire la democrazia e la libertà per tutti i lavoratori.

Lenin, già prima della rivoluzione d'ottobre, aggiunse il proprio pensiero a quello di Marx e Engels. Per lui i *soviets* erano degli organi strutturati come la Comune di Parigi; in essi egli vedeva le radici del nuovo potere socialista. Dopo la rivoluzione sono però venuti fuori dei problemi: il nuovo Stato non poteva governare senza un apparato di funzionari. Lenin si pose il problema di che cosa si dovesse distruggere dello Stato vecchio e che cosa invece bisognasse conservare per far funzionare uno Stato di nuovo tipo.

C'erano due motivi fondamentali che condizionavano la costruzione del nuovo Stato. Da una parte il potere sovietico si trovò fin dall'inizio in guerra con altri Stati e in una guerra civile, e questo richiedeva la centralizzazione di tutte le forze, dunque un apparato politico, economico e militare. Il secondo motivo era que-

sto: quando si socializza la proprietà privata bisogna costruire l'economia di piano e questo non può essere fatto da gente inesperta, da dilettanti. C'è un terzo elemento che bisogna considerare; Marx ed Engels hanno insegnato che la trasformazione della proprietà privata nella proprietà statale è il primo passo, in sé insufficiente per ottenere una vera socializzazione della proprietà. Questa socializzazione non è mai stata raggiunta: produttori e proprietari rimanevano separati. I primi tentativi con la Nuova Politica Economica furono presto distrutti. L'individuo e i suoi bisogni rimanevano separati dallo Stato e dalla società. Soprattutto a causa della pressione dall'esterno sull'Unione Sovietica, sorse il metodo staliniano del dominio, che negava radicalmente il metodo democratico di sviluppo.

Non è stato possibile, infine, collegare i produttori con ciò che avevano prodotto, con la loro proprietà. La situazione internazionale richiedeva che la maggior parte delle energie fosse utilizzata per gli armamenti, cosicché per il consumo rimaneva così poco che non poteva più esistere un interesse materiale dei cittadini sulla produzione e ad esso si sostituiva il comando, e anche il terrore. Questa deformazione portava con sé anche una deformazione del diritto. Come teorico di questa linea si deve nominare anzitutto Andrej Vyšinskij, che negava radicalmente i principi della rivoluzione borghese, come l'uguaglianza davanti alla legge, la presunzione di innocenza di un accusato, il diritto alla difesa e a un giudice giusto; secondo Vyšinskij tutte queste erano misure borghesi, non adatte alla dittatura del proletariato, perché il dominio della classe operaia necessariamente avrebbe dovuto combattere il proprio avversario senza dover fare attenzione a questi principi formali del diritto.

Le idee di Vyšinskij influirono sulla concezione del diritto negli altri Paesi socialisti?

Sì, certamente. Qui nella Repubblica Democratica Tedesca c'era uno studioso del diritto, Karl Polak, che non assunse direttamente le tesi di Vyšinskij, perché conosceva molto bene i testi dei filosofi classici tedeschi e aveva molta stima degli insegnamenti dei filosofi del diritto illuministi, come Kant, Fichte, Hegel. Lui pen-

sava ed insegnava però, che sul piano del diritto e dello Stato non esistesse un'eredità che la rivoluzione del proletariato potesse prendere dalla rivoluzione borghese, ma che la classe operaia avrebbe dovuto sviluppare categorie totalmente nuove per il diritto e per l'amministrazione della giustizia.

Polak partiva, nello sviluppo di queste nuove categorie, dalla realtà stessa. Per lui il diritto non era un valore in sé, ma andava insieme al movimento reale, ai rapporti reali esistenti nella società. La conseguenza pratica di tale idea era che il diritto diventava uno strumento direttivo nelle mani dello Stato, per costringere gli uomini a muoversi, ad andare avanti in una certa direzione.

Aggiungo che i gruppi dirigenti nei Paesi socialisti non rispettavano neppure quel diritto che essi stessi avevano creato, così che l'autorità del governo, rispetto a questo, andava perduta. Ognuno, se apparteneva all'apparato, poteva agire a proprio arbitrio, con conseguenze catastrofiche anche sul piano economico.

È davvero il merito di Mikhail Gorbačëv avere visto queste deformazioni, averle denunciate proponendo dei cambiamenti tesi a ricostituire l'unità interna tra socialismo e democrazia.

In tal modo viene riproposta la domanda, precedentemente accantonata, sul rapporto tra socialismo e dominio della legge nello Stato. Il diritto deve essere compreso e sviluppato come un'espressione degli ideali e dei valori umani. Ma qui si intravede un processo molto lungo, e anche pieno di contraddizioni, come si può constatare in Unione Sovietica.

Qui nella Repubblica Democratica Tedesca si vede un ulteriore problema: la vecchia dirigenza staliniana si difendeva contro gli sviluppi iniziati da Gorbačëv in Unione Sovietica: un atteggiamento legato anche all'età del gruppo dirigente: tutto il loro modo di pensare e di vivere era stato formato da Stalin. E si generava, per questo, una contraddizione nel seno stesso del partito: gli intellettuali e i giovani si trovavano sempre più in opposizione verso gli anziani dirigenti del partito. D'altra parte bisogna constatare che il cambiamento non è scaturito dall'interno del partito: ma, al contrario, è stato imposto dal popolo. Nelle nuove condizioni si è anche compiuto il rinnovamento della SED in PDS. Tutto il sistema politico si rinnova.

L'espressione del popolo, anzitutto della gioventú, ha avuto due forme. La prima è stata l'abbandono del Paese, quando l'Ungheria ha aperto le sue frontiere. La seconda è che i giovani hanno trascinato il popolo sulla strada, senza paura, scatenando una contraddizione dentro l'apparato statale, che non si poteva mettere in azione contro le masse.

Per quale motivo?

L'apparato repressivo di per sé poteva funzionare, ma chiunque avesse un po' di razionalità non poteva prendere la strada che sarebbe stata percorsa, di lì a poco, in Romania. E c'era anche un problema di politica estera, di immagine della DDR. L'impossibilità di uscire da questa contraddizione ha provocato la caduta totale del sistema di comando di tipo staliniano.

Vorrei proporle un'osservazione. Nella sua esposizione lei ha «salvato» Lenin, come del resto fa anche Gorbacëv nella sua analisi della crisi sovietica; si parla di un «ritorno a Lenin» quasi fosse sinonimo di un ritorno alla democrazia. Ma lungo tutta la sua produzione Lenin esprime un disprezzo non occasionale, ma metodico, programmatico, per la democrazia di tipo borghese e dunque, implicitamente, per i diritti che essa assicura. La conseguenza mi sembra importante: se si vogliono ristabilire le condizioni della giustizia nei Paesi socialisti o ex socialisti, non basta criticare lo stalinismo e tornare al leninismo, ma è necessario attingere a fonti esterne allo stesso marxismo. Cosa ne pensa?

Questo è giusto. In alcune questioni riguardanti la democrazia, molti comunisti dei Paesi occidentali erano di parere diverso da quello di Lenin. Voglio ricordare due nomi soprattutto: quelli di Rosa Luxemburg e di Antonio Gramsci. Gramsci, nello sviluppo del marxismo di questo secolo, ha una posizione paragonabile, per importanza, a quella di Lenin. La sua concezione, diversamente da quella di Lenin, si è formata nel contesto dei Paesi dell'occidente capitalistico, per cui vedeva le cose da una posizione nella quale l'individualità umana aveva un alto sviluppo, che in Russia non c'era. Per Lenin la domanda principale era: come potrà una

classe operaia ancora debole e poco numerosa guidare un popolo fatto di contadini che vivono ancora, quasi, nel feudalesimo? Gramsci invece si chiedeva: come si può costruire un'unione, una solidarietà tra vari gruppi sociali per realizzare la migliore giustizia possibile? Lenin identificava la guida esercitata dal partito col dominio esercitato dallo Stato. Gramsci al contrario distingueva tra i due, e, con la sua concezione dell'egemonia, intendeva sviluppare la guida del partito sul popolo attraverso i migliori argomenti.

Stalin poteva rifarsi, per la sua concezione, a certe tesi di Lenin. Ma Lenin, fin quando è vissuto, è rimasto aperto alla critica: quando vedeva nuove situazioni, cercava nuove risposte, mentre Stalin ha assolutizzato le tesi più fondamentali del marxismo facendone dei dogmi. Stalin era un organizzatore, non un teorico, e anche come politico era debole. Anche Lenin, con certe tesi, specialmente sul ruolo del partito comunista, ha favorito le successive deformazioni del socialismo.

Nel processo di trasformazione che ha interessato la Repubblica Democratica Tedesca in quest'ultimo periodo, si sono viste grandi masse mettersi in movimento con la richiesta di vedere riconosciuti dal potere i principali diritti civili, molti dei quali sono diritti individuali da lungo tempo proclamati all'interno della civiltà europea. In questo Paese, invece, si sono fatte discriminazioni di ogni tipo: basti pensare che a molti studenti cristiani non è stato permesso di accedere all'università. Perché, secondo lei, il socialismo ha una così grande difficoltà nel dare spazio all'individuo e ai suoi diritti?

La questione della realizzazione dei diritti umani nei Paesi socialisti è molto contraddittoria. Certi diritti sociali e culturali sono realizzati, anche se a livelli diversi nei vari Paesi. Tutti ad esempio riconoscono il diritto all'istruzione, non esistono privilegi, formalmente, in questo campo. Per tanti, se non per tutti, c'è la possibilità di arrivare ai livelli più alti. Ma con questo sistema di istruzione si produce anche molta mediocrità. Non ci si basa molto sull'efficienza, ma su altri criteri, quali la provenienza da una famiglia operaia, l'adesione ideologica. I giovani possono studiare, ma non sempre possono studiare quello che vorrebbero, perché esiste una pianificazione degli studi, e questo è un altro fattore di mediocrità.

In piú, uno che ha studiato spesso farà un lavoro per il quale il suo studio non gli serve. Gli intellettuali, inoltre, guadagnano molto poco: e questo è un motivo per cui dei giovani dotati preferiscono non studiare. Ce ne sono molti che studiano con impegno, ma lo fanno per pura passione, e non per raggiungere un piú alto tenore di vita, dato che non è raggiungibile attraverso l'efficienza e la competenza. Tutto questo non ha dato impulso all'evoluzione tecnologica.

Se la situazione è già contraddittoria nel campo dei diritti socio-economici e culturali lo è tanto piú nell'ambito dei diritti politici e personali. Sotto il pretesto che gli interessi pubblici e privati sono identici, si commettevano molte lesioni e restrizioni dei diritti umani innanzitutto attraverso disposizioni amministrative e il diritto penale. Vedo cause per questa situazione anzitutto nel monopolio del potere da parte del partito comunista al governo e nella paura che il partito aveva del popolo.

Mi sembra anche del tutto insoddisfatto il diritto alla libera circolazione delle idee. Uno studente che voglia studiare argomenti umanistici, non trova i libri che sono normalmente a disposizione degli altri studenti in occidente.

Nelle biblioteche esistevano degli spazi chiusi, nei quali stava nascosta la letteratura occidentale. Ma solo con un permesso speciale del professore uno studente poteva accedervi. Naturalmente, per il professore era rischioso dare di questi permessi; in conclusione, non si può dire che le forze creative dell'uomo siano state liberate.

Nel campo del diritto al lavoro la situazione è analoga. Non c'è disoccupazione, tutti lavorano; ma molti svolgono compiti privi di senso, a causa della disorganizzazione; i disoccupati, praticamente, stanno all'interno degli stabilimenti. C'era lo slogan politico: «trasformare il tempo di lavoro in tempo di efficienza», ma non si è mai riusciti a metterlo in pratica. I problemi della disciplina sui luoghi di lavoro si sono fatti sempre piú gravi: durante il lavoro si fa la spesa, si arriva tardi. Opporsi a questo andamento con mezzi amministrativi non è sufficiente; molti operai possono dire: «Va bene, devo stare qui davanti alla macchina, ma non sono

in grado di farla funzionare perché manca il materiale: perché non posso uscire a fare la spesa?». L'attuazione del diritto al lavoro è dunque contraddittoria. Da una parte essa crea un clima psicologico molto positivo, dà la convinzione della sicurezza sociale. Ma questa sicurezza apparente nasconde un notevole malumore perché le persone non sono contente del proprio lavoro.

Un altro problema riguarda la sanità. Tutti i servizi medici sono gratuiti, ma l'organizzazione sanitaria non è in grado di assicurarli a un buon livello. Ci sono pochi medici e pochi infermieri, e guadagnano poco. La tecnologia della medicina non è molto sviluppata, le infrastrutture sono antiquate. L'effettivo esercizio del diritto alle cure non è dunque assicurato.

Possiamo ora considerare i diritti individuali e politici?

Tutti questi diritti sono contenuti nelle costituzioni dei Paesi socialisti, ma le condizioni di realizzazione sono tali che gli uomini non hanno potuto sperimentarli come propri. Prendiamo il diritto di voto: il modo con cui avvenivano le elezioni nei Paesi socialisti non lasciava possibilità ad una reale alternativa. Prendiamo il diritto alla libera espressione delle proprie opinioni: avere un pensiero diverso da quello dominante era pericoloso, perché nel diritto penale c'erano delle norme che rendevano possibile criminalizzare le opinioni non conformi. Prendiamo il diritto di riunione: ognuno poteva entrare nelle organizzazioni esistenti, ma per riunirsi con uno scopo proprio si doveva avere un permesso della polizia, che non veniva concesso se solo si sospettava che la riunione fosse pericolosa per il potere. La libertà di pensiero? Uno poteva rivolgersi ai giornali per pubblicare qualcosa, ma erano i direttori a decidere cosa pubblicare, e la pubblicazione privata era praticamente impossibile; anche per un ciclostilato bisognava avere il permesso. Ho lavorato a uno studio proprio su questo argomento nei vari Paesi socialisti. In Romania, per fare un esempio, tutti quelli che possedevano una macchina per scrivere dovevano farla registrare alla polizia, che conservava un esempio di scrittura, ed era proibito prestarla. Negli altri Paesi socialisti non si giungeva a questo punto, ma l'esempio rumeno fa vedere bene l'essenza del problema.

L'inviolabilità dell'abitazione, e quella della persona, erano riconosciute dalla legge nei Paesi socialisti, ma esistevano molte violazioni da parte della polizia e degli apparati di sicurezza. I diritti di difesa erano assicurati molto debolmente, perché i giudici non erano indipendenti, e le intromissioni dell'apparato e dello stesso partito di governo nei processi erano frequenti. Si comprende così che le persone sono andate per le strade chiedendo il rispetto dei diritti umani, facendo quello che nei Paesi borghesi viene fatto normalmente dal movimento operaio, cioè di prendere in parola ciò che la classe dominante afferma in teoria. I Paesi socialisti hanno ratificato le convenzioni sui diritti umani, hanno più o meno trascritto tutti questi impegni nelle loro costituzioni, e le persone volevano che tutto questo si realizzasse.

Penso che questa sia la strada giusta, perché i diritti umani hanno un legame molto stretto con la pace e la non violenza; là dove lo Stato non ha usato violenza, lo sviluppo dei diritti umani è possibile, ed è possibile un nuovo inizio per un socialismo democratico che può basarsi soltanto sulla libera decisione volontaria di persone libere. Si vede anche un programma per le riforme da realizzare, che a mio avviso devono essere raccolte sotto la visione teorica di un umanesimo che ponga l'uomo come soggetto di tutti gli sviluppi sociali.

Sono necessarie delle riforme economiche che rendano la proprietà statale, veramente proprietà sociale. Abbiamo bisogno di aziende commerciali e della libertà di aprire delle attività dovunque e di concorrenza tra ditte aventi diverse forme di proprietà. Sulla base dei programmi statali, ogni azienda deve essere in grado di agire da sola nel mercato internazionale. Gli operai dovrebbero partecipare sia ai guadagni che alle perdite della loro fabbrica. Anche gli imprenditori privati devono avere lo spazio per agire, compresi gli imprenditori stranieri. È possibile che in tal modo alcune aziende chiudano e che gli istituti statali che le guidavano diventino superflui. Il controllo dello Stato dovrà limitarsi alle tasse e alla politica creditizia. Anche questo porterà a diminuire l'apparato amministrativo. È evidente che il diritto riguardante la sfera economica dovrà essere cambiato. In molti settori non abbiamo un'attività statale, e in essi si apriranno possibilità per i piccoli indu-

striali e gli artigiani. In generale, ci sono grandi possibilità per l'iniziativa privata in tutti i servizi personali. Ma è necessaria una grande riforma amministrativa, che è legata alla riforma economica.

Potrebbe delineare, sulla base delle esperienze passate e recenti del suo Paese, le fondamentali caratteristiche di uno «Stato ideale»?

Questo Stato sarà uno Stato di diritto, federativo, democratico e sociale. Uno Stato vincolato al rispetto dei diritti umani, e in cui esiste la divisione dei poteri, cioè la separazione tra legislativo, esecutivo e giudiziario e in cui, di conseguenza, il potere può essere controllato attraverso il popolo e l'individuo, e l'abuso di potere può essere prevenuto. Non sarà uno «Stato ideale» ma sarà un ente sociale che renderà possibile ad ogni individuo di realizzarsi liberamente e di agire in modo socialmente responsabile.

Questo Stato nascerà nel processo di unificazione tra la Repubblica Federale Tedesca e la Repubblica Democratica Tedesca, e nella sua Costituzione anche la Repubblica Democratica Tedesca porterà un contributo significativo. La «Tavola Rotonda» lavora sul progetto di una nuova Costituzione che esprimerà proprio questo.

(Traduzione dal tedesco di Klaus Purkott)

IL MARXISMO, IL DOLORE, LA MORTE

Intervista con Uwe Körner

Uwe Körner ha studiato biologia a Jena dal 1959 al 1964. Successivamente è passato a Berlino, dove ha studiato filosofia, impegnandosi soprattutto sul problema dell'origine della vita sulla terra. Dal 1985 è stato nominato Docente e dirige il Dipartimento di Etica medica dell'Accademia di perfezionamento in medicina della Repubblica Democratica Tedesca. Dal 1989 è Professore di Etica. Si è avvicinato, ben presto, ai problemi di etica medica, attirato soprattutto dai temi della morte e del morire, dell'eutanasia, della fecondazione artificiale e dell'interruzione della gravidanza, nel tentativo di fornire ai medici gli strumenti concettuali necessari per affrontare avvenimenti che, pur quotidiani nella professione del medico, si situano alla frontiera del suo agire.

Fra le sue principali pubblicazioni ricordiamo: *Probleme der Biogenese. Theorien und Forschungen zur Entstehung des Lebens*, Jena 1975; *Wie das Leben entsand*, Leipzig - Jena - Berlin 1977; *Die Entstehung des Lebens aus biophysikalischer Sicht*, Jena 1988 (insieme a J. Segal e K.P. Leiterer); *Grenzsituationen ärztlichen Handelns*, Jena 1981 (insieme a K. Seidel e a A. Thom); *Sterben und Tod und der Sinn des Lebens*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 33-1982, pp. 876-891.

Professor Körner, quali elementi esistono, nei testi classici del marxismo, che diano un fondamento per la costruzione di una morale individuale?

Nel marxismo fino a non molto tempo fa era fondamentale trascurata la trattazione dei problemi individuali dell'uomo.

C'era un orientamento dichiarato sulla «molteplice espansione della personalità» e, per questo scopo, «tutto si deve fare per il bene del popolo»; ma i problemi esistenziali degli individui, al di fuori dell'immagine dell'uomo ideale, sono stati più o meno nascosti, come si nasconde la polvere sotto un tappeto, o coperti dalla censura. Nel programma originario del marxismo esisteva un concetto molto chiaro, espresso da Marx e Engels nel *Manifesto* (1848), quello cioè di una associazione nella quale il libero sviluppo di ciascuno è condizione per il libero sviluppo di tutti.

Gli avvenimenti storici successivi, fino ai nostri giorni, hanno messo in evidenza una contraddizione tra i concetti originari e ciò che effettivamente era stato realizzato. E tale contraddizione aveva dei riflessi anche nella teoria, nell'assenza cioè di attenzione per i problemi del singolo.

La mia motivazione allo studio non era però quella di colmare questo vuoto nella teoria: mi interessava piuttosto avvicinarmi ai problemi quotidiani concreti: gli handicap fisici e psicologici, l'età anziana, la morte, la nascita, e aiutare ad affrontarli. Soprattutto, dovevo fornire delle risposte per i nostri medici.

Il suo articolo «Sterben und Tod und der Sinn des Lebens», nel 1982, è stato uno dei primi interventi, nella Germania dell'est, fatto da un marxista su questo argomento. Tra le altre, una delle sue posizioni è stata esplicitamente citata da H. Schliwa alcuni anni dopo, nel suo lavoro su «Individuelle Freiheit in Geschichte und Gegenwart». Che impatto ha avuto il confronto con questi temi sulla cultura del suo Paese?

C'erano nel nostro Paese — in contrasto con l'impoverimento della filosofia — soprattutto degli scrittori che cercavano di approfondire il senso e i problemi dell'esistenza dell'uomo. All'inizio degli anni settanta, c'era la problematica, affrontata anche a livello internazionale, riguardante le terapie intensive; si dibatteva su come definire la morte, su quando, secondo il punto di vista della medicina, si poteva considerare morto un paziente. Era una domanda medica, che interpellava però urgentemente la filosofia. Mancando una teoria costituita, bisognava partire dall'esperienza

per cercare delle risposte, che costruivano poi, un po' alla volta, una teoria.

Mi ha sorpreso (ma, naturalmente, mi ha fatto piacere) constatare che le idee sviluppate nell'ambito della problematica individuale si siano rivelate utili a chi, come Schliwa, studia i fenomeni della società.

Schliwa ha citato una mia riflessione sull'impiego degli handicappati, sul loro valore e la loro stima nella società. Nella società socialista si deve tenere conto non solo del rendimento produttivo, ma anche dello sviluppo umano: è importante che ogni individuo sia accolto e stimato dalla società non solo perché è utile, ma indipendentemente dalle sue capacità produttive.

Per una società che si costituisce attraverso un punto di vista umanistico non esistono più individui senza valore; gli altri possono produrre anche per chi non ha capacità produttiva, e aiutare il suo essere uomo.

Le sembra che questo principio abbia avuto attuazione nei quarant'anni di socialismo tedesco?

La questione è: che valore ha l'individuo? Abbiamo visto che una cosa è l'ideale e un'altra la sua realizzazione pratica. Nella nostra società socialista si vedono molte mancanze; per molto tempo c'è stato un forte contrasto tra le tesi vacue dei nostri governanti e le reali necessità della gente.

Pensiamo alla situazione degli handicappati, facendo un confronto con i Paesi dell'ovest. C'è un generale impegno di cura da parte dello Stato, dal quale consegue il diritto, per ogni handicappato, a una pensione, a un impiego garantito, a un trattamento medico gratuito, ecc.; questo è considerato in contrapposizione al principio di sussidiarietà¹, che può portare l'handicappato ad una umiliante dipendenza. C'è però una grande mancanza degli aiuti della tecnologia moderna: questo, naturalmente, non è un problema legato alle concezioni sociali, ma all'industria e alla sua produt-

¹ Il professor Körner si riferisce al «principio di sussidiarietà» del pensiero sociale cristiano [N.d.R.].

tività. Esistono delle cure generali, ma senza il sostegno di una tecnologia adeguata. Il governo rifiutava il contributo dei gruppi di auto-aiuto. Era una conseguenza dell'ideologia ufficiale, che sosteneva che la società era pienamente responsabile di questo problema, e che lo poteva risolvere attraverso le sue strutture. Tutto questo per sottolineare la differenza con la società capitalistica, nella quale l'individuo è lasciato a se stesso, alla sua famiglia. In realtà la società non risolve davvero tutti i problemi: in alcuni casi quella dell'ideologia ufficiale è solo un'affermazione formale.

La formazione dei gruppi di auto-aiuto è stata considerata con diffidenza, come segno e ammissione dell'insuccesso del sistema e come risultato di un eventuale influsso ecclesiale e occidentale sulle organizzazioni sociali non controllate. Soprattutto in questi ultimi anni si è sviluppata un'attività crescente dei gruppi di auto-aiuto. Dalla primavera del 1989 è stato dato il permesso ufficiale del governo alla loro attività. Ora i gruppi si stanno diffondendo e stanno cominciando ad incidere sull'opinione pubblica.

Nel suo tentativo di fornire ai medici delle risposte utili alle questioni che quotidianamente emergono nell'esercizio della loro professione, quali elementi utili ha trovato nei testi classici del marxismo? Oppure ha dovuto ricavare altrove ciò che in Marx non era contenuto?

Siamo d'accordo che Marx non ha scritto un'antropologia, ma al centro della sua scienza c'era l'analisi della teoria economica e sociale della società. È stato decisivo che Marx non accettasse, fin dall'inizio, una concezione etica di tipo volontaristico, kantiano, sviluppando una propria concezione che sottolineava l'importanza dei fattori socio-economici. Ma io non ho letto Marx cercando una verità che fosse valida per i problemi di oggi; vi ho cercato piuttosto delle categorie di pensiero, una *Denkform*, costituita dalla concezione della dialettica materialistica.

Di conseguenza, per esempio, cercavo di vedere la situazione del medico non solo prendendo in considerazione il giuramento di Ippocrate, ma anche osservando le condizioni socio-economiche della sua professione adesso. Le idee antiche sulla professione del medico, infatti, sono fortemente modificate dalla condizione attuale.

Lei ha detto che in una concezione umanistica della vita, quale il socialismo vuole essere, nessun individuo è privo di valore. Quali conseguenze ha questo principio al riguardo dell'aborto?

Nessuna vita è senza valore: questo vale di conseguenza anche per la vita prenatale. Una posizione umanistica coerente non può dividere la vita prima della nascita e dopo. La posizione fondamentale anche per noi è che ogni vita individuale ha un valore anche prima della nascita e deve essere protetta e sostenuta dalla società.

Sulla vita prenatale è possibile però che si crei una situazione di conflitto, o di bilanciamento dei valori, in corrispondenza di una gravidanza non voluta. Tale situazione ha cominciato a prodursi solo dopo la dissoluzione della *gens*, cioè con lo strutturarsi della famiglia sulla base della proprietà privata. Non c'è una società basata sulla proprietà privata che non abbia praticato l'aborto come soluzione del conflitto della gravidanza.

La situazione giuridica è stata molto diversa a seconda delle società. Nella Roma antica era il *pater familias* a decidere. Nel cristianesimo invece la santità della vita prenatale è sempre stata un cardine della dottrina, che ha portato al totale rifiuto dell'aborto nell'età medievale e moderna, crimine punito anche con la pena di morte.

La questione si è posta anche nella società contemporanea: come risolvere tale conflitto della donna nel modo più umanistico? La prima risposta è che non lo si può risolvere con una proibizione legale. La nostra legge prevede che l'aborto possa essere praticato entro i primi tre mesi, sulla base di una libera decisione della donna. La decisione di un giudice o di un medico sarebbe in contrasto con la libertà e la personalità della madre. La questione fondamentale è aiutare l'accettazione del bambino da parte della madre, perché l'aborto rimane sempre negativo, un non valore.

Importantissima è per noi la prevenzione dell'aborto, cercando di preparare delle condizioni materiali e culturali favorevoli alla nascita. Cerchiamo di aiutare ad evitare la gravidanza, anziché uccidere, dopo. Attualmente nella Repubblica Democratica Tedesca ci sono circa 230.000 nascite e circa 70.000 interruzioni all'anno: su quattro bambini concepiti viene praticato un aborto: siamo nel-

la media dei Paesi che usano la contraccezione chimica. In Unione Sovietica, per fare un confronto, c'è una nascita ogni tre aborti.

Mi sembra che, sia nella concezione generale sia nei risultati, non ci sia una sostanziale differenza nel modo di porsi davanti all'aborto, da parte di questo Paese, rispetto ai Paesi nei quali domina una concezione individualista della vita; anche quella da lei esposta mi sembra, nella sostanza, una concezione individualista, non scorgo l'elemento socialista.

La nostra posizione è di lasciare la libertà di decisione alla donna, e di dare alla donna tutto l'aiuto per tenere il bambino, se vuole, o per abortire, se così desidera. Il primato va dato alla libertà individuale: questo è l'elemento socialista.

Professore, lei sa bene che il valore della libertà individuale precede, storicamente e filosoficamente, il socialismo. Appartiene anzi ad un tipo di umanesimo al quale il socialismo si è sempre opposto. È vero che il marxismo ha fatto proprio, in teoria, questo valore, ma è difficile comprendere come esso possa essere l'elemento caratterizzante l'umanesimo socialista. Potrebbe ulteriormente spiegare questo punto?

Volentieri. Il socialismo, in generale, non ha inventato valori nuovi, ma ha espresso una concezione nuova sul modo con cui essi si realizzano. Proprio nei confronti della libertà, nella prassi sociale del «socialismo reale» si sono avuti dei particolari problemi, a differenza delle concezioni teoriche che si possono trovare presso Marx e Engels e anche in alcune formulazioni ufficiali dei decenni passati.

Il tema della morte è uno di quelli sui quali più a lungo si è esercitata la sua riflessione. Su questo argomento ha trovato degli elementi utili in Marx?

Marx non ha trattato esplicitamente neppure questa problematica, adottando piuttosto l'atteggiamento di Epicuro.

Sono noti i punti in cui parla del rapporto tra l'individuo e il genere umano, sostenendo che l'individuo dà il suo contributo alla

vita del genere e vive di questa vita. Per quanto riguarda la sua esperienza personale, sembra che Marx non si sia lasciato sconvolgere dalla morte dei suoi cari, se si fa eccezione per suo figlio. Mi sembra che sull'argomento, per quanto riguarda Marx, non ci siano altre cose da dire.

Per quel che riguarda la tradizione marxista successiva, non mi è noto alcun testo dedicato all'argomento. Ci sono invece molti filosofi non marxisti che hanno studiato la fragilità e la finitezza dell'uomo, e certamente una certa sensibilità mi è venuta da loro.

La posizione di partenza, nel considerare il problema, anche per me è quella di Epicuro: ma parto da questa posizione per negarla, alla fine. Vari filosofi hanno evidenziato la presenza della morte, la sua minaccia, che informa la vita dell'uomo; e questa presenza è decisiva per lui, per il modo in cui guarda il passato, il presente, il futuro; essa orienta la sua posizione nella ricerca di un senso da dare alla vita.

Ci sono tre concezioni fondamentali, nell'epoca contemporanea, del rapporto tra la morte e il senso della vita. Anzitutto quella cristiana, nella quale l'aldilà comunica il motivo da dare alla vita. Le altre due posizioni considerano invece la fine di questa vita come una fine definitiva. Si tratta degli esistenzialisti, per i quali la vita non ha un senso; e dei materialisti, che trovano un senso nel creare, nel formare la propria vita nello spazio che va tra la nascita e la morte, vedendo la vita anche in funzione delle generazioni successive.

Quale atteggiamento di vita producono queste tre concezioni?

La concezione cristiana e quella materialista possono condurre ad una vita attiva e socialmente utile, mentre non colgo elementi positivi nell'esistenzialismo individualista, se conclude con l'affermazione dell'assenza di senso. Penso che la concezione cristiana faciliti il superamento di situazioni catastrofiche. Quella materialista è orientata in modo più socialmente positivo: l'orientamento individuale è legato a un programma sociale. È molto importante, nel contesto materialista, elaborare dei concetti che diano senso all'insieme della vita, dalla nascita alla morte, per permettere agli indi-

vidui una vita piena e felice. È piú facile accettare la morte, la frontiera della vita, quando si vive pienamente.

Nella vita pratica si vede che gli uomini cristiani e gli uomini marxisti vanno spesso avanti insieme, nonostante le differenti posizioni ideologiche, che sono profonde, al livello filosofico e gnoseologico. Gli orientamenti che provengono dai valori sono spesso identici: c'è la stessa convinzione che l'essere umano si fa uomo nell'umanità. Questa riflessione mette ancora una volta in chiaro che il marxismo non ha prodotto nuovi valori, ma per esso è importante una nuova, principale strada per la loro realizzazione, per la formazione dell'umanità. Qui sta il grande problema della situazione politica attuale. Ci sono grandi vuoti nell'orientamento dei valori.

Un uomo che orienta la propria vita secondo un progetto socialmente positivo, sperimenta una dinamica interiore profonda: c'è una continua uscita da sé per un incontro con l'altro, e un rientro in sé che modifica la propria identità, perché si porta dentro anche l'altro. È un'esperienza comune a tutte le esperienze sociali: il matrimonio, l'amicizia, il lavoro. Il cristianesimo interpreta la morte come un proseguimento di questa dinamica, come un ulteriore incontro con un Altro. Non le sembra che questo modo di vedere sia profondamente logico, logico almeno quanto l'interpretazione che vede nella morte la fine della dinamica vitale?

Secondo me non è un vero incontro con un'altra persona, ma è un'idea che si sviluppa nella coscienza dell'uomo, è un caso speciale di un atteggiamento umano molto comune. L'uomo, nelle sue attività politiche e sociali, nel corso dei suoi progetti, sviluppa un'immagine di sé che interpreta l'insieme delle sue possibilità, delle cose che potrebbe fare nel futuro, della maturazione che potrebbe conseguire: l'uomo proietta questa immagine al di fuori di sé. Voglio vedere in questa visione della morte, dunque, un caso specifico della possibilità di trascendenza dell'uomo, che sempre tende a trascendersi.

C'è certamente un grande spazio per la collaborazione tra tutti quelli che riconoscono all'uomo una capacità di trascendersi, anche se

la interpretano diversamente. Lo stesso cristianesimo considera la capacità umana di trascendersi come orientata non solamente in senso verticale, cioè direttamente verso Dio, ma anche in senso orizzontale, sociale umano, cioè verso l'altro uomo, nel quale il cristianesimo vede la presenza dello stesso Dio che sta «in alto». Cosa ne pensa?

Ci sono tanti parallelismi, messi in evidenza da molti anni ormai, tra l'uomo cristiano e quello marxista, nelle cose pratiche della vita. Ma la formulazione teorica del cristianesimo che lei ha esposto è molto recente, per me.

Per me, come filosofo marxista, è decisivo il cambiamento di atteggiamento che nella seconda metà del secolo c'è stato nelle Chiese in questo Paese: è venuto meno l'anticomunismo. Prima c'era un forte scontro di classe e le Chiese erano schierate con la destra, col capitalismo. Ora le Chiese non si legano più ad una classe particolare né ad un sistema particolare di società. In questo modo è più facile trattare liberamente per trovare le strade comuni.

Nei documenti della Chiesa cattolica, a fianco delle critica radicale al comunismo, c'è anche quella, altrettanto radicale, al capitalismo. Senza escludere la possibilità che degli errori siano stati commessi, l'appoggio dato dalla Chiesa, in certe situazioni, a forme istituzionali borghesi, si può probabilmente interpretare col fatto che esse garantivano una certa libertà di religione e di espressione. Poco fa parlavamo del valore dell'individuo: non le sembra che per esprimerlo in maniera adeguata sarebbe necessaria la tutela giuridica dei suoi diritti, senza rinunciare alla sicurezza sociale che il modello socialista ha cercato di garantire?

Se accettiamo che la società socialista è un progresso su quella capitalista, dobbiamo anche accettare tutti i diritti scaturiti dalla rivoluzione francese e svilupparli. Per Marx ed Engels era molto chiaro. Il sistema stalinista, al contrario, ha compiuto un netto regresso, riportando a relazioni di dipendenza personale tipiche del feudalesimo.

Lei ha detto che vari filosofi contemporanei hanno contribuito alla formazione della sua sensibilità. Le sembra che il confronto attuato dal marxismo col pensiero contemporaneo sia sufficiente?

C'era una sostanziale chiusura del marxismo verso il pensiero contemporaneo, sia filosofico che politico: era come se i grandi pensatori della nostra epoca non esistessero. Negli ultimi anni c'erano continui impulsi all'apertura, che però venivano subito bloccati. In generale, in molti campi della filosofia si entrava solo per criticare, senza davvero conoscere. Io cercavo di ritirarmi da tale situazione. Per me questo problema non è mai esistito: ho assunto la *Denkform* del marxismo, ma non le sue chiusure, e ho avuto degli incontri intellettuali profondi con personaggi, per fare degli esempi, come Bloch e Jaspers.

In tutta la nostra conversazione abbiamo parlato di situazioni umane che comportano dolore. Ma non le ho chiesto come lei lo vede: vorrebbe parlarne?

È un fenomeno che l'uomo ha sempre cercato di interpretare ideologicamente, senza conoscere ciò che conoscono il medico e il biologo. Il dolore in senso stretto è un fenomeno da distruggere.

C'è poi l'atteggiamento che si sviluppa nei confronti del dolore, la riflessione sul patire. Il pensiero sul proprio dolore personale non trova molte parole. Neanche nel cristianesimo scorgo una vasta riflessione al riguardo; conosco l'interpretazione cristiana del dolore come una prova, un compito: è un'idea che nel materialismo manca; il materialismo vi vede solo l'occasione per ricevere e dare aiuto. In generale, il dolore dell'altro ha trovato più parole, una vasta riflessione sul dovere dell'aiuto da portare a chi soffre.

Non concordo però con la visione cristiana che dice che è necessario sopportare il dolore: non dobbiamo accontentarci di sopportare. Capisco che andando dentro questo dolore, sopportandolo, avviene una maturazione della persona, ma bisogna lottare per liberarsene.

Mi sembra che, anche da un punto di vista cristiano, la sopportazione del dolore non si opponga alla ricerca del suo superamento. I cristiani hanno un'alta concezione del dolore; poiché il patire avviene in Cristo, esso è un modo di partecipare alla vita di Dio. Proprio per questa sua ricchezza di significato però, bisognerebbe evitare di procurare del dolore a sé e agli altri, e vivere solo quello realmente inevita-

bile. Da un punto di vista cristiano credo si debba anche cercare, nella malattia, di limitare al massimo il dolore e i suoi effetti devastanti, proprio per mantenere la limpidezza e la capacità, nel limite del possibile, di interpretarlo, di viverlo coscientemente.

È una posizione difficile, forse contraddittoria. Per il materialista, tutto mi sembra più facile, si tratta di evitare il dolore, di lottare per toglierlo dalla vita dell'uomo.

(Traduzione dal tedesco di Klaus Timpe e Klaus Purkott)

RICERCHE

**PER LA CRITICA DELL'IDEOLOGIA. IL PENSIERO DI
KARL MARX NELLA CRITICA CATTOLICA CONTEMPO-
RANEA: SAGGI DI LETTURA**

INTRODUZIONE

Lungo questo secolo, la storia ha messo spesso a confronto, in angoli diversi del pianeta, il cristianesimo e il marxismo. Certamente sono diverse le situazioni nelle quali il confronto si è svolto e si svolge. Può avvenire, ad esempio, in un contesto di industrializzazione, di trasformazione accelerata di un ambiente sociale e culturale: è la «questione sociale», in questi casi, che pone a cimento le idee, come è avvenuto a piú riprese lungo il Novecento in vari Paesi d'Europa e come avviene, attualmente, in varie zone dell'America del sud e dell'Africa. In altri casi il dialogo è alimentato dalla necessità di affrontare situazioni politiche particolari, che richiedono un impegno comune: ricordiamo il periodo che precede, in Europa, lo scoppio della seconda guerra mondiale, la politica della «mano tesa» di Thorez; e gli anni della Resistenza e della ricostruzione dopo l'ultima guerra in Europa. Il dialogo si è acceso anche in fasi di rilevante crescita del movimento comunista, come negli anni immediatamente successivi al '68, sempre in Europa.

Il confronto si ripropone ora, negli anni novanta, nel momento in cui il marxismo, nel vecchio continente, sembra liquidato, sia per il fallimento dei regimi che ad esso si ispiravano, nei Paesi dell'est; sia per la difficoltà che esso ha trovato nell'offrire un orizzonte di senso e di valori alle persone che, ad ovest, vivono in una società industriale che non si lascia piú leggere attraverso l'ottica del classismo marxista tradizionale. In un caso e nell'altro, il marxismo lascia un vuoto; esso infatti aveva posto sulla propria

bandiera certi principi di giustizia, di uguaglianza, di unità del genere umano che, certamente, non è stato il solo a difendere (ma dove, e in che modo e misura ha effettivamente dato realizzazione a quei principi?), ma che facevano parte della sua identità, lo contraddistinguevano rispetto ad altre forze e altre culture.

Il cristianesimo ha ormai una lunga esperienza di dialogo col marxismo, dialogo che proprio negli anni ottanta ha avuto momenti molto rilevanti, sia per le vicende interne ad alcuni Paesi europei, quali la Polonia, l'Ungheria, la Cecoslovacchia, la Repubblica democratica tedesca, sia per le importanti iniziative culturali che si sono realizzate¹. Alla luce di questa esperienza, è possibile fare dei bilanci e stabilire dei punti fermi nel confronto, rilevare delle costanti di pensiero tra gli interlocutori delle due parti.

Questo studio prende in considerazione la critica cattolica al pensiero di Karl Marx, non attraverso l'esame dei documenti del Magistero ecclesiastico, ma analizzando alcuni lavori di filosofi e teologi cattolici. La bibliografia su questo argomento è molto vasta e comprende opere di valore assai disuguale e scritte nei posti, nelle occasioni e con gli intenti più disparati. È possibile però isolarne alcune, di ampio respiro, fra quelle che hanno dato una strutturazione fondamentale ai problemi e hanno posto alcuni punti di riferimento sui quali altri autori si sono successivamente orientati. Bisogna tenere presente che le opere di autori cattolici che prendano in considerazione l'intera produzione di Marx, dedicando uno spazio adeguato alla sua «critica dell'economia politica», sono pochissime. Privilegiando proprio queste ultime, la scelta tra la letteratura disponibile si è fatta molto più agevole². L'intera produzione cattolica su Marx e sul marxismo, come si vedrà, gira intorno ad un numero molto limitato di argomenti. Come la bibliografia

¹ Ricordiamo soltanto gli incontri di Lubjana nel 1984, di Budapest nel 1986 e di Kligenthal nel 1989, nei quali cristiani e marxisti si sono confrontati su temi di rilevante interesse teorico e grande attualità.

² Dieci anni fa fu pubblicato un mio lavoro, molto più ampio del presente studio, *Da Marx a Cristo* (Roma 1980), che si occupava del medesimo argomento di queste pagine. L'impostazione dei due lavori è però molto cambiata, avendo maturato, lungo questi anni, nei confronti della critica cattolica, valutazioni molto diverse da quelle espresse nel lavoro del 1980.

testimonia, Francia e Italia sono due Paesi nei quali le vicende sociali e politiche hanno condotto alla produzione piú interessante, concentrata soprattutto negli anni trenta, cinquanta e sessanta: in questi due Paesi sono state pensate e pubblicate, per la maggior parte, le opere esaminate.

Si prende in considerazione la critica «cattolica», dunque la critica che fa riferimento a dei contenuti di fede. L'intento non è di produrre un quadro completo del pensiero cattolico sul marxismo, nei suoi diversi orientamenti, ma di mostrare una caratteristica essenziale della critica *in quanto cattolica*: il riferimento alla fede sembra fornire un particolare elemento di criticità che aiuta a far emergere, all'interno del pensiero di Marx, la dimensione ideologica. Facciamo uso del termine «ideologia» proprio nel senso marxiano di *apparenza* contrapposta ad *essenza*, di *falsa coscienza* contrapposta alla *vera realtà*.

Tale prospettiva emerge dal vivo contatto con le esperienze europee dal '68 ad oggi, all'interno delle quali si è potuto costatare che, in momenti cruciali di crisi e di svolta per singoli e per società intere, l'elemento di fede è stato determinante nel favorire comportamenti liberi, responsabili e innovativi: facendo vivere la dimensione dell'Assoluto, dell'Incondizionato, ha consentito a molte coscienze di innalzarsi al di sopra di condizionamenti apparentemente schiacciati e di innescare dinamismi che hanno portato sovente a trasformazioni sociali di portata storica: sia che la fede suggerisse comportamenti capaci di affrontare il rischio o il sacrificio, sia che spingesse al perdono, essa ha saputo introdurre elementi di positivo dinamismo nei confronti di situazioni drammatiche, nelle quali le ideologie giocavano un ruolo antiumano: lo si è visto all'interno dei piú vari movimenti di liberazione, dall'America del sud all'Europa dell'est, come negli anni difficili della resistenza al terrorismo italiano. L'influsso della fede nelle coscienze (di per sé difficilmente valutabile) si è tradotto in fenomeni (questi sí suscettibili di rilevanza sociologica) creativi di nuove realtà, fenomeni di superamento delle condizioni che generavano le ideologie.

Alla luce di queste esperienze, è possibile tentare di mettere allo scoperto la funzione critica e anti-ideologica della fede anche

al livello teoretico, e scoprirla operante, come si propone il presente studio, pure all'interno della critica cattolica al pensiero di Karl Marx.

JACQUES MARITAIN E L'ANTITESI DEI SOGGETTI

La «mano tesa» da Thorez col radiomessaggio del 17 aprile 1936 aveva dato impulso alle iniziative che portavano al confronto tra cattolici e comunisti. Sul versante cattolico viene avviato un grande dibattito che, pur sviluppandosi in un clima culturale nel quale non mancano le preclusioni gratuite, coglie l'occasione per approfondire il pensiero sociale della Chiesa³ e lo scopo dell'azione cristiana nel mondo. Non mancano casi nei quali al dibattito e alla ricerca si sostituiscono accuse e colpi bassi⁴; ma, in generale, le argomentazioni si mantengono ad un buon livello, soprattutto se si pensa che le rigide contrapposizioni ideologiche di quel periodo portano gli anticomunisti non cristiani a produrre documenti ancora piú scadenti⁵. Dunque, sulla proposta comunista, oltre al dibattito immediato per il «sì» o per il «no»⁶, si solleva una riflessione di ampio respiro, che coinvolge i principi e le scelte di fondo, anticipando singolarmente temi e argomentazioni successivi, e anche talune posizioni che il Magistero ecclesiastico andrà elaborando solo piú tardi.

L'intervento del padre Coulet, per esempio, insiste particolarmente sull'aspetto morale, contrapponendo la morale cristiana a

³ Lungo gli anni trenta la Sede Apostolica interviene piú volte con documenti di grande rilevanza. Ricordiamo la *Quadragesimo anno* (15 maggio 1931), la *Caritate Christi Compulsi* (3 maggio 1932), la *Divini Redemptoris* (19 marzo 1937).

⁴ Ad esempio, il caso di Jacques Doriot, *Toutes les preuves. C'est Moscou qui paie*, Parigi 1937. In questo libro Doriot incita alla caccia al comunista, fornendo nomi e spiegazioni sull'organizzazione nazionale e internazionale del movimento comunista, quasi dovesse dare una mano ad eventuali inquirenti.

⁵ Era stato il caso, pochi anni prima, del *Vade-mecum Antibolchévique*, dell'*Entente Internationale Contre la III Internationale*, Ginevra 1927.

⁶ Ad esempio i testi di Gaetan Bernoville, *La farce de la main tendue. Du Fronte popular au Front populaire*, Parigi 1937, che rifiuta la «mano tesa» con riferimenti al caso spagnolo e di Robert Honnert, *Catholicisme et Communisme*, Parigi 1937, che invece la difende appassionatamente: importante poichè riporta vari resoconti delle conferenze e tavole rotonde che nel 1936 impegnarono cattolici e comunisti.

quella marxista, perché la prima tende a «salvare la persona» che egli sente minacciata dalla «morale di classe». Coulet non sviluppa una riflessione sulla morale sociale cristiana, al fine di portarla a rispondere alle esigenze con le quali si confrontava la morale di classe: ma pone con chiarezza il problema del rapporto tra persona e classe, che, come si vedrà, ha una grande rilevanza teorica ⁷.

Marc Scherer ⁸, invece, vuole precisare l'indipendenza e l'autenticità che i cattolici devono avere nei confronti delle diverse parti politiche. Questo purtroppo non è avvenuto in passato, e la divisione interna ai cattolici francesi — afferma Scherer — lo testimonia ancora. I cattolici non sono riusciti, spesso, ad essere se stessi, facendo pericolose concessioni, mediante una politica di benevolenza, al capitalismo o al comunismo.

Sull'argomento interviene, approfondendo, Ducatillon ⁹, il cui richiamo fondamentale è a *non confondere la causa del cristianesimo con quella dell'idealismo*: il comunismo, afferma, si costituisce teoreticamente in confronto non col cristianesimo, ma coll'idealismo, al quale anche il cristianesimo si oppone. Non bisogna confondere il cristianesimo con una dottrina o un regime economico dati: non basta essere anticomunisti per essere cristiani, e i punti sui quali il cristianesimo si oppone al comunismo sono gli stessi sui quali si oppone al capitalismo.

La conseguenza più importante, ed anche quella meno capita forse, almeno in quegli anni, che Ducatillon tira dal suo ragionamento, è che il comunismo e il cristianesimo non sono confrontabili faccia a faccia, perché *non stanno sullo stesso piano, non hanno uno statuto simile*.

D'altra parte, è possibile vivere il comunismo come fosse una religione, se lo si considera come orizzonte totale, mantenendo per mezzo o verso di esso lo stesso atteggiamento di aspettativa salvifica che caratterizza la religione. Ci sono, all'interno del marxismo,

⁷ R.P. Coulet, *Communisme et Catholicisme. Le message communiste*, Parigi 1938, p. 106.

⁸ M. Scherer, *Communistes et Catholiques*, Parigi 1936.

⁹ R.P. Ducatillon, *Doctrine communiste et doctrine catholique*, in *Le communisme et les chrétiens*, Parigi 1937, a cura di F. Mauriac, pp. 51-151.

elementi che favoriscono questa prospettiva, come vedremo. Comunque, molti comunisti sono vissuti e vivono così. Il confronto col cristianesimo, di conseguenza, acquista i caratteri di un confronto tra due religioni, ed è facile che ognuna tenda a dimostrare la falsità dell'altra. La critica cattolica, quando si pone su questo piano, consegue positivi risultati nel rilevare l'ideologicità di una teoria politica che assume, anche senza ammetterlo, nell'inconsapevolezza dei propri limiti, caratteristiche totalizzanti; ma corre anche rischi di fraintendimenti nella comprensione del marxismo, che quando anche non pregiudicano le critiche al livello religioso, limitano l'efficacia dell'insieme del discorso e colgono solo in parte l'identità dell'interlocutore marxista.

Ci sembra di scorgere, nel lavoro appassionato di Gaston Fessard, un grande esempio di questa duplicità di risultati della critica cattolica. Egli interviene nel dibattito nel 1937, con un'opera, *La main tendue? Le dialogue Catholique-Communiste est-il possible?*, nella quale sono sviluppati due temi che diventeranno punti fermi delle successive analisi di autori cattolici sul marxismo: il primo coglie un'intrinseca incoerenza nel pensiero di Marx (e per conseguenza nel marxismo) che per arrivare alla propria realizzazione dovrebbe necessariamente accettare l'idea della Trascendenza cristiana dalla cui negazione era partito; il secondo tema sviluppa la critica alla regressione *in infinitum* cui a suo avviso perviene la dialettica marxiana privata del punto fermo costituito dalla Trascendenza: Fessard argomenta contro la «cattiva infinità» di un divenire immanente.

È da segnalare la costante preoccupazione di Fessard di legare lo studio di Marx alla realtà russa degli anni '30. In quest'ottica, si comprende come egli sottolinei con forza lo scarto fra l'ideale marxista e la realizzazione che esso aveva trovato nell'Unione Sovietica. Parte dalla inconsapevolezza di questo scarto il suo deciso anticomunismo che, se gli attirerà qualche giudizio drastico da parte degli osservatori a lui contemporanei¹⁰ o successivi¹¹, non gli

¹⁰ Come quello espresso da E. Mounier in una lettera al direttore di «Etudes», in *Oeuvres*, III, Parigi 1962, pp. 644-649.

¹¹ O. Pompeo Faracovi, *Il marxismo francese contemporaneo fra dialettica e struttura (1945-1968)*, Milano 1972, p. 67.

impedisce di ammettere la possibilità di un'azione comune su obiettivi limitati tra marxisti e cristiani. Proprio perché consapevole della necessità di tale cooperazione, egli vuole accuratamente precisare le diversità, sia teoriche che di realizzazione, di ideali che si presentano, quanto allo scopo, molto simili. Lo preoccupa lo stretto legame fra il partito comunista russo e i comunisti d'Occidente; e la dura esecrazione della realtà staliniana, oltre che condanna del fatto in sé, è il tentativo di cautelare la massa dei cattolici nei confronti della crescente influenza del partito comunista¹².

Diciamo subito che ci sono limiti evidenti nella lettura che Fessard compie di Marx, proprio per aver ingaggiato un confronto speculare col suo pensiero, condotto in modo da conferire a quest'ultimo un carattere essenzialmente religioso, senza più riuscire ad intendere tutto ciò che, nel testo marxiano, non si sottomette a tale prospettiva. È quanto accade a Fessard nell'occuparsi delle nascenti categorie marxiane di critica dell'economia politica. Fessard infatti prende in considerazione esclusivamente i *Manoscritti economico-filosofici del 1844* che meglio di altre opere marxiane si prestano (per il loro linguaggio ancora molto vicino a quelli hegeliano e feuerbachiano, ricchi di riferimenti teologici) al confronto speculare col cristianesimo. In quest'opera, gli strumenti concettuali specifici della marxiana critica dell'economia politica sono appena abbozzati, ma questo non giustifica la lettura di Fessard: sarebbe stato sufficiente ricorrere alle opere posteriori per guadagnare, anche solo in base ad uno studio puramente filologico, il significato che i termini-chiave marxiani usati nei *Manoscritti* raggiungeranno.

Non facendolo, Fessard ha modo di lavorare sul generico concetto di «lavoro» e non su quello successivo di «forza lavoro»: dalla qual cosa Fessard fa conseguire l'alienazione (intesa come sottrazione) del *prodotto del lavoro* e non della forza-lavoro, la proprietà privata del *prodotto* e non del mezzo di produzione, la riduzione

¹² Una preoccupazione molto diffusa negli ambienti ecclesiastici, come si vede, per esempio, anche in P. Hubster, *Le Christ devant la Cité communiste*, Parigi 1937, nelle sei conferenze trascritte in questo testo; il riferimento costante di Hubster è il timore suscitato in Pio XI dal diffondersi del comunismo fra la classe operaia («l'apostasia della classe operaia»).

del rapporto capitale-lavoro al rapporto tra ricchi e poveri: ne risulta interamente incompreso l'intimo essenziale riferimento di Marx alla classe rivoluzionaria, che caratterizza il suo pensiero, e che si sviluppa specialmente nel periodo successivo ai *Manoscritti*.

Detto questo, ci sembra di poter considerare validi alcuni aspetti essenziali delle osservazioni mosse da Fessard al Marx dei *Manoscritti*. Egli inizia la sua critica alla progressione *in infinitum* di Marx, mettendo a confronto due diverse definizioni marxiane del comunismo; la prima è questa: «Il comunismo come l'abolizione *positiva* della *proprietà privata* considerata come la separazione dell'uomo da se stesso, quindi il comunismo come l'*appropriazione* reale dell'essenza *umana* da parte dell'uomo e per l'uomo, quindi come ritorno dell'uomo a se stesso, in quanto uomo *sociale*, cioè l'uomo umano, ritorno completo, cosciente, e col mantenimento di tutta la ricchezza dello sviluppo anteriore. Questo comunismo, essendo un naturalismo completo, coincide con l'umanesimo; è l'autentica fine della disputa fra l'esistenza e l'essenza, fra l'obiettivazione e l'affermazione di sé, fra la libertà e la necessità, fra l'individuo e la specie. Esso risolve il mistero della storia e sa di risolverlo»¹³.

La seconda: «Il comunismo... è una fase reale dell'emancipazione e della rinascita umane, fase necessaria per l'evoluzione storica successiva. Il comunismo è la forma necessaria e il principio energetico del futuro. Ma il comunismo *non* è, in quanto tale, la *fine* dell'evoluzione umana, è una forma della società umana»¹⁴. I due passi, osserva Fessard, pongono un grave problema: «...è difficile augurarsi una più felice illustrazione dell'incoerenza fondamentale del marxismo: *idea generale* con progresso *senza fine*, o *fine autentica?*». Nel pensiero stesso dei fondatori, «il marxismo si è inclinato, malgrado tutti i voti e le pratiche contrarie, verso l'idea generale e non verso la fine autentica, verso la filosofia astratta e ir-reale, non verso la filosofia concreta e reale di cui Marx pure sognava pretendendo di risolvere il mistero della storia»¹⁵.

¹³ G. Fessard, *La main tendue? Le dialogue Catholique-Communiste est-il possible?*, Parigi 1937, p. 116 (citazione da K. Marx, *Morceaux choisis*, a cura di Lefebvre e Gutermann, Parigi 1934, p. 114).

¹⁴ *Ibid.*, pp. 116-117 (*Morceaux...*, p. 227).

¹⁵ *Ibid.*, p. 117.

L'ispirazione migliore del marxismo è espressa dalla prima definizione, secondo Fessard, che vi si applica per valorizzarne e interpretarne i contenuti. Marx, egli sostiene, descrive il comunismo come un *naturalismo compiuto* che coincide con l'*umanesimo*; e noi dobbiamo distinguere, spiega Fessard, fra *naturalismo* e *materialismo*, perché l'accezione marxiana del primo termine non comporta una totale negazione dello spirituale; per Marx anzi, secondo Fessard, la natura è «colma di spirito», e quindi il coincidere di umanesimo e naturalismo non significa «l'*esclusione totale dello Spirito*, ma al contrario la *penetrazione totale della Natura da parte dello Spirito*»¹⁶.

Viene così introdotto il tema della necessità della Trascendenza: se quanto osservato è vero, prosegue Fessard, «tutti i tratti della descrizione caratterizzano perfettamente il comunismo come l'Umanità *che passa realmente il limite* di se stessa, integrandosi e realizzandosi come *Umanità-Dio*»¹⁷; e se questa viene affermata come *fine autentico*, allora questa affermazione è esattamente quella del Trascendente. Perché «solo l'affermazione di trascendenza passa davvero il limite»¹⁸ e permette di raggiungere un fine autentico. Malgrado le sue provocatorie apparenze di ateismo, l'umanesimo di Marx sarebbe dunque segretamente, ma realmente, aperto sull'Infinito. In questa visione marxiana, secondo Fessard, il cristiano può riconoscere la descrizione dell'Umanità pervenuta al limite dei tempi che la sua fede gli propone: ma è la fede ad impedire che il fine autentico si trasformi in fine apparente e che il passaggio reale non si degradi in progresso indefinito, indicando «il termine finale dell'Umanità: Dio, e, per esprimere tanto la distinzione quanto l'unione, l'afferma attraverso una preposizione: *Umanità-con-Dio*». Senza apertura reale al Trascendente, «le opposizioni enumerate [da Marx] — tra l'uomo e l'uomo — tra l'uomo e la natura, ecc. —, non sarebbero in alcun modo sovrastate e superate *realmente*. La fine delle varie contese che il comunismo pretende di apportare non sarebbe più un fine autentico, ma tutt'al più, relativamente a un periodo precedente, un semplice inizio

¹⁶ *Ibid.*, p. 118.

¹⁷ *Ibid.*, p. 119.

¹⁸ Citato probabilmente da R. Le Senne.

inaugurante in un nuovo periodo un *progresso indefinito*, ma senza mai poter passare realmente il limite»¹⁹.

Fessard avanza infine un altro argomento per spiegare la necessità di eliminare l'idea di un comunismo come *fase* che rimandi al *progresso indefinito*: «Chi dice *progresso*, dice *essere-meglio*. Ma la comparazione del *meglio* in rapporto al *meno bene* esige un riferimento al *fine* del progresso o al *perfetto*. Ora, *senza fine* dice al contrario *assenza* di fine, *negante* il perfetto. Là dove non c'è né fine, né perfetto, non c'è dunque né possibilità di distinguere il bene migliore dal peggiore né possibilità, di conseguenza, di progresso... la comparazione del *piú* e del *meno* suppone sempre il riferimento a ciò che non è né spaziale né quantitativo, ma sintesi al di là dell'estensione e del numero. La presenza dell'al di là appare allora sotto la forma della *direzione*, del *senso*, della *legge* di una progressione. Per mancanza di una direzione data, di un senso preciso, di una legge riconosciuta, è evidente che la stessa variazione quantitativa è suscettibile di ricevere il segno *piú* o il segno *meno*. Lo stesso avviene per il progresso umano progressivo; impossibile distinguerlo od ordinarlo senza riferirsi alla presenza di un *Aldilà*, trascendente l'umanità che fissi la sua direzione, le doni un senso, e sia la sua legge»²⁰.

Come si vede, è una confutazione «classica», che si basa sulla necessità di stabilire un termine ultimo della progressione e di avere una nozione di Assoluto per poter misurare il relativo, applicata al comunismo: la maggior parte dei critici cattolici farà propria questa confutazione, così com'è o, in alcuni casi, argomentandola diversamente. È una critica di grande rilevanza: un profondo avanzamento concettuale su questo tema, come vedremo, si avrà solo vent'anni piú tardi, con Jean-Yves Calvez.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 118-119. Si vedano le lodi di H. Chambre, *De Karl Marx à Mao Tsé-toung*, Parigi 1962: «Il Padre Fessard ne ha dato [dei *Manoscritti*], fin dal 1937... un commento critico troppo eccellente perché noi dobbiamo insistervi a lungo. In particolare, egli ha dimostrato che l'emancipazione totale postulata da K. Marx per il comunismo era contraddittoria con le sue affermazioni centrali che non prendevano un senso che se, ripudiando il loro ateismo, divenivano cristiane» (pp. 38-39).

²⁰ *Ibid.*, pp. 122-123.

Dobbiamo però osservare che il modo con cui Fessard conduce la sua critica, cioè come il confronto tra due religioni, una vera, l'altra falsa, *rende impossibile il dialogo, perché elimina l'interlocutore*. Sono in gioco, ci sembra, sensibilità culturali profondamente diverse. La critica di Fessard si configura, almeno in parte, come esterna a tutto il travaglio hegeliano, alla sua ricerca dell'Infinito nel finito, del Trascendente nella dimensione umana; esterna all'idea feuerbachiana, che conquista una generazione, di sottrarsi alla religione intesa come subordinazione ed estraneazione dell'uomo a se stesso, un'idea che, anche nei credenti, provocò una certa purificazione del senso religioso ed introdusse nell'epoca che oggi viviamo. Fessard ne sottolinea gli errori, senza mettere in evidenza gli elementi positivi del tentativo.

Il pensiero marxiano scaturisce anche, ci sembra, da questo sforzo umano di pensarsi adulto e padrone del proprio destino, uno sforzo che va riconosciuto e valutato con attenzione, per arrivare a cogliere la sua verità; in essa, chi ha fede può anche scorgere un elemento di origine trascendente, ma senza pretendere (come sembra fare Fessard) che tutti vivano la verità che contiene tale elemento, con una coscienza religiosa; il credente ritiene che ogni verità abbia un fondamento trascendente, e che la dimensione trascendente debba entrare in gioco nella storia perché i progetti umani si realizzino: ma questo non può condurre chi crede a considerare non vera la verità se vissuta, pur con i vari limiti, da chi non crede.

Proprio nel mezzo del decennio esce un'opera fondamentale per la critica cattolica a Marx: *l'Umanesimo integrale* di Maritain. In essa, il grande filosofo non prende in esame analiticamente il pensiero di Marx, riferendosi in maniera sistematica alle sue opere, ma valuta globalmente il significato del comunismo marxista, alla luce di una articolata filosofia della storia.

L'assunto fondamentale di Maritain è l'attribuzione al comunismo di un carattere religioso, considerato come la causa del suo totalitarismo strutturale: il comunismo è un «sistema completo di dottrina e di vita il quale pretende di svelare all'uomo il senso dell'esistenza, risponde a tutte le questioni fondamentali poste dal-

la vita e manifesta una potenza ineguagliata di involupamento totalitario. È una religione, e delle più imperiose e sicura d'essere chiamata a sostituire tutte le altre religioni»²¹.

Che tipo di religione è il comunismo? Maritain ritiene che «tra gli elementi originari del comunismo, sono anche elementi cristiani... L'idea stessa di comunione, che ne fa la forza spirituale, e che il comunismo vuole realizzare nella vita sociale terrena... è un'idea d'origine cristiana... sono le energie religiose dell'animo, che il comunismo si sforza di attrarre a profitto della propria opera e delle quali ha bisogno per continuare a vivere»²².

Il marxismo, secondo Maritain, è diventato religione attraverso un *processo di sostituzione* della religione cristiana. Il mondo cristiano aveva un compito storico consistente, anche, nel dare realizzazione sociale-temporale alle verità evangeliche; ma il mondo cristiano, nei tempi moderni, è venuto meno a tale compito, provocando un profondo risentimento non solo contro il *mondo cristiano*, ma contro lo stesso *cristianesimo*, due realtà che bisognerebbe tenere rigorosamente distinte, rappresentando l'una — il cristianesimo — la dimensione assoluta della Verità, l'altra — il mondo cristiano — i tentativi sempre imperfetti di vivere la verità nella storia.

È un'analogia sovrapposizione di concetti, spiegherà più tardi Maritain nella *Filosofia morale*, che porta Marx a quel rifiuto di Dio sul quale si poggia tutto il suo pensiero: Marx, in realtà, rifiuta il Dio di Hegel, non il Dio del cristianesimo²³.

Il comunismo marxista risulta in conclusione una *religione* paradossalmente *atea*, con un presupposto di radicale immanentismo; e poiché tra gli altri suoi presupposti essenziali vi sono dei principi cristiani, esso altro non sarebbe che l'ultima «eresia cristiana»²⁴.

²¹ J. Maritain, *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, Parigi 1936, tr. it. di G. Dore, *Umanesimo integrale*, Bologna 1962, p. 90.

²² *Ibid.*, pp. 93-94; e anche *Moral Philosophy. An historical and critical survey of the great systems*, New York 1964, ed. it. *La filosofia morale. Esame storico e critico dei grandi sistemi*, a cura di A. Pavan, Brescia 1973, p. 284.

²³ *La filosofia morale...*, p. 255.

²⁴ *Ibid.*, p. 286.

Di conseguenza, il proletariato avrebbe il compito messianico di «redentore», secondo quell'elemento escatologico, presente nel comunismo rivoluzionario, piú volte sottolineato da Berdjaev²⁵. Da questa eresia esce, secondo Maritain, un «umanesimo manicheo» che «obbliga a respingere nelle tenebre tutta una parte dell'eredità umana, in quanto è stata religiosa»²⁶. Al contrario, l'umanesimo cristiano è un *umanesimo integrale*, «capace di tutto assumere perché sa che Dio non ha l'opposto e che tutto è irresistibilmente trascinato dal movimento del governo divino»²⁷. Ciò significa che l'umanesimo integrale cristiano, secondo Maritain, «salva e promuove» nella propria sintesi tutte le verità «affermate o presentite» dall'umanesimo socialista e dalle altre eresie: anche «le forze storiche invase dall'errore» hanno loro malgrado servito Dio ed «è passata attraverso loro, lungo tutto il corso della storia moderna, contemporaneamente alla spinta delle energie d'illusione, la spinta delle energie cristiane nell'esistenza temporale»²⁸.

Fondamentale è la rilevazione della differenza dei soggetti realizzatori dei due umanesimi che Maritain compie nella *Filosofia morale*; il marxismo è un «umanesimo dell'essere-generico umano, un umanesimo della natura umana dilatata e compiuta in società umana, esso non sa niente della persona umana come persona»²⁹; esso concepisce l'individuo esclusivamente come «essere sociale»: «In definitiva, nell'umanesimo ateo del marxismo si perpetua quella immolazione dialettica della persona umana alla quale abbiamo visto applicarsi Hegel — con il solo vantaggio di essere spogliata qui di ogni ipocrisia idealistica»³⁰. Il soggetto dell'umanesimo integrale è invece la *persona*, ciò che è autenticamente umano; e questo, osserviamo, costituisce l'autentico *soggetto cristiano*, dato

²⁵ *Umanesimo...*, p. 103. A piú riprese il pensiero di Maritain mostra dei parallelismi con quello di Berdjaev. Per esempio, nel sottolineare il ruolo storico del cristianesimo nella costruzione del tipo umano comunista (*Istoki i smysl russkogo kommunizma*, tr. it. *Le fonti e il significato del comunismo russo*, Milano 1976, p. 216), o nel denunciare l'inadempienza del cristianesimo rispetto ai suoi doveri (*ibid.*, p. 219).

²⁶ *Ibid.*, p. 134.

²⁷ *Ibid.*, p. 134.

²⁸ *Ibid.*, p. 134.

²⁹ *La filosofia morale...*, p. 281.

³⁰ *Ibid.*, p. 283.

che il concetto di persona è portato, come propria novità, dal cristianesimo, per definire l'uomo non più solo come individuo, o come collettività, ma come un'*unità cui la socialità è essenziale*.

Il discorso di Maritain suggerisce due osservazioni.

C'è anzitutto da notare, tirando le conseguenze del suo pensiero, che questa dimensione della *socialità* sarebbe proprio una delle realtà più pesantemente tradite dal mondo cristiano: uno di quegli «elementi cristiani» che ad un certo punto hanno cominciato a vivere fuori dal mondo cristiano a causa delle sue inadempienze. Ed è proprio il comunismo a riconquistare e a far emergere nella storia la dimensione della socialità, come eresia del cristianesimo, cioè vivendo, separatamente da altri elementi, e dunque distorcendolo, questo elemento essenzialmente cristiano. Ma pur essendosi sviluppato fuori dal mondo cristiano, quest'elemento appartiene comunque al cristianesimo, il quale, riparando all'inadempienza, se ne riapproprierebbe. Questo porterebbe, di conseguenza, alla perdita di senso del marxismo, perché la religione cristiana, vivendo la completezza dei suoi elementi, realizzerebbe integralmente le verità parziali affermate e allo stesso tempo distorte dall'eresia marxista. Nella «nuova cristianità» di Maritain, dunque, non ci sarebbe più posto per umanesimi diversi da quello cristiano.

Questa idea, che il cristianesimo cioè sia in grado di realizzare, da solo, le migliori aspirazioni del comunismo, ha avuto un'enorme diffusione all'interno della critica cattolica, diventando perfino, soprattutto là dove manca un impianto teorico solido come quello maritainiano, un acritico luogo comune. Ci sembra che questa concezione presenti due aspetti. *Da una parte* afferma una verità spesso ideologicamente osteggiata, mettendo in evidenza i profondi legami del mondo moderno e contemporaneo col cristianesimo: così facendo combatte una ancora diffusa cattiva coscienza, che si manifesta anche, per fare un esempio degli anni ottanta, nei passi più ideologicamente segnati del marxismo gorbačëviano, soprattutto là dove si evita di riconoscere l'elemento cristiano nella formazione delle grandi correnti culturali degli ultimi secoli ³¹. *Da*

³¹ M.S. Gorbačëv, *Perestrojka. Il nuovo pensiero per il nostro paese e per il mondo*, tr. it. Milano 1987, p. 264.

un'altra parte questa concezione mantiene un aspetto di equivocità, perché si presenta al dialogo con una posizione che tende all'eliminazione, più che dell'errore, dell'interlocutore stesso.

L'umanesimo integrale cristiano, ci sembra, è escludente l'errore, ma includente i frammenti di verità nascosti nell'errore, veicolati dalle coscienze umane e coglibili se avvicinate, queste coscienze, in autentico spirito di dialogo.

La seconda osservazione riguarda ciò che per Maritain costituisce il guadagno fondamentale del marxismo, un guadagno «di ordine spirituale», cioè la «presa di coscienza di una missione storica», «l'accesso del proletariato alla *coscienza di classe*: «il marxismo era fatto per attivare questa presa di coscienza e per deformarla»³². «Coscienza di classe» significa per Maritain l'ascendere della «comunità del lavoro manuale» verso la libertà e la personalità, la coscienza della dignità operaia, la «dignità della persona umana nel lavoratore come tale»³³.

La deformazione, secondo Maritain, consiste nel carattere anticristiano e messianico che Marx assegna al proletariato. Ma nonostante questo, egli accetta alcune indicazioni marxiane fondamentali: «che le classi esistano e senza unità organica fra loro, che siano perciò in conflitto (è in questo un fatto dovuto alla struttura capitalistica) e che sia necessario superare il conflitto»³⁴. La differenza tra un cristiano e un marxista interviene su come superare questo conflitto: per il marxista con la guerra condotta dal proletariato; per il cristiano «mediante una guerra spirituale e una lotta sociale e temporale che deve essere condotta da tutti coloro che riunisce un eguale ideale umano, e nel movimento stesso della quale il conflitto in oggetto è già superato. Per il cristiano, ciò che fa il legame e l'unità di coloro i quali devono lavorare a un rinnovamento temporale del mondo, è prima... una comunità di pensiero, d'amore e di volontà... una comunità... veramente umana. L'idea di classe, l'idea di proletariato, è qui trascesa»³⁵.

³² *Umanesimo...*, p. 253.

³³ *Ibid.*, p. 255.

³⁴ *Ibid.*, p. 256.

³⁵ *Ibid.*, p. 257.

La diversità di metodo fa leva, per Maritain, su una *diversità di soggetti*: il proletariato nel marxismo, una «comunità veramente umana» nel cristianesimo. È questa un'indicazione di importanza capitale per la conduzione di una critica cattolica a Marx, che non sempre sarà colta con chiarezza dagli autori successivi: sviluppare questa indicazione significa comprendere che il proletariato non è il soggetto capace di condurre all'emancipazione umana, che dunque, per usare una terminologia marxiana, nell'attribuzione al proletariato di questa funzione consiste *un centrale elemento ideologico dell'analisi di Marx*. Per vedere sviluppata questa indicazione maritainiana, bisognerà attendere a lungo.

Marx insomma, per Maritain, è nel giusto quando individua il conflitto di classe, ma sbaglia nel modo di leggerlo, e nella conseguente individuazione del soggetto che conduce il conflitto: «la profonda intuizione avuta da Marx delle condizioni d'eteronomia o d'alienazione fatte nel mondo capitalistico alla forza-lavoro, e della disumanizzazione da cui il possidente e il proletario vi sono simultaneamente colpiti; questa intuizione che è, crediamo, la gran luce di verità che attraversa tutta la sua opera egli l'ha immediatamente concettualizzata in una metafisica monistica antropocentrica... Se dunque il servaggio economico e la condizione inumana del proletariato devono cessare, non è in nome della persona umana... ma in nome dell'uomo collettivo, affinché questo trovi nella propria vita collettiva un affrancamento assoluto... e in definitiva deifichi in se stesso il titanismo della natura umana»³⁶.

Maritain attribuisce a Marx l'esattezza di un'intuizione, quella del disumano nel capitalismo, rovinata poi dalle categorie hegeliane che Marx usa per svilupparla. E al disumano del capitalismo, basandosi sull'intuizione di Marx, Maritain contrappone la «comunità veramente umana», l'autentico soggetto capace di superare il conflitto capitalistico.

Ci sembra di notare, a questo punto, una parziale insufficienza di analisi da parte di Maritain. Egli infatti, criticando l'uso da parte di Marx delle categorie hegeliane, sembra non tenere conto che il disumano viene colto da Marx proprio attraverso quelle ca-

³⁶ *Ibid.*, pp. 98-99.

tegorie, le quali, prima di mostrare il proprio innegabile limite, non sono estranee a quella «intuizione», ma la consentono. Prima di Marx molti altri avevano denunciato il conflitto, la differenza tra ricchi e poveri: la ricchezza dell'intuizione marxiana che Maritain tanto apprezza, consiste nell'aver letto la «povertà» nei termini di «eteronomia e alienazione» che essa assume nel capitalismo. A questa «intuizione» è intrinsecamente legato il punto di vista di classe marxiano, che Maritain non approfondisce: non coglie cioè nel suo legame intimo con la teoria: critica la classe marxiana per il suo «messianesimo», ma non vede il reale ruolo ideologico che essa assume.

Il soggetto che Maritain ritiene intimamente legato all'intuizione marxiana e sul quale si concentra la sua critica è, invece, l'«uomo collettivo». Questo soggetto, osserviamo, è il protagonista di parte dei *Manoscritti*, è, essenzialmente, il soggetto feuerbachiano, che nella marxiana critica dell'economia politica appare esso stesso vittima dell'alienazione capitalistica, smembrato nei diversi soggetti antagonisti. Nella prospettiva marxiana, sarà la classe a ricostruire l'«uomo collettivo», superando l'autoalienazione che lo spacca. Ma, come dicevamo, Maritain non segue l'evoluzione del pensiero marxiano nella sua fondamentale connotazione di pensiero di classe.

Nonostante questo, dalla critica di Maritain al marxismo esce intatta l'indicazione di quello che, per la critica cattolica, è l'autentico soggetto di un'azione umana: la *persona* e le comunità che essa costruisce; un soggetto che il filosofo avverte in antitesi sia con l'«uomo collettivo» sia con la classe, per la dimensione trascendente che lo costituisce.

LA «LETTURA FILOSOFICA» DEL PENSIERO DI KARL MARX

L'attitudine a considerare il pensiero di Marx come pensiero filosofico in senso tradizionale è frequente nella critica cattolica; essa porta spesso a ridurre tutta la produzione teorica marxista a una *filosofia* di cui si criticano i presupposti, evitando quel confronto con la realtà, con la necessità della prassi, che costituisce l'autentica sfida lanciata da Marx.

Un punto fermo comune a tutto questo orientamento interpretativo è costituito dalla presentazione del «giovane Marx» fatta da Lanshut e Mayer³⁷, la cui influenza, forte sugli autori cattolici già negli anni Trenta, è rimasta intatta per decenni, favorendo la tendenza a non prendere in considerazione le opere della maturità di Marx. Un ulteriore rinforzo alla «riduzione filosofica» di Marx, del quale si servono vari studi a partire dagli anni sessanta, è offerto dalla ipotesi althusseriana³⁸ che propone una cesura nel pensiero di Marx in corrispondenza del passaggio dalla fase filosofica (ideologica) a quella scientifica; si distaccano cioè le opere giovanili da quelle della maturità, dando a questo salto significati diversi, spesso lontani da quello inteso da Althusser: una volta separati i *Manoscritti del 1844* dal *Capitale*, si può parlare, a scelta, di un «tradimento» del Marx maturo nei confronti del giovane Marx, di un abbandono del giovanile umanesimo da cui Marx sarebbe partito, o di un esaurimento delle tematiche marxiane nei primi scritti tale da rendere inutile l'esame delle opere successive. Le ricerche del «vero» Marx arrivano in tal modo ai risultati più vari.

Uno degli esiti della «riduzione filosofica», cioè della considerazione del pensiero di Marx esclusivamente come una filosofia, è un giudizio di inconsistenza teoretica, variamente motivato. Un giudizio sul quale pesa, molto spesso, l'influenza negativa del marxismo «ufficiale» dei regimi socialisti il quale, sovrapponendosi, nella prospettiva dell'osservatore, al pensiero di Marx, lo impoverisce alquanto. Si può costatare quest'effetto sul lavoro di Enrico

³⁷ K. Marx, *Der historische Materialismus. Die Frühschriften*, a cura di Landshut e Mayer, Lipsia 1932.

³⁸ L. Althusser, *Pour Marx*, Parigi 1965, tr. it. Roma 1967, pp. 5-22. Molto spazio è stato accordato da vari studiosi cattolici ad Althusser. Un buon esempio è quello di J.B. Fages, *Introduction à la diversité des marxismes*, Tolosa 1974, che dedica alla «nuova lettura di Marx» l'intero capitolo XI. Si vedano anche: A. Pieretti, *Il marxismo contemporaneo tra umanesimo e scienza*, Roma 1976, pp. 78-91; E. Botto, *Il neomarxismo*, 2 voll., Roma 1976, pp. 275-305. L'ipotesi althusseriana è accolta da Dognin, che elabora però una propria visione del passaggio tra i due periodi: *Introduction à Karl Marx*, Parigi 1970, tr. it. Roma 1972, p. 64.

Ci sembra particolarmente rilevante l'interpretazione della «cesura epistemologica» data da Antonio Negri in *Partito operaio contro il lavoro*, in S. Bologna, P. Carpignano, A. Negri, *Crisi e organizzazione operaia*, Milano 1974, pp. 102-103.

Falk, secondo il quale i punti principali del materialismo dialettico sono «vecchi e caratteristici errori del secolo scorso, i quali, con l'ausilio di qualche ovvio principio, vennero collegati sí da formare un nuovo sistema e da renderli accettabili e credibili a quanti non hanno esperienza filosofica e scientifica. I risultati sono piú vittorie della polizia che della scienza»³⁹.

Sulla stessa linea si era già messo in precedenza padre Lombardi, il quale considera il programma politico l'unica cosa stabile del «comunismo»; il resto si reggerebbe in equilibrio precario: «Non c'è una filosofia marxista, giustificativa delle applicazioni storiche e sociali. Ci sono solo alcuni presupposti di pretesa metafisica, che il lettore può enucleare raccogliendoli da una moltitudine di verbosità, presupposti che gli autori marxisti dommaticamente si tramandano, dommaticamente accettano, e dommaticamente impongono ai loro fedeli. La costruzione non ha fondamenta»⁴⁰.

È necessario, ci sembra, distinguere l'esame del marxismo teorico sovietico⁴¹ da quello del pensiero di Marx; anche se non si devono negare, ma, anzi, studiare con attenzione i legami esistenti tra la concezione marxiana e le realizzazioni del «socialismo reale». Non è un compito facile. C'è il rischio, nel quale sembrano cadere alcuni autori, di limitarsi a difendere la «civiltà occidentale» dal comunismo, non rendendosi conto che il comunismo è una prospettiva da sempre presente nell'humus culturale europeo, all'inter-

³⁹ E. Falk, *Il bolscevismo filosofia e metodo*, Roma 1953, p. 125.

⁴⁰ R. Lombardi, *La dottrina marxista. Esposizione e discussione*, Roma 1947, p. 288.

⁴¹ Per l'esame di questo argomento resta fondamentale l'opera di G. Wetter, *Der dialektische Materialismus. Seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion*, Vienna 1965 (V ed.); ed. it. Torino 1948; importanti anche le altre opere dell'autore, specialmente l'introduzione *Filosofia marxista e critica* ai 2 volumi dell'Accademia delle Scienze dell'URSS, Istituto di Filosofia, *Fondamenti della filosofia marxista*, tr. it. di P. Modesto, Milano 1965, pp. 3-55. È da segnalare, per il rapporto istituito tra i *Manoscritti* e la letteratura filosofica sovietica contemporanea, la *Dissertatio ad lauream* di E.A. Mato, *El hombre en Karl Marx y en el actual materialismo dialéctico*, Pontificia Universitas Gregoriana, facultas Philosophica, Madrid 1969. Al duro giudizio sul materialismo dialettico («amalgama di materialismo volgare e idealismo») l'autore perviene al termine di una analisi che individua nei *Manoscritti* la comune ispirazione di vari autori societici, la quale fornisce un carattere unitario ad un dibattito sull'«umanesimo» per altri aspetti frammentario.

no del quale ha svolto un ruolo di critica razionale all'esistente, seppure spesso all'interno di un discorso utopico: basti ricordare il comunismo di Platone e di Moro.

Atilio Garcia Mellid, ad esempio, si impegna in una vasta analisi che presenta il marxismo come *sistema integrale* «dotato di diabolica coerenza», e va dunque rifiutato in blocco; con esso non si può convivere: possiede una *tendenza espansiva* in quanto strumento volontario e cosciente della materia che si contrappone allo spirito ⁴². Esso è una congiura attiva che si propone la distruzione della civiltà occidentale cristiana. Sullo stesso tema scrivono F. Marconcini e altri ⁴³. In questi autori vive talvolta l'orrore generato da esperienze disumane vissute nei regimi socialisti; ma ci sembra un errore contrapporre il comunismo alla «civiltà occidentale», identificando quest'ultima, con eccessiva acriticità, col cristianesimo: un'identificazione che compie un passo indietro rispetto a Maritain, poiché non si pone il problema, che il filosofo francese aveva invece ben presente, del perché il comunismo sia sorto proprio in seno alla civiltà occidentale cristiana. Una domanda alla quale bisogna pur rispondere, proprio per evitare altri orrori.

La «riduzione filosofica» può condurre anche a rifiutare al pensiero di Marx un carattere di originalità. È questo, in sintesi, il giudizio di Georges M.-M. Cottier, nel suo *L'athéisme du jeune Marx, ses origines hégéliennes*. Egli ha studiato soprattutto le origini hegeliane e feuerbachiane del pensiero di Marx, i problemi del dialogo fra cristiani e marxisti, l'ateismo nel marxismo e in altre sue espressioni contemporanee ⁴⁴. Prendere in considerazione anche so-

⁴² A. Garcia Mellid, *Explicacion del comunismo a la luz de la filosofia catolica*, Madrid 1955, p. 176.

⁴³ F. Marconcini, *Conoscere il marxismo. Dalle premesse storiche alla realtà di oggi*, Torino 1963. Un'altra lancia a favore della civiltà minacciata dalla barbarie comunista è spezzata da J. de Bivort de la Saudée, *L'Antireligione comunista (1917-1939)*, tr. it. Milano 1940. Anche il libro di A. Ruzkowski, *El comunismo*, Barcellona 1962, conduce una battaglia aperta.

⁴⁴ G.M.-M. Cottier, *L'athéisme du jeune Marx, ses origines hégéliennes*, Parigi 1959; *Du romantisme au marxisme*, Parigi 1961, specialmente *L'image romantique de la vie et la conception marxiste de l'histoire*, pp. 13-30; *La philosophie hégélienne de l'Etat et sa critique par Karl Marx*, pp. 31-70; *Principes et critiques d'une pédagogie sur la pensée de Karl Marx*, pp. 71-86; *Chrétiens et Marxistes. Dialogue avec Roger Garaudy*, Friburgo 1961; *Horizons de l'athéisme*, Parigi 1969; *L'athéisme contemporain. Les raisons de la negation de Dieu*, Ed. Universitaires Fribourg Suisse, 1968, pp. 23-41.

lo le piú significative, tra le opere che si occupano di questi argomenti ⁴⁵ e/o trattano dei «fondamenti filosofici» del marxismo e del suo rapporto con la religione e con la «filosofia cristiana» ⁴⁶, è compito che va molto oltre gli obiettivi del presente studio, che privilegia, nella scelta, i rari autori cattolici che si siano interessati anche della critica dell'economia politica marxiana. Ci limitiamo a ricordare brevemente la posizione di Cottier, il quale esprime ad alto livello convinzioni molto diffuse sul rapporto Marx-Hegel, che si danno spesso come scontate in ambito cattolico ed influenzano anche lo studio delle opere «maggiori» di Marx.

In *L'athéisme du jeune Marx, ses origines hégéliennes*, anche Cottier prende in considerazione gli scritti di Marx solo fino al 1844, ritenendo a quel punto acquisite in Marx le linee portanti del suo pensiero. I *Manoscritti del 1844* sono chiamati «la prima critica dell'economia politica» e devono venire considerati come «un primo abbozzo del *Capitale*» ⁴⁷. Cottier stabilisce per Marx una forte subordinazione ad Hegel, tanto che il *Capitale* non si comprenderebbe senza riferimento alla *Fenomenologia dello Spirito*: «La filosofia marxiana deve essere studiata come una fase dello hegelismo. Essa è un risultato o, se lo si preferisce, una ripresa, non un punto di partenza. L'ignoranza falsa le prospettive. Alla formula volgarizzata: Hegel, precursore di Marx, bisogna sostituire quest'altra: il pensiero marxiano, derivazione dell'hegelismo» ⁴⁸.

⁴⁵ Come quelle di C. Fabro, specialmente *Materialismo dialettico e materialismo storico*, Brescia 1962, pp. XI-CXX; *L'ateismo contemporaneo*, a cura della Facoltà Filosofica della Pontificia Università Salesiana di Roma, 4 voll., Torino 1967-1970; L. Fabbri, *I comunisti e la religione*, Roma 1965. Vale la pena di ricordare, di G. Gioia, *Umanesimo e prassi in Marx*, Palermo-San Paolo 1976, secondo il quale non si può accettare o rifiutare l'umanesimo di Marx in base ad una idea di religiosità che si rivela impropria, perché si affida inevitabilmente a motivazioni estranee al pensiero di Marx. Come Gioia, anche J. Ousset, *Le marxisme-leninisme*, Parigi 1960, scava filosoficamente i fondamenti teoretici marxiani.

⁴⁶ Ricordiamo soltanto il classico di C. Wackenheim, *La faillite de la religion d'après Karl Marx*, Parigi 1963, che si impernia sul confronto circa la «nozione di uomo» e sui «valori costitutivi» della persona umana; H. de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée*, Parigi 1945; R. Herrero-Velarde, *Revolucion marxista y progreso cristiano*, Barcellona 1968; l'accurato e penetrante lavoro di O. Todisco, *Marx e la religione*, Roma 1976.

⁴⁷ Cottier, *L'athéisme...*, p. 8.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 10. Posizione simile era stata adottata da F. Gregoire in *Aux sources de la pensée de Marx. Hegel, Feuerbach*, Lovanio-Parigi 1947.

L'intenzione fondamentale del pensiero marxiano è scoperta nella volontà dell'uomo di farsi Dio. L'ateismo è dunque di ordine etico. Neppure in questo Marx è originale: «Simile concezione è nel prolungamento del romanticismo. Lo sviluppo di Marx fornisce una illustrazione all'idea di *Gegenwärtigkeit*. Abbiamo visto che essa si definisce come una conquista dell'Assoluto, attinto immediatamente e quaggiù grazie alle sole forze umane. Il tentativo più gigantesco effettuato in questa direzione rimane forse quello di Hegel»⁴⁹.

Secondo Cottier, Marx si trova nei confronti dell'economia politica classica nell'identica posizione di subordinazione che lo aveva visto in rapporto ad Hegel: da Hegel dipende per la *logica*, dagli economisti della «scuola classica» prende invece il concetto di lavoro. Questo appiattimento di Marx sui suoi predecessori toglie peso a tutta l'opera matura di Marx, cioè la critica dell'economia politica: va perduto, nell'analisi di Cottier, proprio il livello della storia e il soggetto di classe in essa operante che Marx, il Marx «postfilosofico» successivo alle *Tesi su Feuerbach*, aveva guadagnato.

Il lavoro di Cottier raggiunge lo scopo di mostrare le origini hegeliane di alcune componenti del pensiero marxiano. Non si può però essere d'accordo sulla «subordinazione» di Marx all'economia politica classica, che Cottier del resto non dimostra. E la stessa subordinazione a Hegel ha molti aspetti, come si vedrà, che non si riducono al solo ateismo. In conclusione, l'analisi dei risultati dello studio di Cottier suggerisce che, per comprendere il pensiero marxiano in tutti i suoi aspetti, sembra inevitabile uscire, insieme ad esso, dalla filosofia: solo a quel punto si potranno scorgere nel suo pensiero quegli elementi di originalità che l'approccio filosofico sembra negargli.

Per concludere questa rapida disamina delle «riduzioni filosofiche», ricordiamo il lavoro di Robert Tucker⁵⁰, che considera i *Manoscritti* l'unica opera marxiana di una certa attualità (nel 1961), perché in essi Marx esprimerebbe le proprie «utopie esteti-

⁴⁹ *Ibid.*, p. 364.

⁵⁰ R. Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Cambridge University Press, 1961.

che»: descrivendo un *regno della libertà* Marx ripropone il problema della nostra epoca, in cui i progressi dell'automazione possono arrivare a realizzare quel regno, se si riuscirà ad evitare i pericoli che questo progresso porta con sé. Il *Capitale* è invece un «pezzo da museo»: la realtà economica odierna lo ha smentito completamente. In complesso, Marx è un moralista, espressosi nell'idioma dell'economia politica. Il *Capitale*, conclude Tucker, è un'opera filosofica, prodotto, in sostanza, della filosofia tedesca «nel suo sviluppo post-hegeliano nel mito»⁵¹.

La pensée de Karl Marx, di Jean-Yves Calvez, è un'opera di riferimento fondamentale nella critica cattolica a Marx. L'approccio di Calvez è decisamente esperienziale, nel senso che mette in evidenza, sia nel pensiero marxiano che nel cristianesimo, l'intima vocazione al confronto nella storia e nell'esperienza: «Su ogni argomento puramente intellettuale, il comunismo aspetta al varco il suo contraddittore non alla fine della storia, come troppo spesso si pensa, ma proprio nella storia, sul terreno della verità pratica e della pratica della verità. Per il marxista, la storia è la verifica di tutti i valori, e lo deve essere anche per chi vuole contestargli il diritto di dire, nei termini che ha scelto, l'ultima verità dell'uomo. È un'esigenza che s'impone particolarmente ai cristiani. O il Dio dei cristiani è in questa storia e questa storia si riferisce alla sua esistenza, oppure quel Dio non è accessibile all'uomo che vive questa storia (il che equivale a dire che Dio non esiste per lui)»⁵².

Anche Calvez privilegia i *Manoscritti del 1844*. Quest'opera del giovane Marx gli farà da filo conduttore non solo per l'esposizione del contenuto delle prime opere, ma anche per l'esame della critica dell'economia politica che Marx andrà costruendo in seguito, tanto che, nella presentazione che Calvez ne fa, il *Capitale* conserverà il sapore dei *Manoscritti*. Un pregio di questa posizione consiste nel non contrapporre due periodi in Marx: una certa linearità di sviluppo caratterizza, secondo Calvez, il pensiero mar-

⁵¹ *Ibid.*, p. 233.

⁵² J.-Y. Calvez, *La pensée de Karl Marx*, Parigi 1956, p. 15.

xiano, anche se rimane particolarmente segnato dal momento della «scoperta del metodo», in quegli anni nei quali Marx liquidava il proprio passato giovane-hegeliano, comprende il fallimento di un filosofare staccato dalla realtà di tutti i giorni sulla quale invece è necessario intervenire, e si incontra con la condizione di vita operaia. Tale linearità di sviluppo porta Calvez a privilegiare i *Manoscritti* non per rifiuto delle opere successive, ma per la maggior chiarezza che in essi si troverebbe; tale chiarezza non riguarda particolari idee che Marx svilupperà meglio più tardi, ma la *completezza sistematica* che non si troverebbe più in seguito³³. Calvez dunque si confronta con l'intero pensiero di Marx, senza escludere la critica dell'economia politica; ma il difetto del privilegio conferito all'opera giovanile sta nel rischio di ridurre spesso Marx al Marx dei *Manoscritti*. Anche in questo caso, come in Fessard e in Cottier, si deve dire che, pur rimanendo valido per l'intero Marx ciò che Calvez afferma del Marx «giovane», nel Marx «maturo» esistono elementi nuovi e rilevanti che chi privilegia i *Manoscritti* difficilmente valuta in modo adeguato.

La sistematicità attribuita a Marx è un elemento fondamentale dell'esame di Calvez. Egli riconosce il carattere *critico* del pen-

³³ Calvez torna sulla questione dei *Manoscritti* nel *Postface* all'edizione ridotta del suo libro (*La pensée de Karl Marx*, Parigi 1970; tr. it. Roma 1978). Egli difende la propria impostazione anzitutto negando l'«umanesimo giovanile» di Marx: «Così, quando si dice che v'è un taglio radicale tra il Marx antiumanista della maturità e un Marx ancora umanista dei *Manoscritti*, si è senza dubbio cominciato, vorremmo dire, con l'esagerare questo umanesimo del giovane Marx. Da parte nostra, pur accordando un grande valore alla categoria critica di alienazione contenuta nei *Manoscritti*, non abbiamo creduto e non crediamo di riconoscere sempre in quest'opera un «umanesimo» idealista, da cui Marx si sarebbe in seguito separato. Non abbiamo riconosciuto in Marx che un umanesimo dell'avvenire: l'uomo è in avanti, nell'uomo sociale della società comunista...» (p. 356).

Nel *Postface* Calvez riassume anche il proprio giudizio sul marxismo: «In breve, non stiamo noi sostenendo che il pensiero di Marx ha avuto il peso che effettivamente ha avuto solo perché l'ideologia non ha cessato di accompagnarlo, di far straripare, di generalizzare, di massimizzare elementi propriamente scientifici? Il che non è precisamente un raccomandarla. Marx non avrebbe avuto tutta questa influenza che in virtù di aspetti molto fragili e poco coerenti del suo pensiero, riconosciuti del resto come tali, soprattutto dopo il 1956, da più di un seguace della sua opera» (p. 364). Una vera e propria requisitoria contro l'uso che Calvez fa dei *Manoscritti* è condotta da Jean Guichard in *Le marxisme. Théorie et pratique de la Révolution*, Lione 1970; tr. it. Assisi 1974, pp. 354-357.

siero di Marx; ma esso si inserisce in un *sistema completo dell'uomo* che non perde mai le proprie caratteristiche di *sistema di pensiero*, neppure quando teorizza la prassi, che non risulta dirompente nei confronti della teoria, proprio perché ne è prevista. Solo perché il pensiero di Marx è sistematico, ha senso chiedergli ragione dei legami di necessità che lo intessono: una necessità che caratterizza un pensiero che si pone come pensiero della totalità; ciò ha per importante conseguenza di condurre al rifiuto o all'adesione non di singoli punti del pensiero di Marx, ma del suo «sistema» in blocco: «fondandoci sulle premesse della sua azione porremo in risalto il fallimento del risultato, e fondandoci sulle premesse del suo sistema, porremo in luce l'incoerenza del sistema stesso»⁵⁴. È una lettura che coglie, al di sotto delle ipotesi, dei tentativi, delle incertezze che lungo i decenni accompagnano il travaglio del pensiero marxiano, un nucleo sistematico, di derivazione hegeliana, presente fin dall'inizio, che informa di sé l'intero sviluppo concettuale.

A questo punto è possibile intendere il processo di *riduzione delle alienazioni* evidenziato da Calvez: un'idea per la quale è spesso citato e che ha in un certo senso imposto un modello interpretativo anche al di fuori della critica cattolica⁵⁵.

⁵⁴ Calvez, *op. cit.*, p. 14.

⁵⁵ H.J. Koren (*Marx and the authentic Man. A first introduction to the Philosophy of Karl Marx*, Pittsburg 1967) muove una critica al marxismo sul piano dei mezzi che impiega per arrivare ad un fine che, per parte sua, condivide pienamente; egli modella il capitolo III del suo libro sullo schema della «riduzione delle alienazioni» di Calvez, della cui opera dà un giudizio positivo: «Per un bilancio definitivo di Marx vedi Jean-Yves Calvez, *La pensée de Karl Marx*, che è generalmente considerato il miglior lavoro su Marx» (p. 22).

Henri Chambre nel suo *De Karl Marx è Mao Tsé-toung* (Parigi 1962, p. 326) dà ormai per scontata, come procedimento abituale dei marxisti, la «riduzione» di Calvez. Una analoga considerazione compie G. Riesta in *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, in A. Del Noce, G. Riesta, *Karl Marx: scritti giovanili*, L'Aquila 1975, p. 19.

Bertell Ollman è invece fortemente critico: «Gli scrittori cattolici sono stati attenti specialmente alle opinioni di Marx sull'uomo. Dal *Socialismo* di Victor Cathrein, pubblicato alla fine del diciannovesimo secolo, al recente lavoro di Jean-Yves Calvez, *La pensée de Karl Marx* che dedica più di 400 pagine alla teoria dell'alienazione, la concezione materialistica della natura umana di Marx è stata il

Ricordiamo che la categoria di *alienazione*, in Hegel, definisce le determinazioni successive che il soggetto ottiene estrinsecandosi. Marx invece distingue tra le *alienazioni*, situazioni nelle quali l'uomo ha perduto se stesso e che devono essere superate per giungere all'emancipazione, e le *oggettivazioni*, cioè le situazioni che rimangono proprie dell'uomo liberato, perché costitutive del suo essere e delle sue relazioni.

Calvez afferma che il processo di *riduzione delle alienazioni* è il tracciato teorico attraverso il quale Marx, partendo dalle «alienazioni superiori» (alienazione religiosa, filosofica...) arriva alla loro soluzione nelle «alienazioni inferiori» (alienazione politica, sociale, economica), l'ultima delle quali racchiude, nella possibilità della propria soluzione, la possibilità della soluzione per tutte le altre.

Ecco allora che la considerazione del pensiero di Marx come «sistema completo dell'uomo» mostra tutta la sua importanza argomentativa: nel passaggio dalle alienazioni più esteriori a quelle fondamentali, osserva Calvez, è necessariamente presupposta un'idea di totalità preesistente, perché Marx procede per *riduzione* delle alienazioni e non per *arricchimento* mediante determinazioni successive. Da un punto di vista logico, cioè, la deduzione delle alienazioni necessita del postulato di un'identità, esistente *al di là* delle contraddizioni, che *deve* esserci, come *deve* esserci un'alienazione finale che abbia in sé il principio della propria soppressione e non rimandi ad una alienazione inferiore che la risolva.

Ciò che Marx e il marxismo non avrebbero compreso, secondo Calvez, è proprio che nel passaggio dal piano sul quale vivono le alienazioni, a quello nel quale esse vengono soppresse, si ha un passaggio dal piano dell'immanenza a quello della Trascendenza, nel quale si attua la relazione tra l'essere creato e il Creatore; è questa relazione che fonda la possibilità delle alienazioni proprie dell'essere creato, mentre una dialettica che elimina questo elemento risolutore «impedisce, alle alienazioni, una risoluzione vera;

bersaglio principale della critica cattolica. Nessuno di questi autori comunque, né dei loro pari, tratta questa concezione come lo stesso quadro sul quale sono iscritte altre teorie maggiori di Marx, come una teoria con relazioni interne al resto del marxismo...»: B. Ollman, *Marx's Conception of Man in Capitalist Society*, Cambridge 1971, p. 76.

se si resta al piano dei poli opposti la cui realtà è di natura omogenea, nello sforzo di riduzione dell'alienazione, si può solo iniziare una regressione *in infinitum*, di divisione in divisione, di alienazione in alienazione...»⁵⁶.

Questa considerazione della regressione *in infinitum*, proposta, come abbiamo visto, da Gaston Fessard⁵⁷, spiega bene la supremazia che Calvez attribuisce all'«alienazione religiosa»: «è proprio l'alienazione religiosa che obbliga a una regressione successiva attraverso tutti i livelli del reale perché si giunga alla soppressione efficace della religione»⁵⁸.

Ma è davvero possibile, come Marx vorrebbe, liberarsi dalla religione? Davvero essa è un'alienazione? Calvez lo nega decisamente: la religione nell'uomo è una realtà sperimentale, ha «carattere *costitutivo* dell'esperienza umana»⁵⁹. Il «postulato intellettuale d'identità e d'immanenza ereditato dalla filosofia idealistica tedesca», che Marx fa proprio, gli impedisce di cogliere la realtà di questa esperienza umana: è quel postulato, al contrario, che sfugge ad ogni verifica e fonda la dialettica della regressione *in infinitum*, e «presuppone che ogni scissione nell'uomo *deve* essere eliminata»⁶⁰. Ma la scissione presente nella religione, spiega Calvez, non si lascia eliminare come lo schema marxiano pretenderebbe, perché non è prodotto di alienazioni umane, ma è la forma di esistenza umana che si presenta nella storia, è la definizione dell'ordine del *creato* dove l'aspirazione all'identità dello spirito umano è «il segno che lo spirito e il *reale* di cui lo spirito è legge... hanno per caratteristica di trascendersi...»⁶¹. Dunque, il carattere di divisione che Marx scorge nella religione è affermato come co-

⁵⁶ Calvez, *op. cit.*, p. 108.

⁵⁷ Calvez cita a più riprese Fessard, soprattutto per la critica che questi svolge alla filosofia della storia di Marx attraverso la contrapposizione delle due definizioni di comunismo. Alla critica di Fessard Calvez fa risalire anche la critica di Jean Hyppolite alla struttura dell'opera di Marx (in *Logique et Existence*): Calvez, *op. cit.*, pp. 566, 602, 611-612.

⁵⁸ Calvez, *op. cit.*, p. 75.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 106.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 104.

⁶¹ *Ibid.*, p. 107.

stitutivo da Calvez, che legge in essa però anche il carattere, indis-sociabile dal primo, della *mediazione*, che rende possibile la riduzione delle alienazioni.

Percorrendo la gerarchia delle alienazioni dunque, ci imbattiamo in categorie per le quali la definizione di «alienazione» non è esatta: «private del carattere puramente logico, transitorio e riducibile che, secondo Marx, affligge le vere alienazioni», esse dovrebbero essere piuttosto considerate come «oggettivazioni», cioè come «determinazioni costitutive della realtà umana e naturale». E in questo caso, osserva Calvez, «il processo di “riduzione” delle alienazioni intrapreso da Marx verrebbe interrotto, e noi ci troveremo di fronte ad una delle più serie difficoltà del suo pensiero»⁶².

Marx, in sostanza, si troverebbe in tal modo contestato proprio attraverso quella distinzione tra alienazione e oggettivazione che egli stesso aveva introdotto nella sua critica a Hegel. *La logica marxiana che governa le alienazioni non è dunque in grado di spiegare le oggettivazioni.*

Ciò che Calvez intende difendere, non è soltanto la religione, ma anche l'ambito proprio di ogni alienazione, in quanto ambito umano che può manifestare dati costitutivi e non contingenti dell'esistenza umana. La questione dell'alienazione religiosa funge da prototipo anche per Calvez, che conduce l'analisi delle altre alienazioni sullo schema della prima. L'argomentazione è ogni volta la stessa, perché la soluzione della questione religiosa risulta fondante per tutte le altre sfere: l'esistenza di un fenomeno storico (società, religione, filosofia, politica) non comporta la sua accidentalità o riducibilità ad altro.

L'argomento nel quale si è addentrato Calvez ci sembra particolarmente fecondo; la trattazione che egli ne dà è complessa, ma complessa è effettivamente la questione della lettura dialettica della realtà, e non riguarda il solo Marx. Tant'è vero che risulta necessario richiamare due opere di Hegel per avere un quadro teorico di riferimento sufficiente alla trattazione. Secondo Calvez, Marx utilizza in senso contrapposto la *Logica* e la *Fenomenologia*

⁶² *Ibid.*, pp. 53-54.

hegeliane; fra le due opere del filosofo tedesco sarebbe da porre una differenza di piano: mentre la *Logica* presenta categorie fondamentali e costitutive dell'esistenza umana, la *Fenomenologia* scandisce i tempi della storia, dell'esperienza che può anche essere alienante.

Questa distinzione di piani (riferita non direttamente allo Hegel, ma allo Hegel presente in Marx) spiega la contrapposizione strutturale che fa del *Capitale*, secondo Calvez, un'opera bicefala. La pesante influenza della *Logica* nel capitolo sul valore, fa della teoria del valore la descrizione di una «condizione fondamentale, che costituisce in modo esistenziale la possibilità della storia (e delle alienazioni)... Essa è soltanto la spiegazione fondamentale e metafisica di tutti i fenomeni d'esistenza che la manifesteranno (siano o no alienazioni)»⁶³.

Il resto del *Capitale*, nella misura in cui non tratta condizioni universali, realtà costitutive dell'uomo, ma indaga fenomeni storici tentando di individuarne le leggi, esprime, secondo lo studioso francese, categorie «fenomenologiche» che lo pongono su un piano diverso, perché tratta di realtà storiche le cui *condizioni di possibilità* sono già espresse, ad un altro livello, nella *Logica*. Dunque, *il valore è una categoria dell'oggettivazione naturale dell'uomo e non una categoria dell'alienazione*: «L'alienazione economica è essenzialmente l'alienazione *capitalistica*. Ma esiste, in concomitanza, una *forma d'oggettivazione* dell'uomo e del suo prodotto, nel *valore*, che è suscettibile di provocare l'alienazione, e che la provoca veramente quando il valore d'uso e il valore di scambio si trovano radicalmente separati... Una simile separazione ha luogo nel capitalismo»⁶⁴.

Di conseguenza, secondo Calvez, teoria del valore e teoria dell'alienazione *capitalistica* non sono necessariamente legate, come invece afferma Marx, e questo pone un problema: «Sarebbe strano che la soppressione di una realtà legata a una condizione di possibilità determinata causasse anche la soppressione radicale della stessa condizione di possibilità. Una volta scomparsa la realtà

⁶³ *Ibid.*, p. 345.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 472.

condizionata, la condizione rimane»⁶⁵. Ma Marx sopprime, con l'alienazione storica, anche le condizioni oggettive della storia. Calvez infatti interpreta l'«avvento» del comunismo come un *atto unico* risolutore, del proletariato, che, incarnando la potenza del negativo, travolge sia il capitalista che il rapporto che li racchiude entrambi: nasce una nuova era, a partire dalla quale soltanto si può parlare propriamente di storia umana. Egli allora critica l'idea di Marx che il proletariato possa, abbattendo la società capitalistica, svelare il senso di tutta la storia, e non semplicemente quello della storia che lo riguarda, o più propriamente, della sola alienazione in cui è coinvolto. Con l'atto rivoluzionario termina la preistoria dell'uomo, ma termina con essa anche il divenire come è conosciuto dal materialismo storico; la storia, così come noi la conosciamo, giungerebbe al suo termine, e la teoria dialettica perderebbe l'universalità che pretende di avere, e che postula un progresso indefinito: «Marx trascura, ancora una volta, la distinzione che la sua opera sembra imporre tra la dialettica generale della storia e la dialettica particolare dell'alienazione capitalistica»⁶⁶.

Le «due dialettiche», spiega Calvez, sono unite solo in apparenza; in realtà Marx, presentando l'atto rivoluzionario di instaurazione del comunismo come una mediazione compiuta, che risale, risolvendola, la gerarchia delle alienazioni, mostrerebbe di oscillare fra due concezioni che non è riuscito ad unificare. Il carattere di totale immanenza della teoria dialettica richiedeva una catena indefinita di determinazioni successive; questo dinamismo si riferiva però a condizioni costitutive della vita umana, per le quali non è lecito ipotizzare una fine senza che ad essa si leghi la fine della stessa storia umana.

La soppressione delle alienazioni in Marx doveva dunque lasciare inalterate le condizioni di possibilità da cui non solo le alienazioni, ma anche la dinamica della oggettivazione naturale umana consegue. Marx non rispetta questo vincolo: fa conseguire la teoria del capitale da quella del valore, la soppressione dell'economia commerciale («che — osserva Calvez — non è chiaramente sto-

⁶⁵ *Ibid.*, p. 509.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 563.

rica») da quella del mercato capitalistico, la soppressione del rapporto politico fra gli uomini da quella dello Stato ⁶⁷. Se i rapporti di cui si è detto non sono costitutivi e validi per ogni realtà umana, e la mediazione definitiva dell'atto rivoluzionario introduce ad una realtà strutturalmente diversa da quella conosciuta, allora «c'è una discontinuità radicale nel reale e nella storia, ed è impossibile concepire un linguaggio logico che concerne tutto il reale» ⁶⁸.

Comunque sia, «l'oggettivazione non è sufficiente a spiegare la storia quale appare nell'alienazione, e, viceversa, l'alienazione non è unita, in modo del tutto logico alla dialettica dell'oggettivazione. L'oggettivazione, che è la condizione di possibilità dell'alienazione storica, è incompatibile con il felice compimento della storia, che Marx descrive al termine dell'alienazione storica» ⁶⁹.

Il Marx che Calvez ci presenta è in contraddizione con se stesso, cioè con «intuizioni perfettamente giuste che avrebbero potuto offrire le basi per una concezione coerente del mondo. È possibile allora raccogliere il meglio di ciò ch'egli ha intuito pur contestando la coerenza strutturale della sua opera e del suo metodo» ⁷⁰.

Ciò che in Marx andrebbe recuperato, afferma Calvez, è l'ambizione «di trovare nel reale una duplice dimensione dialettica» ⁷¹, quella che descrive la successione delle determinazioni del finito sul piano dell'immanenza, e quella, *che fonda la prima* e inizia il dinamismo della storia, che «esprime una determinazione in un rapporto con l'altro assoluto...» ⁷². Questo «qualche cosa di assoluto e di privilegiato», che Marx ha posto come una determinazione fra le altre, ci indica il senso della storia, mantenendola profondamente unitaria, perché, pur essendo *superiore* alla storia, è immanente ad essa, rivelando nell'esistenza la dimensione trascendente. «L'errore della dialettica marxista è di volere, ad un tempo, un movimento dialettico infinito che attraversa una serie continua di determinazioni successive, ed una determinazione privilegiata,

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 195-197, 308.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 650.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 654.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 635.

⁷¹ *Ibid.*, p. 661.

⁷² *Ibid.*, p. 663.

che possederebbe l'unità di tutto il divenire, l'intera mediazione»⁷³.

Osserviamo che nel *Capitale* di Marx si possono trovare entrambe le accezioni del termine *valore*: sia come categoria dell'*oggettivazione naturale* dell'uomo, sia come categoria dell'*alienazione capitalistica*. La critica di Marx consiste nel dire che nella società capitalistica il lavoro umano produttore di valore è trasformato, da attività di realizzazione umana, di oggettivazione, in realtà di alienazione, nella quale l'uomo perde se stesso. E si perde non per il fatto che la forza lavoro produce plusvalore (in ogni società in espansione si produce piú di quello che serve a mantenere coloro che lavorano), ma perché il valore e il plusvalore prodotti, le condizioni e i mezzi di produzione, sono sottratti al controllo dei produttori, sono strumento di divisione umana, anziché di realizzazione generale.

Il capitalismo è dunque quella situazione antiumana nella quale *valore* e *alienazione* sono legati; Marx intende appunto ripristinare una situazione, superando il capitalismo, nella quale il *valore* corrisponda all'*oggettivazione*. In Marx esiste una chiara coscienza, espressa in piú punti delle sue opere, di questa distinzione tra la teoria del *valore del lavoro* valida per tutte le epoche, e ciò che essa diventa quando descrive l'accumulazione capitalistica.

Calvez sottolinea che le due concezioni corrispondono a due logiche diverse: quella della *dimensione costitutiva umana* e quella *alienata nel capitalismo*: se si supera la prima, si supera la storia; se si supera la seconda, togliendo il disumano, si rimane comunque all'interno della dimensione costitutiva umana. In questa permanono dei fenomeni non interpretabili come alienazioni che si superano su un piano immanente; essi infatti riguardano la dinamica della persona, costitutivamente aperta alla dimensione della Trascendenza. Marx e i marxisti confondono i due piani, leggono l'intera realtà con la logica dell'alienazione: in questo sta *l'ideologicità del pensiero marxiano e del marxismo successivo*, che Calvez, alla fin fine, mette allo scoperto. È una critica di grande importanza, che

⁷³ *Ibid.*, p. 661.

apre una strada, peraltro non percorsa dalla critica cattolica successiva: si potrebbe cioè cercare di capire perché Marx, che pure, all'inizio, mostra di avere coscienza della distinzione tra alienazione e oggettivazione, non riesce a pensare con chiarezza la loro relazione; ma per far questo, è necessario inoltrarsi nella marxiana critica dell'economia politica, seguendo i percorsi del concetto di *classe*.

Jean-Yves Calvez difendeva, come si è visto, l'esistenza di ambiti costitutivi dell'esperienza umana che la logica marxiana tendeva a sacrificare. Lo ha fatto in generale, senza addentrarsi in problemi specifici. Henri Niel cala la rivendicazione di costitutività nell'ambito specifico del *politico*, cercando di difenderlo nei confronti delle troppo invadenti forze di produzione⁷⁴: «Anche sotto la forma evoluta in cui lo conosciamo, il capitalismo sarebbe stato rapidamente travolto dalle tendenze centrifughe che lo travagliano, non fosse stato per l'intervento costante del politico. Molto di più, l'evoluzione stessa del capitalismo nelle società occidentali testimonia questo costante intervento. Gli economisti, con Keynes, ne hanno fatto la teoria»⁷⁵.

Secondo Niel i problemi dello sviluppo delle società industriali si possono risolvere senza ricorrere a strutture politiche di tipo comunista, rimanendo nell'ambito della libertà che si esprime nella tradizione politica occidentale. Nella dimensione del politico, egli vede difeso il concetto di libertà e di diritto della singola persona nei confronti del collettivo. «La cosa più importante — osserva Niel — ci sembra essere il tenere sempre presenti l'approccio economico e l'approccio politico. La necessità di questa dualità di approccio viene dal fatto che, per il suo solo movimento, l'economico taglia l'uomo da tutte le sue origini e i suoi legami storici. Il

⁷⁴ H. Niel, *Karl Marx, Situation du Marxisme*, Parigi 1971. Gaston Fessard ha avuto ad un certo punto la stessa preoccupazione. In un'opera apparsa poco dopo la fine della guerra, egli si occupa della questione dell'economico e del politico, insistendo soprattutto sulla «irreale idea comunista» di costruire una società in cui l'ambito del politico sarà soppresso; G. Fessard, *France, prends garde de perdre ta liberté*, Parigi 1946, in part. le pp. 44-50.

⁷⁵ Niel, *op. cit.*, p. 309.

ruolo del politico è di provvedere concretamente a questa continuità. La nostra critica del comunismo si situa a questo livello. La dottrina che esso sviluppa svuota il movimento della libertà di tutta la sostanza storica. È quello che il politico intende conservare malgrado i rimaneggiamenti senza posa apportati dall'economico. Il punto di separazione è la concezione stessa della libertà» ⁷⁶.

Il privilegiare l'economico coincide in Marx, secondo Niel, con l'abbandono del punto di vista dell'individuo (mai più recuperato), per guadagnare quello dell'insieme: «la prospettiva *personalista* gli viene sempre più estranea» ⁷⁷. «Marx ritiene che la libertà è liberazione dal bisogno ottenuta grazie al lavoro, punto sul quale, a lungo legata alle civiltà guerriere basate sull'eroismo e il divertimento, la tradizione cristiana era poco sensibile. Disgraziatamente, se, come il cristianesimo, egli afferma l'esistenza della libertà, la concepisce praticamente come la liberazione dal bisogno. La separazione fra marxismo e cristianesimo si produce su questo punto. Il cristiano mette in questione lo sforzo col quale l'uomo cerca di liberarsi dal bisogno. La ricerca dell'efficacia non deve impedire all'essere umano di porsi come soggetto» ⁷⁸.

Ci sembra che la critica di Niel colpisca in pieno i regimi socialisti dell'Europa dell'Est, ai quali egli guardava. Non penetra nello stesso modo invece, nel pensiero di Marx, il quale non sottovaluta affatto il ruolo dei soggetti politici: le cosiddette «opere storiche», che evidenziano proprio il ruolo del politico nella trasformazione sociale, bastano a confermarlo. Il problema riguarda piuttosto l'identità del soggetto politico: il fatto di assicurare un ruolo determinante alla dimensione politica, non è infatti sufficiente a garantire l'identità e la libertà dei soggetti: *a chi* è consentita, secondo Marx, l'espressione politica? Su questo punto ritorniamo in pieno accordo con Niel, affermando che Marx non ha una prospettiva personalistica, e l'unico soggetto politico che egli considera è la *classe*.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 310.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 312.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 234.

A conclusione di questa parte, che ha preso in esame l'approccio filosofico a Marx, sembra necessario riportare una critica mossa da Maurice Caveing al lavoro di Calvez, critica che si può allargare a tutti gli studi di impostazione esclusivamente filosofica.

Caveing critica aspramente il «postulato di ricerca» di Calvez, che lo ha portato a muovere la sua critica sul solo piano filosofico. Caveing ricorda che la svolta nell'itinerario marxiano avviene nel 1845 con l'*Ideologia Tedesca*, e nel *Per la critica dell'economia politica* Marx dice esplicitamente che nel 1845 sentiva il bisogno, con Engels, di fare i conti con la loro «coscienza filosofica anteriore». Dunque un anno prima, nel 1844, questi conti ancora non erano stati fatti. Perché dunque, si chiede Caveing, Calvez legge gli scritti del Marx maturo alla luce dei *Manoscritti* e dedica a questo testo gli sviluppi più ampi della sua critica?

«Decifrato attraverso i *Manoscritti del 1844* cosa diviene in effetti il marxismo? La filosofia dell'alienazione e dei mezzi effettivi di superarla. Grazie a questo testo, sufficientemente segnato dallo spirito speculativo (per il fatto stesso dello sviluppo proprio del pensiero di Marx e soprattutto se si blocca tale sviluppo), il duello si può impegnare sul terreno scelto dall'idealismo e favorevole alla religione. Mentre giustamente Marx mostrava che la religione non può mai essere vinta che *praticamente*, cioè abbandonando il terreno dell'ateismo speculativo, si può in effetti mostrare che il marxismo è un tentativo chimerico, “*intrinsecamente* perverso”, ecc... Presentato come una critica dell'alienazione e un metodo per superarla e ridurla, il marxismo è trasformato in una “filosofia” come un'altra... La nozione di alienazione permette di riscrivere tutta la storia in *termini di coscienza* e di evitare il materialismo; essa permette delle variazioni all'infinito perché è una nozione astratta e confusa, che non dà una buona approssimazione del reale così come i concetti marxisti elaborati. È la ragione per la quale i critici idealisti ne fanno il loro cavallo di battaglia»^{78bis}.

Il «curioso metodo» di esposizione del pensiero di Marx utilizzato da Calvez, ha per effetto, secondo Caveing, di «smorzare il

^{78bis} Maurice Caveing, *Marxisme et Christianisme*, in «La Nouvelle Critique», 86, 1957, pp. 90-91.

fatto fondamentale colto dal materialismo storico: l'esistenza delle classi antagoniste e della loro lotta». Calvez otterrebbe così, secondo Caveing, una fenomenologia del pensiero di Marx che ha pochi rapporti con la teoria della conoscenza e il metodo marxisti.

A più di trent'anni dallo scritto di Caveing, possiamo constatare che la riflessione marxiana sull'alienazione è una delle componenti del suo pensiero che ancora sono in grado di parlare al mondo contemporaneo, nonostante l'«astrattezza» e la «confusione» che Caveing le attribuiva. Al contrario, è molto più difficile mettere in corrispondenza con la realtà contemporanea certi «concetti marxisti elaborati», appartenenti alla critica dell'economia politica, sui quali a Caveing pareva logico fare maggiore affidamento. Se ne deve concludere che l'attenzione posta da parte cattolica sui temi filosofici in Marx, ha saputo cogliere la parte più duratura del suo pensiero, che rende duraturi anche gli studi che le sono stati dedicati, contrariamente alle molte opere apologetiche, o di vera e propria scolastica marxista esercitata talvolta su aspetti minimi.

In secondo luogo, nonostante la «resa dei conti» marxiana con la sua «coscienza filosofica anteriore», nelle opere cosiddette «mature» di Marx troviamo in azione una terminologia teologica e filosofica. È vero che occorre fare attenzione, perché spesso Marx usa i termini teologici in un'accezione ironica e pittoresca, quasi goliardica; aprendo a caso una pagina del *Capitale*, si vede che nel giro di poche righe Marx riesce a parlare di «transustanziazione», di «spogliamento del corpo naturale», del concetto hegeliano, del guscio dell'aragosta e delle prove spirituali di san Girolamo: siamo di fronte, con ogni evidenza, ad un uomo che scrivendo si diverte, e solo una certa comprensione della sua logica *dall'interno*, e una certa condivisione della sua sensibilità, possono tenere alla larga dai fraintendimenti continui nei quali cadono critici non marxisti. Ma è altrettanto vero che esiste anche un uso marxiano «serio» dei termini filosofici nelle opere della maturità, che conferisce profondità concettuale alla critica dell'economia politica: forse che il tema dell'alienazione è assente dal *Capitale*? Al contrario, è stata la tensione intellettuale e morale che essa suscita, a guidare attraverso le spire logiche dell'opera marxiana intere generazioni di marxisti, che, al di sotto di un discorso apparentemente solo economico,

sentivano palpitare un'adesione totale alla sofferenza umana, una passione a stento trattenuta dalla sintassi e che cerca sfogo, appena può, in giudizi sferzanti o nel sarcasmo piú amaro.

L'opera di Marx è un'opera di critica: quasi mai egli parla di «economia». Tutti coloro (critici superficiali, o anche teorici ed economisti dei paesi socialisti) i quali hanno letto, ad esempio, la teoria del valore in un'ottica prevalentemente quantitativa, come se fosse uno strumento tecnico, cercandovi magari un mezzo di calcolo e di pianificazione, sono andati incontro a dei fallimenti, se economisti, oppure, semplicemente, non sono entrati nell'ottica critica marxiana.

Tutto questo prolunga fin dentro la marxiana critica dell'economia politica, la validità della critica filosofica esercitata sugli scritti giovanili. Validità parziale, ci sembra. Perché su un punto Caveing e altri critici marxisti hanno sicuramente ragione: nel richiamare cioè la *centralità della nozione di classe* nel pensiero di Marx, tanto che senza di essa Marx non sarebbe riconoscibile. E l'incontro di Marx con la classe avviene tardi, dopo i *Manoscritti*. E dunque, per quanto si dilati la validità della critica «filosofica», è necessario seguire l'evoluzione del pensiero marxiano, e comprendere quale ruolo la classe vi giochi: e non si deve pensare ad un ruolo semplicemente politico o economico, che si aggiunge alla concezione filosofica senza modificarla; bisogna invece comprendere il ruolo concettuale, «filosofico» per così dire, della classe nella critica dell'economia politica marxiana. Qui, ci sembra, la critica cattolica è in parte mancata; qui c'è bisogno di ulteriori contributi.

LO STUDIO DELLA «CRITICA DELL'ECONOMIA POLITICA» MARXIANA

Henri Chambre punta la sua critica sulla riduzione, ad opera di Marx, delle varie sfere dell'attività umana all'economico: il *diritto*, la *morale*, la *religione* in Marx, secondo Chambre, si riducono a «elementi della sovrastruttura condizionati dall'Economico»⁷⁹.

⁷⁹ H. Chambre, *Le marxisme en Union soviétique: idéologie et institution* (1917-1955), Parigi 1955, tr. it. Bologna 1957, p. 37.

Queste attività, continua Chambre, sono considerate mistificazioni ideologiche: «L'identificazione del "sociale" all'"economico" permette a K. Marx di relativizzare ogni conoscenza ed ogni valore umano, facendoli dipendere dallo sviluppo delle forze produttive della società, in cui egli scorge l'emancipazione del comportamento economico degli uomini considerato come fondamentale. Questa svalutazione delle sfere del pensiero umano che "non hanno storia, né sviluppi" poiché hanno perduto "ogni parvenza di autonomia", era possibile per K. Marx, perché egli si situava nel filone facente capo ad Hegel, dal quale egli aveva preso la nozione di totalità storica»⁸⁰.

Il *sociale*, in Chambre, ha lo stesso ruolo del *politico* in Niel: è il luogo del recupero di tutto ciò che in Marx sembra tagliato. Un appunto che si può muovere a Chambre è di non mettere in evidenza che il «sociale» da lui difeso è assunto da Marx così come si presentava nella vita quotidiana della società industrializzata: i rapporti delle varie commissioni di inchiesta del parlamento inglese, le testimonianze e la letteratura sulla rivoluzione industriale parlano di un «sociale» distrutto, di un dominio dell'economico, prima che nelle analisi di Marx, nell'ideologia capitalista che si era imposta. Ci sembra che Marx, originariamente, non intendesse affatto «ridurre il sociale all'economico» nel senso proposto da Chambre. Si può anzi dire che tutta l'opera di *critica dell'economia politica* marxiana è l'indagine su rapporti sociali che richiedono di essere trasformati, proprio perché l'«economico» del capitale distrugge la socialità umana: basti ricordare le analisi marxiane sui rapporti fra uomini che diventano rapporti fra cose, l'attacco ai vari «feticci» della coscienza capitalistica, che, ad esempio nella merce e nel denaro, nascondono l'*origine umana* degli idoli dello scambio.

D'altra parte, se si considerano le società costruite, in questo secolo, su ispirazione marxista, le affermazioni di Chambre diventano profondamente valide, proprio perché riferite a dei regimi che non hanno saputo realizzare l'elemento critico presente in Marx, che Chambre non mette in luce. Ma non si deve neppure

⁸⁰ *Ibid.*, p. 38.

pensare che i regimi che si sono ispirati al marxismo costituissero una pura e semplice deviazione dal pensiero di Marx: al contrario, hanno applicato ciò che, pure, nel pensiero di Marx esiste e che Chambre ha sottolineato: in Marx, egli conclude, «vi è un'analisi insufficiente dei rapporti sociali che gli uomini stabiliscono fra loro»⁸¹. A questa insufficienza si accompagna, aggiungiamo, la pretesa di esprimere invece la verità piú profonda di quei rapporti: e questa mistificazione produce ideologia, quella che, nei regimi che si sono ispirati al marxismo, impediva il sorgere di libere associazioni, imponendo alla società di esprimersi nelle forme associative previste dal regime.

Un'altra osservazione che ci sembra di dover fare sulla lettura di Chambre riguarda l'idea dell'«uomo produttore», legata alla sua critica della teoria marxiana del valore. Quando dice «valore», Chambre intende «valore dell'uomo», e vorrebbe che nel «valore del lavoro» di cui parla Marx fosse rispecchiato il valore dell'uomo, in quanto il lavoro è un'attività nella quale l'uomo si esprime. Marx però si riferisce al lavoro nel sistema capitalista, così come esso viene inteso nel rapporto di capitale: parla, dunque, di un lavoro alienato. Niente di strano che Chambre, in quanto cristiano, non possa accettare tale lavoro; ma neppure Marx lo accetta. Chambre invece è convinto che Marx faccia, di *questo* lavoro, *il lavoro*, l'attività per eccellenza dell'uomo, mentre il progetto di Marx, al contrario, passa attraverso la negazione del lavoro come è inteso nella società capitalistica. L'equivoco non viene mai chiarito, e su di esso Chambre poggia l'attribuzione a Marx di una concezione dell'uomo come mero «produttore», legato alla materia e alla fatica: un'attribuzione che stravolge la concezione antropologica di Marx, che vede nell'attività umana la capacità di autoproduzione, di costruzione di sé nella storia come uomo libero. La critica alla teoria marxiana del valore acquista così il senso di una riconquista della dignità dell'uomo, abbruttito dalla sua considerazione come mero produttore, mentre nel pensiero marxiano era proprio la teoria del valore che, denunciando lo sfruttamento, voleva aprire una prospettiva di emancipazione. Che il progetto marxiano

⁸¹ *Ibid.*, pp. 35-36.

sia intimamente minato e incapace di realizzarsi, come altri autori hanno sostenuto, è un altro discorso: non bisogna comunque impoverirlo in partenza. Eppure, ha avuto molto spazio, tra gli autori cattolici ⁸², questa attribuzione a Marx di ciò che egli, in effetti, criticava: anche in questo caso ha influito, riteniamo, la sovrapposizione del pensiero marxiano con le realizzazioni dei regimi marxisti, il che dimostra quanto avesse ragione Ernst Bloch, quando scrisse che il marxismo «non ha tanto da temere i suoi nemici quanto i suoi presunti amici» ⁸³.

Un rilevante contributo alla critica cattolica a Marx è venuto, nel 1970, dall'*Initiation à Karl Marx* di Paul-Dominique Dognin, che prende in esame estesamente la marxiana critica dell'economia politica. Dognin coglie gli elementi ispiratori della propria critica nel terreno specifico dell'esperienza cristiana. Per il cristiano, il senso della vita umana consiste nel condividere la vita di Dio: la vita della Trinità, per quanto è agli uomini accessibile, diviene il modello cui il cristiano guarda, operando le necessarie mediazioni dal livello della fede al livello sociale e politico, per organizzare e valutare i rapporti tra gli uomini. Dognin offre un elevato esempio della capacità critica anti-ideologica fornita dall'esperienza di fede, operando una elegante mediazione intellettuale tra il piano teologico e quello sociologico.

In riferimento all'idea feuerbachiana dell'Uomo Generico, Dognin richiama la distinzione, in Tommaso d'Aquino, fra l'unità di organizzazione (*unitas ordinis*), che definisce la «forma di una moltitudine organizzata» (*S. Th.*, I, q. 39, a. 3, *corpus*), e l'unità delle Tre Persone, delle quali si può dire che sono *un solo Dio*, non potendosi dire *un solo Uomo* del genere umano o di porzioni comunque raggruppate di esso. Per sostenere il parallelismo fra la società umana e quella divina, Feuerbach «è costretto a passare sotto silenzio una delle affermazioni essenziali della teologia trini-

⁸² Ricordiamo, per questo aspetto, il lavoro di M. Clement, *Le communisme face à Dieu*, Parigi 1960, p. 4.

⁸³ E. Bloch, *Über Karl Marx*, Frankfurt a. M. 1968; tr. it. *Karl Marx*, Bologna 1972, p. 200.

taria. Malgrado l'unità della loro essenza e sebbene esse non siano che un solo Dio, le Tre Persone divine sono *ciascuna* pienamente Dio; in altri termini — ed è proprio questo che fa della Trinità cristiana un mistero — l'unità dell'essenza non nuoce alla "dignità" delle Persone. Ma così non avviene nella società umana come la concepisce Feuerbach. Perché questa società non può in nessun caso costituire un "mistero", la trasposizione in essa dell'unità numerica dell'essenza ha necessariamente il seguente risultato: *ognuno* degli uomini che la compongono non è completamente uomo; le persone singole non trovano la loro essenza, e quindi la loro "dignità", *che* nella loro e per la loro partecipazione alla comunità»⁸⁴.

Identificando *essenza* umana e *genere* umano, Feuerbach identifica un concetto *metafisico* con un concetto *logico*. Questa identificazione è carica di conseguenze nell'analisi dei rapporti sociali; infatti, poiché l'unità del concetto metafisico di essenza, riceve lo stesso statuto dell'unità del concetto logico di genere, si arriva a dire che l'essenza umana è una nello stesso senso in cui il genere umano è uno: «Non si tratta di una unità formale che suppone un'astrazione, ma di un'unità immediatamente numerica». Identificando *essenza* e *genere*, si nega la «molteplicità numerica dell'essenza, la sua individuazione in ogni persona»⁸⁵.

Successivamente, Dognin applica la critica testé condotta alla feuerbachiana unità numerica dell'essenza, alla forza-lavoro in Marx.

Nel concetto giovane-marxiano di *essere generico* (*Gattungswesen*), si attua, secondo Dognin, l'identificazione del concetto logico e del concetto metafisico che sta alla base degli errori feuerbachiani. Con l'abbandono del giovanile termine *essere generico*, Marx non abbandona l'idea di costruire la società profondamente unitaria di cui quel termine era il segno; il concetto di *forza-lavoro sociale* in cui le varie forze-lavoro individuali sboccano, è il nuovo strumento concettuale con cui Marx esprime nelle opere della ma-

⁸⁴ P.-D. Dognin, *Initiation à Karl Marx*, Parigi 1970, tr. it. Roma 1977 (II ed.), p. 60.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 61.

turità il suo «unitarismo sociale». La rottura fra il Marx giovane e quello della maturità, osserva Dognin, sarebbe quindi, sotto questo aspetto, in gran parte apparente, se Marx conserva il «monismo sociale» di Feuerbach esprimendolo in termini «dal sapore più economico e sociale»; il discorso marxiano soffre di una contraddizione interna: «malgrado le sue formali dichiarazioni di materialismo, una parte considerevole di idealismo resterebbe camuffata nel suo collettivismo»⁸⁶.

Partendo dalla constatazione della presenza di un certo idealismo in Marx, cui Dognin era arrivato attraverso la critica della *forza-lavoro sociale*, egli attribuisce alcuni aspetti deteriori (quelli necessitanti) della dialettica hegeliana, alla dialettica marxiana. Per esempio il fatto che Marx dia ai fattori economici e sociali la portata di una causa ultima o di un primo motore della storia; il rovesciamento dell'idealismo hegeliano, unendosi con tale unilaterale causalità, origina il materialismo storico, che è *filosofia* e non scienza della storia; esso impone, secondo Dognin, una lettura idealista triadica necessitante che origina la «politica del tanto peggio»: «Vediamo dunque che Marx non si accontenta di dire che "la sola via reale" per la quale un modo di produzione si avvia alla sua dissoluzione e alla sua metamorfosi è lo "svolgimento dei suoi antagonismi immanenti": laddove questi antagonismi non sono ancora formati, bisogna formarli al più presto»⁸⁷. Riprova di tale schematismo è per lo studioso francese il ruolo da Marx assegnato al comunismo primitivo; la comunità tribale morgantiana funge da archetipo: l'avvenire del comunismo trova certezza nel proprio passato.

Dognin rileva che il proletariato è visto da Marx in maniera filosofica, e la sua definizione è data a priori; di conseguenza, la sua analisi sociologica non è esatta: Marx «esagera», raffigurando il proletariato «senza alcuna proprietà, alcuna patria e alcuna vita autenticamente familiare», allo scopo di farlo corrispondere alla figura dell'«antitesi», del modello astratto triadico. Non si può soste-

⁸⁶ *Ibid.*, p. 64.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 185.

nera questa esagerazione, conclude Dognin, che grazie all'oculto permanere dell'«universale negativo»⁸⁸.

Inoltre, Dognin ritiene che Marx voglia presentare a bella posta un proletariato «privo di tutto»: «si sarà notata in questo testo l'opposizione fra "unilaterale" (*einseitig*) e "onnilaterale" (*allseitig*). Per Marx l'uomo, fino ai giorni nostri, è stato unilaterale, ma diventerà "onnilaterale" o "totale", o ancora "totalmente sviluppato" nella società comunista. Tuttavia prima di arrivare all'"onnilateralità" *positiva*, egli deve innanzi tutto passare attraverso il purgatorio di una miseria assoluta, cioè di una "onnilateralità" *negativa*»⁸⁹.

Osserviamo che l'attribuzione da parte di Dognin di un motivo «redentorista» alla visione marxiana del proletariato trova degli effettivi punti di appoggio in certi passi marxiani, specialmente quello del *Manifesto*, nel quale il proletariato viene descritto come la classe investita di una missione universale, che porta a compimento la storia, intesa come storia della lotta fra classi⁹⁰. Ma riteniamo che la «onnilateralità negativa» della classe non debba essere intesa come l'assoluta miseria attraverso la quale il proletariato *deve* passare per attuare la sua opera redentrice: non è necessaria una radicale miseria perché il proletariato, nell'ottica marxiana, assuma il ruolo dell'«universale negativo»: la negatività gli appartiene in quanto classe antagonista, che ha di per sé un carattere di «estraneità oggettiva» nei confronti del capitale, di ciò che la trattiene nella «schiavitù di classe». Marx descrive il proletariato *come classe*, e Dognin coglie, ci sembra giustamente, il carattere non semplicemente sociologico di questo concetto; in quanto classe, il proletariato, nel contesto del rapporto di produzione, non ha proprietà, né patria, né famiglia; e questo indipendentemente dall'esistenza

⁸⁸ *Ibid.*, p. 189. Dognin si riferisce a quel passo di *Zur Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie. Einleitung*, in «Deutsch-Französische Jahrbücher», Parigi 1844, tr. it. *Critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, in *Scritti politici giovanili*, a cura di L. Firpo, Torino 1975, pp. 410-411, in cui Marx espone l'idea della formazione del proletariato industriale come condizione per l'emancipazione della Germania.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 187.

⁹⁰ *Manifest der kommunistischen Partei*, Londra 1948, tr. it. *Manifesto del partito comunista*, di E. Cantimori Mezzomonti, Milano 1978, pp. 100-101.

della famiglia e della patria, dal possesso dei beni: Marx intende indicare che il capitale considera l'uomo *in quanto è classe*, facendo astrazione dalla sua qualità umana, dalle relazioni che lo fanno uomo. Secondo Marx, se anche il proletario non avesse più problemi di sussistenza materiale, il rapporto di capitale farebbe comunque di lui un uomo alienato, chiuso in un rapporto di subordinazione considerato ingiusto.

Dognin sostiene che il concetto marxiano di classe non corrisponde, per aspetti essenziali, alla realtà del proletariato. Condividiamo questo giudizio; ma non perché Marx abbia esagerato le condizioni di miseria: che le classi coinvolte siano più o meno misere, più o meno coscienti, è secondario; perché piuttosto, come lo stesso Dognin sostiene, la sociologia di Marx, la sua lettura della realtà sociale, è essenzialmente prefigurata, al livello filosofico, dallo schema dialettico. La questione centrale sollevata da Dognin, la domanda fondamentale è allora: esiste, nella realtà, un rapporto di capitale come Marx lo intende, un conflitto sociale che si sviluppa secondo la logica della contraddittorietà? Si deve chiarire, sostanzialmente, se esiste, e in che misura, una *corrispondenza* tra le categorie marxiane e la realtà sociale.

Marx, secondo Dognin, «non ha guardato la società del suo tempo se non attraverso una "grata"»⁹¹. «Infatti la sua profezia si fondava su di uno studio assai discutibile della società del suo tempo. Egli ha fatto questo studio seguendo una sociologia molto particolare, assai ideologica... La teoria economica di Marx e specialmente la sua teoria del plusvalore, domina quindi la sua sociologia, tanto che questa può a ragione essere considerata come marcata da uno spiacevole a-priori e, perciò, come ideologica piuttosto che scientifica»⁹².

Condividiamo questi giudizi di Dognin, dai quali non si deve trarre in nessun caso la conclusione sbrigativa: la classe marxiana non esiste, il marxismo è un «falso storico». Non è certamente questa la visione di Dognin, che riconosce a Marx e al marxismo la giustezza delle aspirazioni, approva l'opera di demistificazione

⁹¹ Dognin, *op. cit.*, p. 177.

⁹² *Ibid.*, p. 285.

dell'economia borghese attuata da Marx, è convinto che, col progetto di riportare l'economia sotto il controllo cosciente e libero degli uomini, col recupero di una volontà protesa al bene comune, il marxismo recuperi valori e idee della tradizione precedente il capitalismo, che quest'ultimo ha abbandonato con conseguenze rovinose.

La complessità del problema richiede dunque, piuttosto che giudizi sommari, la posizione di ulteriori questioni: se non c'è corrispondenza tra le categorie marxiane e la realtà, come mai il pensiero marxiano riesce in qualche modo a leggere il conflitto presente nel mondo capitalistico e a trarre da tale lettura, almeno in certe situazioni, un'azione efficace?

Molti autori cattolici si sono tirati d'impaccio limitandosi a criticare il pensiero marxiano, senza metterlo in relazione con la realtà alla quale si riferisce; Dognin invece ha posto il problema della corrispondenza, evidenziando la dimensione ideologica della lettura marxiana della realtà. Su questa base, intendiamo svolgere l'ipotesi che una corrispondenza esista: quella tra la realtà disumana generata dal capitale e la lettura ideologica che Marx ne fa; tale ipotesi consente di spiegare l'efficacia del marxismo, la sua «presa sociale» (e intellettuale) in lunghi periodi della storia della società industriale.

CLASSE E IDEOLOGIA. UN CONTRIBUTO

Un primo aspetto su cui fare il punto è la dimensione critica del pensiero di Marx, che emerge lungo tutta la sua opera. Tenendo conto che essa giunge a maturazione, in modo privilegiato, attraverso la critica ad Hegel, un testo fondamentale diventa, a questo riguardo, la *Critica alla filosofia hegeliana del diritto pubblico*⁹³. Questa critica a Hegel è un momento fondamentale del percorso intellettuale marxiano, che sfocerà di lì a poco nell'affermazione dell'insufficienza dell'*arma della critica* nel processo di emancipa-

⁹³ K. Marx, *Kritik des Hegel'schen Staatsrechts* (composto tra il 1841 e il 1843, pubblicato da Riazanov nel 1927 in *Marx-Engels Gesamtausgabe*), tr. it. di G. Della Volpe, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, Roma 1974 (IV ed.).

zione, alla quale vorrà sostituire la *critica delle armi*, capace di trasformare la stessa teoria in «potenza materiale», se esercitata, appunto, da un soggetto reale capace di incarnare, per così dire, il senso della storia. Tale soggetto sarà individuato nel proletariato, la nuova classe che si stava allora appena formando nella società tedesca: «Dov'è, dunque, la possibilità positiva di una emancipazione tedesca? Risposta: nella formazione d'una classe gravata da catene radicali: di una classe della società borghese, che in realtà non è una classe della società borghese; di un cetto che coincide col decomporre di tutti i ceti; di una sfera sociale che possiede carattere universale per aver subito sofferenze universali e non pretende alcun diritto particolare, perché nessuna ingiustizia particolare, ma la piena ingiustizia è stata perpetrata contro di essa; di una sfera che non può più vantare un titolo storico, ma solo il titolo umano, e che non si trova in contrasto unilaterale con le conseguenze, ma in contrasto universale con le premesse dello Stato tedesco; di una sfera, infine, che non si può emancipare senza emanciparsi da tutte le altre sfere della società, emancipandole insieme tutte quante, e che, in una parola, rappresenta la totale perdita dell'uomo e può quindi ritrovare se stessa col totale riscatto dell'uomo. Questa decomposizione della società, identificata in un cetto particolare, è il proletariato»⁹⁴.

A questo punto dell'evoluzione marxiana, sono già dunque operanti due delle celeberrime «tre fonti» indicate da Lenin. Più che il *socialismo francese*, che Marx già conosce anche grazie alla mediazione dei comunisti tedeschi⁹⁵, importa qui la prima fonte, quella *filosofia classica tedesca*, con la quale Marx si appresta appunto a liquidare i conti, e della quale sta vivendo l'epilogo attraverso le vicende dei *Giovani hegeliani*: con queste infatti, dal «Circolo dei dottori» agli «Annali franco-tedeschi», egli vive il consumarsi della prospettiva dell'individuo, del pensatore contrapposto

⁹⁴ Marx, *Critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, cit., p. 404.

⁹⁵ A. Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels. Leur vie et leur oeuvre (1818/1820-1844)*, Parigi 1955, tr. it. di F. Cagnetti e M. Montinari, Milano 1971, pp. 468, 476, 520, 540; G.M. Bravo, *Da Weitling a Marx. La lega dei Comunisti*, Milano 1977 (il saggio introduttivo di Bravo, pp. 9-86).

al mondo ⁹⁶; dopo il ripudio dello Spirito hegeliano come soggetto reale, anche la potenza neoilluministica della coscienza individuale verrà ritenuta insufficiente a cambiare il mondo: piú tardi, verrà superata anche la «comunità umana» o «l'uomo» di Feuerbach. C'è un *bisogno del soggetto*, in Marx, che troverà requie solo con la scoperta della *classe*, ed è la molla interna che spinge Marx a scartare ogni protagonista teorico che egli giudichi incapace di trasformare l'empiria: è in questa ricerca che si forma la concezione di un materialismo dinamico, il materialismo storico (che Marx contrappone a quello tradizionale che arriva fino a Feuerbach) attraverso cioè l'assunzione, nella teoria, di un soggetto operante nella storia.

Per la verità, il tempo del giovane Marx era ricco di «superamenti» di Hegel «verso la prassi»: perché Marx non si accontenta delle soluzioni proposte allora? Che cosa lo differenzia, non solo dai giovani hegeliani e dai liberali democratici, che attuavano di simili «superamenti» ma, ad esempio, da un Cieszkowski, che pure tende ad una definizione dell'agire pratico oltre l'agire del pensiero? Il fatto è, per dirla col Cornu, che tutto ciò non è che «determinazione *a priori dell'avvenire*», idealismo: la «solita maniera tedesca» ⁹⁷; e, per l'emancipazione tedesca, Marx puntava non sulle «armi della critica», ma su quelle della classe.

Tema portante della *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* è lo studio del rapporto tra l'astratto e il concreto, la corrispondenza tra pensiero e essere nella dialettica hegeliana. Marx concentra la propria attenzione sull'inversione del rapporto tra soggetto e predicato, compiuta, a suo avviso, da Hegel ⁹⁸. Questi infatti dà ai predicati un'esistenza indipendente dai loro soggetti, i quali soltanto sono realmente indipendenti: «Dopo, il reale soggetto appare come risultato loro, mentre, invece, bisogna partire dal reale soggetto e considerare il suo obbiettivarsi. La mistica sostanza

⁹⁶ Il filosofo come «astratta figura dell'uomo estraniato» dei *Manoscritti* appare già, come «coscienza di Platone», negli *Hefte zur epikurischen, stoischen und skeptischen Philosophie*, in *Werke*, Dietz, Berlino 1968, Supplemento I, pp. 86-90.

⁹⁷ Cornu, *op. cit.*, pp. 161, 357-358.

⁹⁸ Su questo punto verte anche il commento a quest'opera marxiana di Lucio Colletti, in *Il marxismo e Hegel. I. Sui «Quaderni filosofici» di Lenin*, Bari 1976 (I ed. 1969), pp. 113-146.

diventa, dunque, il reale soggetto, e il reale soggetto appare come qualcosa d'altro, come un momento della mistica sostanza. Proprio in quanto Hegel prende le mosse dai predicati della determinazione generale, invece che dall'ente reale (*ipokeimenon*, soggetto), e ci ha da essere tuttavia un supporto di queste determinazioni, la mistica idea diventa questo supporto»⁹⁹. Le «categorie logico- astratte» vengono trasformate in soggetti, e il soggetto reale di un qualsiasi processo diventa il predicato del suo astratto predicato¹⁰⁰.

Anche Marx conclude che Hegel dissolve, nei vari processi, il soggetto reale, ne spiega solo l'*esistenza illusoria*: «Egli non lascia che la società diventi determinante reale, perché a ciò occorre un *reale* soggetto, ed egli ne ha soltanto uno astratto, *immaginato*»¹⁰¹. Il movimento è quindi movimento illusorio, che «procede sempre dalla parte del predicato»: «Essi, i soggetti reali, sono e restano delle determinazioni inconcepite, perché non concepite nella loro specifica essenza»¹⁰². Il movimento dell'Idea è puramente astratto, la deduzione hegeliana resta interna al pensiero senza andare mai a verificare soggetto e predicato nel loro rapporto all'interno del particolare processo investigato; l'organismo che il concetto hegeliano costruisce serve per descrivere tanto la costituzione politica di uno Stato che quella fisica di un individuo, mentre il seguire la logica della cosa, il rispetto dell'ente reale, richiederebbero la spiegazione della *differenza specifica*, che fa di una "cosa" ciò che essa è: «Col dire che "questo organismo (dello Stato, la costituzione politica) è lo sviluppo dell'idea nelle sue distinzioni, ecc."; con ciò, non so ancora niente del tutto dell'*idea specifica* della costituzione politica; la medesima frase può essere pronunciata con la medesima verità a proposito dell'organismo animale come di quello politico. Per che cosa si distingue, dunque, l'organismo *animale* da quello *politico*? Da questa determinazione generale non si rivela»¹⁰³.

⁹⁹ Marx, *Critica... diritto pubblico*, pp. 34-35; sull'«esperienza aristotelica» di Marx, cf. G. Della Volpe, *Marx e lo Stato moderno rappresentativo*, in *Opere*, IV, a cura di I. Ambrogio, Roma 1973, pp. 162-163, e M. Dal Pra, *La dialettica in Marx*, Bari 1972, pp. 47-51.

¹⁰⁰ *Ibid.*, pp. 27-28.

¹⁰¹ *Ibid.*, pp. 135-136.

¹⁰² *Ibid.*, p. 22.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 22.

Tali astrazioni sono imputabili a qualsiasi realtà. «Egli non sviluppa il suo pensiero secondo l'oggetto, bensì sviluppa l'oggetto secondo un pensiero di sé predisposto, e ch'è stato predisposto nell'astratta sfera della logica»¹⁰⁴. È questa particolare movenza del concetto che getta il ponte fra *l'idea generale di organismo* e *l'idea determinata di quel certo organismo*. Ad esempio, nel caso particolare del passaggio della famiglia e della società civile a Stato politico Marx afferma: «Il passaggio non è dunque derivato dall'essenza *specific*a della famiglia, ecc., e dall'essenza *specific*a dello Stato, ma dall'*universale* rapporto di *necessità* e *libertà*. È del tutto lo stesso passaggio che, nella Logica, si effettua dalla sfera dell'essere alla sfera del concetto»¹⁰⁵.

Questo universale rapporto, esteso a tutti i momenti del sistema speculativo hegeliano, fa sì che la *necessità* non venga attinta dall'essenza dei momenti, e rimanga indimostrata: non scaturisce come necessità propria della cosa, ma si esprime come predestinazione ordinata dalla «natura del concetto»¹⁰⁶. L'esplicita esclusione, da parte di Hegel, della «mediazione di un particolare contenuto, di un fine dell'agire», mostra a Marx l'assenza di qualsiasi *soggetto agente*: «Un fine che non è particolare, non è un fine, come un agire senza un fine è un agire senza disegno, senza senso. Tutto il paragone con l'atto teleologico del volere si svela dunque, alla fine dei conti, come una mistificazione e un atto *a vuoto* dell'idea»¹⁰⁷.

Dunque in Hegel il *rapporto reale* viene presentato nella speculazione come *manifestazione*, come *fenomeno*; e la *mediazione interna all'idea* viene presentata come *mediazione reale*¹⁰⁸.

Nel terzo dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Marx dirà che il filosofo «si pone come la *regola* del mondo alienato»: «L'appropriazione delle forze sostanziali umane, diventate oggetti, e oggetti stranieri, è dunque primieramente solo un'*appropriazione* che accade nella *coscienza*, nel puro *pensiero*, cioè nell'*astrazione*;

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 25.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 20.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 25.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 46.

¹⁰⁸ *Ibid.*, pp. 18, 51.

l'appropriazione di questi oggetti come *pensieri e movimenti di pensiero*; ed è perciò che già nella *Fenomenologia* — malgrado la sua sembianza affatto negativa e critica e malgrado la critica ivi realmente contenuta e spesso largamente anticipatrice dello svolgimento ulteriore — è latente, come germe, come potenza e come segreto, il positivismo acritico e l'idealismo parimente privo di critica delle opere posteriori di Hegel — questa filosofica decomposizione e restaurazione dell'empiria presente»¹⁰⁹.

Inversione di soggetto e predicato, allontanamento dall'ente reale, astrattezza del movimento del concetto che rende la mediazione esclusivamente interna all'idea, cosa della logica e dissoluzione dei soggetti reali, illusorio impulso necessitante e predestinazione del processo: sono le forme, osserviamo, dell'*ideologico* in Hegel, cioè del *logico* stravolto da un'*idea* dominante.

Tutto questo sfocia nella posizione hegeliana dell'*identità di alienazione e oggettivazione*, che Marx intende sciogliere¹¹⁰. Marx osserva infatti che l'uomo si esprime attraverso oggetti reali e sensibili, e il suo stesso movimento vitale esige che egli sia oggetto per altri enti ed abbia ad oggetto degli enti, per cui «un ente non oggettivo è un *non ente*»¹¹¹. Per Hegel, secondo Marx, le cose stanno diversamente: «Abbiamo già visto. La (ri)appropriazione dell'ente alienato oggettivo o la soppressione dell'oggettività nella determinazione dell'*alienazione* — e quest'ultima deve procedere dall'indifferente estraneità alla reale alienazione ostile — ha per Hegel a un tempo, principalmente, il significato di sopprimere l'*oggettività*, in quanto non il carattere *determinato* dell'oggetto, bensì il suo carattere *oggettivo* è per l'autocoscienza lo scandalo dell'*alienazione*. L'oggetto è quindi un che di negativo, che si sopprime da sé, una *nullità*»¹¹².

¹⁰⁹ K. Marx, *Oekonomisch-philosophische Manuskripte aus den Jahre 1844*, tr. it. di G. Della Volpe, in *Opere filosofiche giovanili*, cit., p. 262; sullo svincolo tra *Critica* e *Manoscritti*, cf. M. Rossi, *Da Hegel a Marx. IV. La concezione materialistica della storia*, Milano 1975, pp. 15-17.

¹¹⁰ Cf. la critica di György Lukacs alla «falsa unificazione di "alienazione" e "cosalità" o oggettività», pur sottolineando la ricchezza e complessità del pensiero di Hegel: *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*; tr. it. *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, Torino 1975 (I ed. 1960), vol. II, pp. 747-750.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 268.

¹¹² *Ibid.*, p. 269.

Cosa contrappone Marx all'esito nichilista dell'ideologia hegeliana? Marx deve salvare i soggetti reali, le relazioni oggettive, deve salvare la dialettica contro Hegel; per questo egli, in primo luogo, rivendica la presenza di una realtà che sfugge alla morsa del reale-razionale di Hegel, dunque una realtà *irrazionale*¹¹³; in secondo luogo, distingue fra diverse relazioni di opposizione, per sfuggire all'*universale rapporto di necessità e libertà* hegeliano; la distinzione fra alienazione e oggettivazione gli garantisce la non vanificazione del reale, cioè il permanere di una realtà irrazionale: l'alienazione è *una* delle opposizioni reali, e precisamente *quella che va tolta*.

Scrivono Marx che «...polo nord e polo sud sono entrambi dei poli; la loro *essenza* è identica: parimenti sesso *femminile* e sesso *maschile* sono entrambi un *genere*, una *essenza*, l'essenza umana. Nord e sud sono opposte determinazioni di *una* essenza; la differenza di un'essenza al suo *più alto punto di sviluppo*. Sono l'essenza *differenziata*. Sono ciò che sono *soltanto* come una determinazione differenziata, e come *questa* differenziata determinazione dell'essenza. Veri *reali* estremi sarebbero il polo e il non-polo, il genere umano e l'inumano. La differenza è qui una *differenza dell'esistenza*: là una differenza dell'essenza, di *due* essenze»¹¹⁴. La mediazione si rende necessaria solo fra diverse determinazioni della stessa essenza: «Non si dà un reale dualismo dell'essenza»¹¹⁵; mentre invece «estremi reali non possono mediarsi fra loro, proprio perché sono reali estremi. Ma neanche abbisognano di alcuna mediazione, ché sono di opposta natura. Non hanno niente di comune l'uno con l'altro, non si richiedono l'un l'altro, non si integrano l'un l'altro. L'uno non ha nel suo seno brama, bisogno, anticipazione dell'altro»¹¹⁶.

Quando, allora, si ha contraddizione? Solo nel caso di «opposizione reale di enti reciprocamente esclusivi»: per questi, non v'è possibilità di mediazione, la relazione è conflitto che si risolve nel-

¹¹³ Marx, *Critica... pubblico*, p. 77. Sulla realtà irrazionale, cf. Dal Pra, *La dialettica in Marx*, p. 63.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 102.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 103.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 102.

la lotta; questa opposizione è stata da Hegel confusa, secondo Marx, con la differenza interna dell'esistenza di un ente, e si è cercata la mediazione dove essa non solo non è necessaria, ma neppure possibile: Hegel, quando si imbatte in una *reale contraddizione*, pone l'illusione dell'unità di opposti che si escludono, ma non semplicemente una unità *raggiunta* dalla conciliazione, ma come unità della loro *natura*, «il loro fondamento d'esistenza»; questo, propriamente, è lo speculativo: «che è presunto un "passaggio del concetto" e che si spaccia l'assoluta contraddizione come identità, la massima inconseguenza come conseguenza»¹¹⁷.

L'universale rapporto di necessità e libertà, che Hegel fa imperare nel pensiero, non è per niente universale nella realtà. Non tutte le opposizioni, infatti, sono contraddittorie: la contraddizione è opposizione fra termini reciprocamente esclusivi, che non hanno nulla a che fare l'uno con l'altro, per i quali non esiste mediazione; Hegel ne dà una mediazione illusoria attraverso l'inserimento di una *necessità della conciliazione* che non avviene nella realtà, ma solo nell'idea: la mediazione hegeliana dunque, più che superamento della contraddizione, è ad un tempo la sua rilevazione e la sua conciliazione apparente. Secondo Marx, quindi, non si dà una razionalità della contraddizione in quanto la sua mediazione, la composizione della frattura, non è possibile: se gli opposti reciprocamente esclusivi giungessero ad incontrarsi sarebbe necessario lo scontro nella realtà, per modificare uno stato di cose che non può restare così com'è¹¹⁸.

La critica marxiana dunque, a partire dal periodo della *Critica alla filosofia hegeliana del diritto pubblico*, si qualifica come *critica dell'irrazionale in quanto contraddittorio*: se nella realtà si presenta la contraddizione, è necessario toglierla praticamente, *riportando la realtà alla sua esigenza di non contraddittorietà*. Marx, in conclusione, distinguendo, contro Hegel, alienazione da oggettivazione, e facendo vedere che si ha alienazione solo in quanto l'uomo, nel

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 45.

¹¹⁸ L'ideologicità non è superabile al livello del pensiero, ma modificando la situazione reale che la genera. Su questa concezione marxiana insiste con efficacia Kurt Lenk in *Marx in der Wissenssoziologie. Studien zur Rezeption der Marxschen Ideologiekritik*, Neuwied und Berlin, 1972; tr. it. *Marx e la filosofia della conoscenza*, Bologna 1975.

modo capitalistico di produzione, per conservarsi deve perdersi, — deve produrre cioè, insieme ai suoi mezzi di sostentamento, anche le condizioni della sua estraneazione e dunque, letteralmente, produce *l'altro da sé come suo nemico* —, pone *l'identità di alienazione, estraneazione e contraddizione*.

In conclusione, Marx ritiene che l'errore principale di Hegel consista nell'assumere «la *contraddizione del fenomeno come unità nell'essenza, nell'idea*, laddove essa contraddizione ha la sua ragione in qualcosa di più profondo, cioè in una *sostanziale contraddizione*, come, per es., qui il contraddirsi del potere legislativo in se stesso è soltanto la contraddizione dello Stato politico con se stesso, e dunque della società civile con se stessa... Così, la critica veramente filosofica dell'odierna costituzione dello Stato non indica soltanto le sussistenti contraddizioni, ma le *spiega*, ne comprende la genesi, la necessità. Le prende nel loro *peculiare* significato. Ma questo comprendere non consiste, come Hegel crede, nel riconoscere ovunque le determinazioni del concetto puro, bensì nel concepire la logica specifica dell'oggetto specifico»¹¹⁹.

Nel periodo successivo alla critica ad Hegel, Marx individua nel capitale l'«oggetto specifico» del quale bisogna concepire la «logica specifica». Il capitale marxiano è il cuore dell'ordinamento sociale; è, in senso lato, l'ordinamento sociale stesso, ciò che spiega tutto il resto.

In relazione alla ripartizione della materia nello studio delle categorie economiche, infatti, Marx osserva che apparentemente sembrerebbe necessario partire dalla rendita fondiaria, in quanto l'agricoltura è la «prima forma di produzione di tutte le società in qualche modo consolidate»; ma non è questo il «punto di vista scientifico»: «In tutte le forme di società vi è una determinata produzione che decide del rango e dell'influenza di tutte le altre, e i cui rapporti decidono perciò del rango e dell'influenza di tutti gli altri... La rendita fondiaria non può essere intesa senza il capitale, ma il capitale può essere inteso senza la rendita fondiaria. Il capitale è la potenza economica della società borghese che domina tut-

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 105.

to. Esso deve costituire il punto di partenza così come il punto d'arrivo, e deve essere trattato prima della proprietà fondiaria. Dopo che entrambi saranno stati considerati separatamente, dovrà essere preso in esame il loro rapporto reciproco. Sarebbe dunque inopportuno ed erroneo disporre le categorie economiche nell'ordine in cui esse furono storicamente determinanti. La loro successione è invece determinata dalla relazione in cui esse si trovano l'una con l'altra nella moderna società borghese, e che è esattamente l'inversa di quella che si presenta come loro relazione naturale o corrisponde alla successione dello sviluppo storico»¹²⁰.

Il punto fondamentale è che Marx intende questa realtà che «domina tutto», il capitale, come realtà umana contraddittoria; secondo Marx, questa contraddizione dev'essere tolta, e a questo scopo non sono sufficienti le teorie, l'attività intellettuale in genere sullo stile giovane-hegeliano. In primo luogo, quando la teoria entra in contraddizione con i rapporti sociali esistenti, è perché un'altra contraddizione, più profonda, è già in atto; dunque è necessario agire attraverso la contraddizione che è nel concreto, senza estremizzare un antagonismo solo teorico, come facevano alcuni dei giovani hegeliani. In secondo luogo, una contraddizione nelle condizioni esistenti, richiede un «rovesciamento pratico» di quelle condizioni, che sono ciò che realmente determina il conflitto del pensiero con la realtà: solo in questo modo si soddisfano veramente anche le necessità della teoria, perché, come Marx afferma nell'*Introduzione* del 1857, e dunque in piena *critica dell'economia politica*, «la società deve essere sempre presente alla rappresentazione come presupposto»¹²¹. È questo atteggiamento che salva l'*autonomia* del soggetto reale che compie il «rovesciamento pratico», e fa comprendere che «non la critica, ma la rivoluzione è la forza motrice della storia, anche della storia della religione, della filosofia e di ogni altra teoria»¹²².

¹²⁰ *Einleitung zur Kritik der politischen Oekonomie* (1857), tr. it. di E. Grillo, in *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, Firenze 1968, pp. 32-33.

¹²¹ *Ibid.*, p. 28.

¹²² K. Marx, F. Engels, *Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Representanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deut-*

Ora, il costituirsi della contraddizione specifica tra forze produttive e rapporti di produzione nella società capitalista è, secondo Marx, il costituirsi stesso di una classe particolare, il proletariato, il *soggetto reale* capace di operare il *rovesciamento pratico*. La rileva-zione di questa contraddizione «più profonda», e dei soggetti che la svolgono, permette a Marx di parlare in pieno diritto di una *propria* concezione della storia diversa da quella di Hegel: siamo pienamente dentro l'originalità di Marx.

Qual era infatti l'atteggiamento di Hegel di fronte alla classe? Secondo Marx, egli fa l'*elemento di classe* espressione della *separazione*, ma, al tempo stesso, questo elemento dev'essere il rappresentante di un'identità che non c'è: «Il più profondo in Hegel è che egli sente come una *contraddizione* la separazione di società civile e società politica. Ma il falso in lui è ch'egli si appaga dell'*apparenza di questa soluzione* e la spaccia per la cosa stessa, allorché le "cosiddette teorie" da lui spregiate, esigono la "separazione" delle classi civili dalle classi politiche, e con ragione, perché esse esprimono una *conseguenza* della moderna società, essendo in questa l'elemento *politico-di-classe* precisamente niente altro che l'espressione effettiva del reale rapporto di Stato e società civile, la loro *separazione*»¹²³.

Contrariamente a Hegel, Marx intende riconoscere la realtà della separazione, della contraddizione che caratterizza la condizione umana nella società capitalistica e che si esprime nella divisione in classi della società; il processo di emancipazione della classe dei proletari deve quindi coincidere con la sua negazione in quanto classe: «Questa sussunzione degli individui sotto classi determinate non può essere superata finché non si sia formata una classe la quale non abbia più da imporre alcun interesse particolare di classe contro la classe dominante»¹²⁴; «...i proletari... per affermarsi personalmente, devono abolire la loro propria condizione di esistenza

schen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten (1845-46), tr. it. di F. Codino, *L'ideologia tedesca. Critica della più recente filosofia tedesca nei suoi rappresentanti Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e del socialismo tedesco nei suoi vari profeti*, Roma 1977 (II ed.), p. 30.

¹²³ *Ibid.*, p. 59.

¹²⁴ Marx-Engels, *L'ideologia tedesca...*, p. 54.

quale è stata fino ad oggi, che in pari tempo è la condizione di esistenza di tutta la società fino ad oggi, il lavoro»¹²⁵.

Osserviamo che quando Marx penetra nello studio dell'«oggetto specifico», ed elabora concettualmente il conflitto capitalistico, interpretandolo come «contraddizione tra forze produttive e mezzi di produzione», in tale elaborazione vengono abbandonati i termini *essenza* ed *esistenza*; l'importanza di questa coppia terminologica è enorme, perché è con questi strumenti che Marx, nella *Critica alla filosofia hegeliana del diritto pubblico*, distingue fra i diversi tipi di opposizione.

È su questa distinzione che si regge logicamente la sua critica ad Hegel. Ma con l'abbandono dei termini, viene abbandonata anche la distinzione che essi avevano consentito? Marx, cioè, smette di pensare separatamente alienazione e oggettivazione? Se così fosse, la contraddizione, in Marx, tornerebbe ad essere esattamente quella che era in Hegel: quel particolare carattere di necessità, che costituiva uno degli elementi dell'ideologicità hegeliana, non sarebbe cambiato.

Sovente le affermazioni di Marx a proposito dei contadini francesi nel 18 *Brumaio*¹²⁶ vengono intese come definizione vera e propria del «concetto di classe». Tale procedimento non sembra corretto. Bisogna ricordare infatti che la classe che conta, in Marx, è la classe operaia, e che di essa, in secondo luogo, è possibile solo una definizione specifica, particolare. Dal punto di vista marxiano, è molto più corretto studiare i rapporti socio-economici di una data società e in essa circoscrivere la realtà di *quella certa classe*, piuttosto che cercare di stabilire se, per esempio, l'insieme degli operai o dei contadini della nostra società si può chiamare *classe*, secondo una definizione generale di questo concetto. Per Marx, infatti, non si danno leggi generali per tutti i periodi storici, ma ogni assetto sociale ha le proprie leggi. Per avere la definizione di classe nel pensiero marxiano, è necessario, di conseguenza, studia-

¹²⁵ *Ibid.*, p. 57.

¹²⁶ *Der Achtzehnte Brumaire des Louis-Napoleon*, in «Die Revolution», I, New York 1852, tr. it. di P. Togliatti, *Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte*, Roma 1977, pp. 208-209.

re l'origine, la formazione, la cangiante composizione *della classe operaia*.

Si è già visto che il proletariato ha, in quanto classe, una caratteristica che lo distingue da qualsiasi altra, che lo definisce come ultima classe della storia. Nella società capitalistica, la totalità delle forze produttive ha raggiunto una «forma obiettiva» che è completamente indifferente alle «relazioni degli individui *come individui*», dove «indifferenza» significa contrapposizione¹²⁷. Ai proletari spetta il compito storico di eliminare questo esproprio, e solo ad essi: gli individui-proletari sono infatti completamente esclusi da ogni manifestazione individuale e dunque sono in grado di operare una riappropriazione totale. Questa realtà dell'indifferenza spiega perché il movimento col quale il proletariato pone sotto il suo controllo le condizioni di esistenza proprie e di tutta la società, può essere solo movimento di classe: la realtà del capitale ha già bruciato la sfera dell'individuo e, per riottenere la realtà dell'individuo, è dunque necessario bruciare il capitale¹²⁸.

Che la classe sia il soggetto teorico della *Critica dell'economia politica* diventa evidente nel Libro IV del *Capitale*, dove la classe marxiana, attraverso gli stessi concetti di valore di scambio, valore d'uso, forza-lavoro, viene contrapposta ai classici, riportando i nodi teorici al nodo dello scontro sociale; la discussione sulle crisi¹²⁹, ad esempio, si può mettere in relazione col cap. XIV del III Libro, dove analizzando le cause antagonistiche alla caduta del saggio di profitto, Marx sostiene come queste siano legate al rapporto di forza fra operai e capitale e dunque come lo stesso andamento di una legge si leghi al movimento della classe.

Il merito di Hegel, dal punto di vista di Marx, è quello di aver spinto la logica fino al punto di pensare la contraddizione, permettendo quindi, una volta rovesciata la dialettica, «rimessa in piedi», di pensare la realtà capitalistica come contraddittoria, cioè necessariamente evolventesi. L'universale rapporto di necessità e libertà hegeliano, che pure Marx critica come preordinazione del

¹²⁷ Marx, *Il Capitale...*, pp. 442, 518, 630.

¹²⁸ Marx-Engels, *L'ideologia tedesca...*, p. 54.

¹²⁹ K. Marx, *Theorien über der Mehrwert (1862-1863)*, tr. it. di L. Perini, *Teorie sul plusvalore*, Roma 1973, II, pp. 533-589.

movimento attuata dal concetto, viene poi da lui assunta come logica del capitale. La posizione di Marx degenera dunque in una subordinazione agli strumenti hegeliani, perché la necessità immessa nel movimento da Hegel e nel reale del capitale da Marx, proviene da quello «speculativo» che Marx vedeva presupporre l'unità degli opposti come loro natura: Marx rifiuta questa presupposizione di unità, criticando Hegel; ma, in quanto accetta i legami necessitanti che ne conseguono, accetta implicitamente anche quella unità, come Fessard e Calvez, tra gli altri, avevano, con un diverso percorso, notato.

Il rapporto di capitale, letto da Marx, diventa l'hegeliana dialettica del riconoscimento nella quale ognuna delle due coscienze vuole la morte dell'altra: attraverso lo scontro, con l'esperienza della paura, della disciplina del servizio e dell'obbedienza, dell'attività del formare, la coscienza giunge a divenire, *per sé*, autocoscienza: *coscienza di classe* in senso marxiano.

Dal momento in cui Marx perviene alla classe, questa diventa l'unico soggetto che realmente conti. Ogni azione umana collettiva, come ogni azione umana individuale, viene riportata a connotati di classe e solo in rapporto al concetto di classe può avere una giustificazione razionale: un'azione sarà allora «di una determinata classe», «contro una determinata classe»; la coscienza, quando non è «cattiva coscienza», è «coscienza di classe», e così via.

La classe è il soggetto ideologico (il «predicato», direbbe il Marx critico di Hegel) che si sostituisce ai soggetti reali: non c'è più posto, ad esempio, per il soggetto singolo, il soggetto pensante che caratterizzava il pensiero occidentale. Tale soggetto si è espresso anche, nel corso della storia, attraverso concezioni che sottolineavano la superiorità del pensiero sull'essere; si tratta di una tendenza che, nell'esperienza dell'idealismo tedesco, era arrivata al punto-limite hegeliano, del filosofo che modificava l'essere col suo pensiero. Marx rifiuta questa figura del soggetto pensante isolato, come rifiuta la figura, nel campo civile ed economico, dell'«individuo borghese astratto», definendoli, insieme, sotto il concetto dell'*uomo estraniato*. Marx si serve di Aristotele per riguadagnare il piano del soggetto reale, dell'*ipokeimenon*, ma ab-

bandona subito la prospettiva aristotelica identificando il soggetto reale con la classe, nella quale, lungi dal trovare una nuova fondazione che unisse individualità e socialità, com'era nelle sue intenzioni, il soggetto umano individuale si dissolve: l'uomo marxiano si perde nella socialità, è pura relazione scandita al ritmo della necessità dialettica, nel cui movimento ogni «natura» si dissolve.

Ma la dimensione individuale che l'Occidente ha elaborato, non si identifica con la sua versione alienata hegeliano-borghese. È invece una dimensione costitutiva, anche se non l'unica, della persona umana. Se la si toglie, si distrugge la persona, cioè il fondamento dell'azione libera di tutti i soggetti umani collettivi (famiglia, gruppi, associazioni) che vengono schiacciati dall'universalizzazione della contraddizione: già in Marx, nei vincoli dialettici che egli pone alle relazioni libere, ci sono gli elementi che portano alla strumentalizzazione dei soggetti sociali che la storia dei regimi socialisti ha attuato.

La contraddizione, universalizzata, non ammette altro fuori di sé. Non ammette *un altro* reale, autonomo, perché la sua necessità si estende fino a determinare l'altro, a toglierlo dunque dall'alterità per ridurlo a sé, per quanto lontano egli cerchi di porsi da ogni dialettica inclusione. Fuori dalla dialettica delle classi, secondo questa logica, non c'è nulla: ognuno è qualcosa solo in quanto è inserito in un ruolo dialettico. Il discorso marxiano si dispega al ritmo della contraddizione, e resta chiuso, nella sua struttura logica, alle altre relazioni, quelle non contraddittorie, le reali relazioni umane coperte dalla «cattiva coscienza» dialettica. In questo «nulla» al di fuori di ciò che la dialettica riconosce, in quest'esito nichilistico, sta un altro elemento dell'ideologia in Marx.

È il caso di rilevare, a questo punto, che la contraddizione, nella forma in cui Aristotele la vietava, è logicamente impossibile. E al contesto logico aristotelico si rifaceva lo stesso Marx nella sua critica ad Hegel che abbiamo esaminato. Parlando di «contraddizione» nella realtà, Marx intende una condizione irrazionale nei rapporti umani che va soppressa: «Marx esprime con la formula della contraddizione — spiega Carlo Natali — le leggi (non contraddittorie) del movimento della produzione borghese, in quanto

esse rendono impossibile la persistenza dell'equivoco fondamentale di questo modo di produzione, cioè la contraddizione fra produzione di merci e valorizzazione del capitale»¹³⁰. Questo significato di «contraddizione», come abbiamo ripetutamente sottolineato, si regge sulla distinzione tra alienazione e oggettivazione. Ma proprio questa distinzione scompare, nella misura in cui Marx fa della contraddizione non la lettura di una realtà alienata, ma la chiave interpretativa di tutta la realtà, compresa quella costitutiva dell'uomo, la quale, noi diciamo, non coincide con la realtà alienata, e quindi non viene soppressa dalla soppressione dell'alienazione. Troviamo dunque qui, nell'ambito della «critica dell'economia politica», quegli elementi dialettici necessitanti che la critica cattolica aveva evidenziato nelle opere «giovanili»: e troviamo specialmente la conferma della critica di Calvez, nella misura in cui Marx trasforma la contraddizione in logica della realtà, facendo cioè del disumano la misura dell'umano.

Ma allora, la contraddizione in senso marxiano è esattamente la contraddizione in senso hegeliano: si riferiscono ambedue allo stesso rapporto umano; ciò che cambia è il *soggetto* che legge nella contraddizione e agisce spinto da essa. La *classe*, il soggetto marxiano, consente una prassi che ad Hegel era impedita perché quest'ultimo toglieva al particolare-classe la sua azione naturalmente dirompente, per consentire soltanto l'azione compositiva dell'Intero. Hegel, in tal modo, fondava razionalmente l'impossibilità dell'azione particolare come azione corrispondente ad un fine suo proprio; Marx fonda invece la necessità di tale azione nella classe, che proprio realizzando un'azione secondo il proprio fine realizza il fine universale; Hegel fa del negativo il demiurgo apparente, Marx fa del negativo-classe il demiurgo reale, cioè elegge a motore della storia e generatore del movimento il contraddittorio, proprio ciò che deve essere tolto per portare l'uomo ad una condizione umana.

¹³⁰ C. Natali, *L'uso del termine «contraddizione» nel I Libro del «Capitale» di Marx*, in AA.VV., *La Contraddizione*, Roma 1977, p. 211.

L'ideologicità in Marx si afferma dunque a due livelli: anzitutto nell'interpretare contraddittoriamente la realtà del capitale, i cui aspetti disumani sono interpretabili secondo logiche diverse da quella dialettica, come fa, ad esempio, il pensiero sociale cristiano, che intende sempre l'umano come misura del disumano e a quello riconduce questo. E secondariamente, nell'estendere la presunta contraddittorietà del capitale a tutta la realtà, come se tutta l'espressione umana, nella società capitalistica, fosse determinata dal capitale.

Qui diviene chiara la corrispondenza di cui si parlava. L'uomo, di fronte al capitale, non è altro che possessore di forza-lavoro, è classe. In questo senso, è il capitale che fa la classe¹³¹. Ma questa relazione non è semplicemente economica: coinvolge tutti gli altri aspetti della vita umana, che vengono piegati all'esigenza produttiva secondo la logica del profitto. In questa relazione, l'uomo non è uomo, non è individuo, è classe. Questo è il disumano del capitalismo. Marx parte da tale fatto, e fornisce alla classe una logica di movimento, che ha l'obiettivo di togliere l'uomo dalla condizione di classe, di riportarlo cioè alla dimensione umana. La logica che Marx fornisce è quella dialettica: una ideologia che corrisponde ad una condizione disumana e che, proprio per la sua ideologicità, non riesce davvero a superarla. Anche in questo consiste l'ideologico: nello scambiare la parte con il tutto, dando ad una forza particolare una dimensione e un compito universali; nel ritenere che un movimento contraddittorio conduca al superamento della contraddizione: al contrario, la contraddizione, attraverso la sua assunzione ideologica a chiave interpretativa, si estende all'intera realtà, e diventa impossibile ritrovare l'umano al disotto del disumano, e cogliere l'uomo dietro la classe, e conservare al diritto, alla morale, alla religione, alla politica i loro caratteri costitutivi dell'umana esperienza senza ridurre tutti questi spazi al ruolo che occupano nel conflitto.

¹³¹ Marx, *Il capitale...*, pp. 700-701; ma anche 768-769, 880-881; e *Libro III (Das Kapital. Kritik der politischen Oeconomie. Dritter Band. Buch III: der Gesamtprozess der Kapitalistischen Produktion)*, a cura di F. Engels, Amburgo 1894, tr. it. di M.L. Boggeri, Torino 1975), pp. 346, 372.

Una drammatica testimonianza storica sul ruolo dell'ideologia nei confronti dell'umano e del disumano è stata data dal crollo dei regimi socialisti del Paesi dell'est europeo: una volta tolto il controllo autoritario, le società si sono manifestate per quello che erano veramente, col loro carico di problemi (per esempio quelli etnici e nazionali) irrisolti, bloccati al punto in cui si trovavano quando il regime socialista ha «congelato» la società, a testimonianza che la reale crescita umana si è fermata nel momento in cui l'ideologia (l'antiumano) si è imposta.

La situazione disumana è inaccettabile per l'uomo, che tende incessantemente a superarla; è dunque caratterizzata da un dinamismo che il pensiero hegeliano-marxiano interpreta a modo proprio: l'ideologia della contraddizione è la falsa coscienza di una realtà non contraddittoria. Tale ideologia diventa efficace quando la realtà, resa disumana, assume l'apparenza della contraddizione. Ma tale efficacia è dovuta all'umano che vi sta sotto, non alla forma ideologica che, pur permettendo un'interpretazione della situazione e consentendo anche, in parte, un movimento che tende al suo superamento, entra prima o poi in contrasto con l'umano che esce dagli schemi ideologici: la volontà, il bisogno umano di togliersi dall'alienazione, dev'essere letto in modo non contraddittorio, se si vuole il superamento reale dell'alienazione.

CONCLUSIONE

Questa la conclusione di un percorso che, attraverso alcune tappe particolarmente significative della critica cattolica a Marx, ha messo in luce il ruolo di critica dell'ideologia svolto dalla riflessione cattolica, e proprio *in quanto cattolica*: proprio in quanto, cioè, la fede fornisce una sensibilità e una visione dell'uomo che agiscono, anche al livello teoretico e non solo nel comportamento morale, come elemento critico nei confronti dell'esistente. Dalla fede sorge dunque un elemento di criticità che orienta e stimola la riflessione razionale, sottraendola spesso ai giri viziosi del pensiero ideologico, svelandone l'apparenza di razionalità, di coerenza e di necessità.

Lo si è visto nell'ultima parte di questo lavoro, nella considerazione del ruolo della classe nel pensiero marxiano, individuata come il soggetto della logica ideologica di Marx: un'analisi, questa, che non costituisce certo una sintesi della critica cattolica, ma che certamente ha avuto bisogno, per essere condotta, di tutti gli elementi e le esperienze che la critica cattolica precedente ha prodotto.

Lo si è visto nella filosofia della storia di Maritain, che, pur riconoscendo a Marx il merito di aver individuato una condizione di fondamentale estraneazione umana nella società contemporanea, critica l'ideologicità dell'«uomo collettivo» marxiano, mostrando la necessità che un diverso soggetto conduca, nella storia, lo sviluppo di un reale umanesimo. Gaston Fessard, impegnandosi pure sul tema del confronto diretto tra cristianesimo e marxismo, rileva altri elementi di insufficienza della prospettiva marxiana. Essi consistono nella progressione *in infinitum*, che essa postula in base alla logica dialettica; e nella negazione della Trascendenza, di cui Fessard sottolinea la necessità, per il compimento delle aspirazioni che animano lo stesso pensiero marxiano.

Lo si è visto nella «riduzione delle alienazioni» di Jean-Yves Calvez, che approfondisce gli argomenti di Fessard ed apre nuove prospettive nella considerazione del pensiero marxiano, mettendo in evidenza l'esistenza di «due logiche», il cui inconsapevole intreccio produce la «falsa coscienza» che nasconde certi elementi costitutivi dell'uomo e della storia, quale l'esperienza religiosa, esperienza privilegiata nel rilevare la struttura costitutiva umana. In tale quadro, molti autori, quali Henry Niel e Henry Chambre, criticano il «riduzionismo» marxiano; un riduzionismo che si potrebbe anche chiamare «dialettico», tenendo conto del legame fondamentale con Hegel messo in luce dall'approccio filosofico a Marx, come quello di Georges M.-M. Cottier; un riduzionismo che sembra a tratti sopprimere certi ambiti dell'esperienza umana nei quali si esprimono dimensioni costitutive dell'uomo, dunque non riducibili ad altro: diritto, morale, società, religione, hanno una propria logica e una propria validità, sono essi stessi «struttura», non possono essere esauriti da una lettura in chiave economicistica, pur avendo legami notevoli con l'aspetto economico dell'esistenza, che Marx ha avuto il merito di sottolineare.

E lo si è visto nella critica condotta da Paul-Dominique Dognin a un duplice livello, filosofico e sociologico, che, ponendo il problema della corrispondenza tra le categorie marxiane e la realtà proprio in riferimento al concetto di «classe», si è inoltrato in un terreno sostanzialmente inesplorato dalla critica cattolica, terreno sul quale, alla fine, abbiano cercato di dare il nostro contributo.

Concludendo, osserviamo che le vicende della critica cattolica (sia attraverso i positivi risultati, sia attraverso i limiti che di volta in volta sono stati messi in evidenza) hanno messo in luce, parallelamente all'ideologicità sostanziale del pensiero marxiano, una sua ricca complessità, che esclude tanto i giudizi sommari quanto i facili richiami al suo pensiero. La crisi del marxismo, con i problemi culturali, morali, sociali che ha aperto o condotto a maturazione, costringe ad una attenta valutazione di idee e principi sui quali molti uomini hanno costruito la propria esistenza. Ma proprio la crisi del marxismo, il più chiaro disvelarsi nella storia della componente ideologica di esso, può consentire lo studio e il dialogo ad un livello di profondità che prima trovava maggiori ostacoli. Forse solo adesso, attraverso questa prova storica, Karl Marx è davvero diventato un «classico».

ANTONIO MARIA BAGGIO

Jean-Yves Calvez

IL VANGELO NEL SOCIALE

nuove dimensioni della giustizia

Collana Pensiero sociale della Chiesa, pp. 184, 1988

Antonio Maria Baggio

LAVORO E CRISTIANESIMO

profilo storico e problemi

Collana Pensiero sociale della Chiesa, pp. 176, 1988

René Coste

I CRISTIANI E LA LOTTA DI CLASSE

Collana Società e socialità, pp. 144, 1981

René Coste

NESSUNO SIA POVERO IN MEZZO A VOI

giustizia sociale e futuro dell'uomo

Collana Società e socialità, pp. 200, 1987

Città Nuova Editrice

Giovanni Codevilla

RELIGIONE E SPIRITUALITÀ IN URSS

Collana Idee, pp. 320, 1981

Giorgio Penzo

IL POTERE

saggi di filosofia politica e sociale

Collana Idee, pp. 200, 1985

Paul Evdokimov

CRISTO NEL PENSIERO RUSSO

Collana Filosofia, pp. 248, 1972

Stefan Vagovic

FILOSOFIA MARXISTA DELLA PRASSI

Collana Filosofia, pp. 200, 1981

Città Nuova Editrice

dizionario enciclopedico di spiritualità

La prima edizione del Dizionario Enciclopedico di Spiritualità apparve nel 1975. Diretto da padre Ermanno Ancilli, esso costituiva «il primo tentativo completo di un'organica trattazione che ha come oggetto principale la spiritualità cristiana nei suoi contenuti dottrinali e nel suo ricchissimo sviluppo storico».

Verso il 1985, il padre Ancilli pensò a una sua riedizione, ampliandone il contenuto con nuove voci e con l'aggiornamento di quelle che già vi figuravano. Postosi tenacemente al lavoro, lo colse purtroppo il morbo che, in breve, lo richiama presso il Padre, il 16 maggio 1988. La sua opera viene ora raccolta dal Pontificio Istituto di Spiritualità del Teresianum, ove il padre Ancilli aveva esercitato per tanti anni il suo magistero. Una Commissione di alcuni professori, constatato che il lavoro era a buon punto, si è assunta l'onere di portare a termine la revisione completa di quest'opera prestigiosa. Le circa 700 voci che componevano la prima edizione sono state aggiornate; mentre le voci completamente nuove e altamente significative sono 90, e i collaboratori, da 120 che erano, sono divenuti 145.

I vari settori particolarmente arricchiti sono quello psicologico, quello della spiritualità orientale e quello delle varie correnti e movimenti che dimostrano la sorprendente vitalità della Chiesa.

Ermanno Ancilli (a cura di)
**DIZIONARIO ENCICLOPEDICO
DI SPIRITUALITÀ**

3 voll. indiv., ril. in cofanetto, f.to 15,5×24
pp. 2736

Città Nuova Editrice

La preghiera

È la trattazione piú ampia esistente sul tema. Si articola in sette parti: profilo esegetico, teologico e ascetico, esistenziale-esperienziale, sia in campo occidentale (Russia e Ortodossia comprese), che dell'Oriente buddista, induista e islamico. Ne risultano ventisette monografie, trattate da altrettanti specialisti, che esauriscono il tema in senso storico-dottrinale. La veste editoriale è tra le piú dignitose. Un'opera di grande levatura per contenuto e per forma, degna di figurare nella biblioteca di qualsiasi studioso.

Ermanno Ancilli (a cura di)

LA PREGHIERA

Bibbia, teologia, esperienze storiche
2 voll. indiv., ril. in cofanetto, f.to 15,5×24
pp. 992

Città Nuova Editrice

città nuova editrice

novità

Fabio Ciardi (a cura di)
L'UNITÀ UN SEGNO DEI TEMPI
i giovani religiosi si interrogano

Collana Per una linea cristiana - pp. 152 - L. 10.000

L'unità è indubbiamente una delle attese più vive dell'umanità nella quale oggi viviamo. Ce lo confermano i grandi eventi storici di cui siamo testimoni e nei quali siamo coinvolti: dal crollo delle barriere fra gli Stati ai fermenti di novità che pervadono l'Est europeo e la Cina, dai rapporti tra le religioni al dialogo tra le Chiese. I giovani religiosi non possono restare indifferenti davanti ad un tale fenomeno. Per questo, dietro invito del Movimento dei Focolari, essi si sono incontrati, provenienti da 34 Paesi, in rappresentanza di 51 Istituti, per lasciarsi interpellare da questo segno dei tempi, per vivere loro stessi in prima persona l'unità, per scoprire le vie di risposta alle attese dell'uomo di oggi.

Sergej N. Bulgakov
L'AGNELLO DI DIO
il mistero del Verbo Incarnato

Collana Teologia - pp. 520 - L. 50.000

Quest'opera costituisce il primo volume della grande trilogia dell'Autore: «La Teantropia». L'idea centrale attorno a cui da filosofo, teologo e uomo spirituale Bulgakov sapientemente lavora in queste numerose pagine, è che la salvezza portata da Cristo non riguarda solo l'individuo, la sua singola anima, bensì il complesso del cosmo e della Chiesa. Nel Dio fatto Uomo, crocifisso e risorto, è la Trinità che si rivela e che agisce, a cui nulla rimane estraneo. Questa è in sintesi estrema la grande riflessione di Bulgakov che trova consenzienti l'Oriente e l'Occidente, fioriti sull'unico tronco della grande tradizione apostolica e patristica.

Francesca Giordano
L'IMPEGNO POLITICO DI IGINO GIORDANI

Collana Opere varie - pp. 248 - L. 22.000

Tra le figure più significative della nostra storia contemporanea, a Iginò Giordani spetta senz'altro un posto di prima linea. Questo volume intende offrire un contributo per colmare una lacuna, quella di una biografia che ricostruisca con esattezza l'intero svolgimento del suo impegno politico. Ricordiamo la lotta per il polarismo, il fervore per l'animazione cristiana della politica, la proposta di legge sulla obiezione di coscienza, l'intervento contro le spese per gli armamenti, le sue battaglie per la pace. Queste le linee-forza attorno alle quali ruota e si articola la sua vicenda politica.