

Christian Riechers

# Gramsci e le ideologie del suo tempo



graphos  
storia

**Attenzione: il testo che segue è stato rivisto sommariamente senza controllare sull'originale, perciò vi sono molti errori, specie sui nomi propri. E' necessario anche un attento controllo della formattazione (corsivi, virgolette, apici, caratteri ridotti delle citazioni e delle note, ecc.**

Graphos/storia

Collezione di studi e documenti storici diretta da Arturo Peregalli

Christian Riechers

Gramsci e le ideologie del suo tempo

Titolo originale Antonio Gramsci - Marxismus in Italien

© 1970 - Europaisches Verlagsanstalt - Frankfurt am Main © 1975

Thélème coop. a r.l. - Napoli © 1993

Graphos - Via della Posta Vecchia, 5 - 16123 Genova

Traduzione di Domenico Lembo - Revisione di Cesare Boccardo

Finito di stampare nel mese di marzo 1993

dalla Editorgrafica s.r.l. Roma - Via della Divina Provvidenza 96

Indice

Prefazione di A. Peregalli 7

Introduzione 11

Avvertenza 24

PRIMA PARTE 27

I. Marxismo e coscienza di classe borghese in Italia 29

II. Gramsci durante la prima guerra mondiale 54

III. Gramsci e il Partito Comunista d'Italia 76

SECONDA PARTE 115

I. Gramsci, Korsch, Lukàcs. Paralleli nella difesa del marxismo 117

II. Fine e principio del marxismo.

Hegel, Ricardo e Robespierre come fonti del marxismo 127

III. Ricardo filosofo. Traduzione reciproca come  
via alla filosofia della prassi implicita in Marx 135

IV. Marxismo come idealismo soggettivo 143

V. Gramsci e Bogdanov:

il programma politico dell'idealismo soggettivo 153

VI. La critica alla componente materialistica del marxismo 172

VII. Lenin teorico dell'«egemonia».

L'«egemonia» realizzata nell'Unione Sovietica 193

Vili. L'evoluzione del concetto di «egemonia»

nel quadro del sistema politico-sociale gramsciano 200

IX. Teoria del partito come scienza astratta dell'organizzazione. L'influsso di Sorel e  
di Proudhon 217

X. La filosofia di Benedetto Croce

e il "rinnovamento" del marxismo 229

XI. Gramsci, l'Italia e il mondo 240

Bibliografia 251

Nomi citati 259

## Prefazione

Il libro di Christian Riechers *Antonio Gramsci. Marxismus in Italien*, edito nella Repubblica Federale Tedesca nel 1970, ha avuto scarsa eco nel nostro paese. Il motivo è abbastanza comprensibile: contribuiva a demolire il mito del "martire comunista" che Togliatti prima e la cultura "progressista" nazionale dopo avevano costruito attorno alla figura di Gramsci.

Due anni dopo l'edizione tedesca, Giacomo Marramao, in un articolo pubblicato sulla rivista «Quaderni Piacentini» (Per una critica dell'ideologia di Gramsci, n. 46, marzo 1972) ne mise in rilievo l'importanza per una riflessione teorica che avrebbe dovuto andare al di là di Gramsci, con la consapevolezza che, se Gramsci era ben chiuso nella propria epoca, il gramscismo era però in Italia ancora vivo e operante. Egli sosteneva che la ricerca di Riechers, oltre a costituire l'unica opera d'insieme sul dirigente comunista italiano esistente nella Germania Federale, si presentava con un carattere fortemente unitario, ispirato da una motivazione politica di fondo. L'autore infatti non aveva inteso compiere una mera ricerca storico-culturale, secondo i criteri neo-accademici della sinistra ufficiale, badando alla sapiente calibratura dei giudizi, ma aveva posto la necessità di una resa di conti con il pensiero di Gramsci. Il merito di Riechers consisteva nell'aver sottoposto in blocco questo pensiero a un vaglio critico evidenziandone i limiti e le implicite conseguenze negative, sia in riferimento alla discussione europea che agli sviluppi successivi del movimento operaio italiano. Secondo tale interpretazione la posizione di Gramsci non rappresentava alcuna rottura qualitativa rispetto all'apparato dottrinario dell'ortodossia terzinternazionalista, proprio perché ne costituiva una variante tattica.

In particolar modo Riechers colpiva a fondo i miti tenacemente legati all'immagine di un Gramsci spesso presentato come anti-Togliatti, precursore della critica allo stalinismo e alla "via italiana al socialismo" che alcune correnti politiche e storiografiche avevano cominciato a coltivare già dalla seconda metà degli anni cinquanta. Egli dimostrava in modo persuasivo come la direzione gramsciana avesse gettato le basi dell'ideologia togliattiana.

Riechers recuperava alcuni filoni storiografici emersi in Italia negli anni sessanta, ma soprattutto riprendeva, seppure integrandola con altre fonti, la critica al gramscismo elaborata dalla sinistra comunista italiana lungo tutto l'arco della sua esistenza. Per questo motivo il suo lavoro non ebbe il dovuto rilievo presso i critici sia d'oltralpe che in Italia.

Anche Tito Perlini, nella sua accurata rassegna dei filoni interpretativi del gramscismo uscita nel 1974 (*Gramsci e il gramscismo*, Milano, Celuc), sostenne che il lavoro di Riechers era uno studio «fra i più acuti in senso assoluto sul pensiero di Gramsci». A suo modo di vedere il merito di Riechers («e non poteva non essere uno studioso straniero a farlo dato lo zelante culto apologetico-conformistico che paralizza gli intellettuali italiani di sinistra di fronte a Gramsci, il quale è diventato un vero e proprio mito avvolto da uno stucchevole alone agiografico») era di aver persuasivamente, «con un discorso chiaro e coerente», che faceva «sanamente giustizia della mitologia crociogramsciana, messo in luce la profonda estraneità del para-marxismo idealistico di Gramsci all'ispirazione e alle radici del pensiero marxiano».

Su un versante culturalmente opposto giungerà il parere di Augusto Del Noce (*Il suicidio della rivoluzione*, Milano, Rusconi, 1978) secondo il quale le tesi del marxismo antigramsciano «hanno trovato la più rigorosa espressione filosofica in uno dei migliori libri che sul pensatore sardo siano stati scritti, quello del marxista tedesco eterodosso Christian Riechers».

I difensori del lascito gramsciano che avevano pensato di reagire alla "provocazione" di Riechers erano stati, in verità, molto pochi. In Germania sul libro si era riversata una critica astiosa di Peter Palla - tradotta sulla rivista «Utopia», n. 7-8, luglio-agosto 1972 - che tuttavia, secondo Tito Perlini, mancando di un'efficace argomentazione, aveva finito per rendere «indirettamente omaggio all'interpretazione» che voleva demolire. In Italia Franco Fergnani - nello stesso fascicolo della rivista in cui apparve la traduzione dell'articolo di Palla - era intervenuto con una precisazione su Gramsci cercando di respingere la tesi sull'idealismo di questi. Lo stesso Fergnani tornò sul libro di Riechers due anni dopo con un articolo su «Aut Aut» - La «questione Gramsci»: una proposta di riconsiderazione, n. 144, novembre-dicembre 1974 sostenendo che l'autore aveva cercato di demolire Gramsci con strumenti concettuali provenienti, in parte, da quel filone engelsiano e leniniano poi ulteriormente dogmatizzato dallo stalinismo.

Non da meno fu Gian Carlo Jocteau: nel suo libro *Leggere Gramsci* (Milano, Feltrinelli, 1975) affermò infatti che l'interpretazione di Riechers gli sembrava ininteressante dal punto di vista dell'apertura di «nuove prospettive alla comprensione storica della figura di Gramsci» e, in ogni caso «non condivisibile».

La traduzione italiana del testo di Riechers, nel 1975 a Napoli per i tipi della Thélème, invece di riaprire il dibattito lo chiudeva.

Questa riedizione dell'opera avviene mentre le formazioni politiche italiane di sinistra stanno ridisegnando le loro strategie. Parte di esse pensa di rintracciare nel pensiero gramsciano una chiave per superare le secche del passato e rifondare la politica comunista. Pertanto la rilettura dell'analisi di Riechers può costituire un contributo importante al dibattito.

A. Peregalli

## Introduzione

Lo studio della biografia politico-intellettuale di Gramsci è ritenuto di solito impresa tutt'altro che facile. Il problema tuttavia si semplifica distinguendo tre periodi, il secondo dei quali corrisponde ad un salto qualitativo, in genere sottovalutato. La prima fase si chiude col 1922: Gramsci vi assimila l'"ideologia italiana" corrente, con cui, gradualmente, cominciano a coesistere alcune idee del socialismo e del comunismo rivoluzionari. Nella seconda, che va dal 1923 al 1926, ed è la meno considerata, Gramsci - che all'inizio è solo uno dei tanti militanti coltivati dal Comintern di Zinoviev come alternativa centrista alla direzione di sinistra del partito italiano - diventa un inesorabile "bolcevizzatore" al vertice del partito. La terza fase coincide con gli ultimi dieci anni di vita. In essa il lavoro teorico diventa una vera e propria lotta per la sopravvivenza, anche se le prese di posizione politiche non hanno certo la notorietà dei *Quaderni dal carcere*; i risultati sono frammentari, abbondano schematismi e insufficienze e lo stesso Gramsci se ne mostra consapevole, sottolineandolo anche per iscritto.

Per quanto concerne i *Quaderni*, essi, tradotti negli ultimi anni in varie lingue, hanno suscitato grande sorpresa, qualche critica e un enorme entusiasmo. "Gramsci è il marxista più significativo del XX secolo" - affermano intellettuali di numerosi paesi, anche se ben di rado sono disposti a precisare cosa sia il "marxismo medio" assunto a misura, come il pensiero gramsciano vi si colleghi e rispetto a quali autori introduca qualcosa di originale.

\* \* \*

La prima elaborazione di questo scritto risale a 24 anni fa. Già allora avevo seri dubbi circa l'ortodossia marxista di Gramsci e certo non mi riuscì di presupporre che si trattasse del più grande marxista italiano dopo Antonio Labriola.

Nessuno aveva ancora riscoperto Gramsci come "il più grande marxista del XX secolo". Quanti in seguito lo fecero, avevano allora un'intelletto ancora vivace e del resto l'offerta - per così dire - di "grandi marxisti" era molto più vasta.

C'erano poi lettori a bizzeffe per tutti: falsi idoli come il "grande timoniere" Mao, filosofi marxisti con trascorsi vagamente stalinofili e, infine, marxisti autentici della vecchia tradizione antistalinista che, se erano riusciti a sopravvivere alle repressioni, trovavano anche platee insolitamente attente.

Le simpatie dei giovani neomarxisti si ripartivano così tra varie correnti teoriche, quasi fossero formazioni calcistiche, tutte con buone probabilità di arrivare in "finale" contro il capitalismo mondiale. Di tanto in tanto, è vero, qualcuno proponeva di far giocare tra i "grandi marxisti" professionisti anche il dilettante Gramsci, in genere relegato in panchina, ma a nessuno era ancora venuto in mente di dargli la fascia da capitano.

Oggi non ci sono più "finali" contro il capitalismo mondiale. Nessuno esige una prova-verità da coloro che etichettano Gramsci come "il più grande marxista del XX secolo". Tale attributo si esplicherebbe poi nel campo della filosofia politica e sociale, delle scienze politiche, della sociologia; identificherebbe cioè Gramsci più come uno studioso delle divergenze tra le classi, che come guida teorica di una delle classi antagoniste. Fuori d'Italia di sicuro la differenza tra i due approcci non viene avvertita e le stesse ca-

tegorie gramsciane, prese come riferimento, avallano la confusione. Viene ascritto a sostegno delle proprie posizioni e a merito di Gramsci il fatto che sarebbe stato prelevato dal corpus del marxismo ciò che poteva essere importante e "traducibile" per riversarlo nel mare magnum della scienza, considerata, secondo l'accezione borghese, "aclassista".

\* \* \*

Nel mio vecchio testo la fase tra il 1922 e il 1926 della biografia politico-intellettuale di Gramsci era trattata molto sommariamente. Avrei potuto rimediare con un accorto uso del materiale già pubblicato, ma allora non disponevo del tempo necessario per un simile lavoro.

L'intento originario era di centrare l'analisi su alcuni temi di fondo dei *Quaderni*, limitando gli schizzi biografici a poche pagine. Si trattava soprattutto di mettere in evidenza i vari passaggi del pensiero gramsciano nella preparazione dell'opera, proprio per poterla decifrare. Ma la prima parte del libro si faceva sempre più voluminosa, tanto che, per arrivare al cuore del lavoro, dovetti darle un brusco taglio: di conseguenza lo spazio dedicato al periodo 1922-26 resta inadeguato.

Fra le molteplici influenze riscontrabili nel pensiero di Gramsci esamino soprattutto quelle d'ambito italiano, mentre tocco solo a livello di ipotesi quelle connesse alla storia del movimento operaio internazionale. Assai rari erano stati fino ad allora i tentativi di decifrare i termini enigmatici impiegati da Gramsci e il mio testo ne prendeva nota. Non si poteva parlare di una filologia gramsciana sistematica, né il farlo appariva di qualche utilità politica.

Per il periodo iniziale di storia del PCd'I ricevetti importanti stimoli dai collaboratori della «Rivista storica del socialismo», che difendevano con caparbiazza la loro indipendenza dai tentativi di strumentalizzazione del PCI. Su questa rivista la lotta di Gramsci per la direzione del partito veniva discussa con grande consapevolezza, una consapevolezza di cui si trovano ben poche tracce nel primo volume (uscito nel 1967) della *Storia del Partito Comunista Italiano, Da Bordiga a Gramsci* dello storico d'apparato del PCI, Paolo Spriano. Quest'opera, suscitando sensazione giornalistica, rompe la consegna del silenzio attorno alla figura di Bordiga, ma, anche se qua e là lascia scorgere l'ampiezza e l'importanza del dibattito, finisce per seppellire nella cronistoria gli elementi di interesse politico.

Questi brevissimi cenni alla filologia gramsciana e alla storiografia del PCI servono a chiarire perché ho considerato lo sviluppo intellettuale di Gramsci soprattutto alla luce delle condizioni italiane: parlare all'epoca di influenza determinante dello "zinovievismo" nell'Internazionale avrebbe suscitato scalpore, se si tien conto che il pregiudizio dominante riteneva addirittura che la specifica via italiana al socialismo fosse stata elaborata da Gramsci per arginare l'influenza russa.

Far chiarezza sarebbe stato un lavoro immane o addirittura impossibile. Mancavano infatti le conoscenze di base sulla controversa storia dell'Internazionale Comunista a partire dalla prima tappa della sua "stalinizzazione" sul finire degli anni venti - quando si realizza la subordinazione delle diverse sezioni nazionali non solo all'egemonia dei capi bolscevichi (che Gramsci accetta molto presto come fatto ineluttabile), ma anche al governo sovietico.

Quel che è peggio, non avrei solo dovuto fare i conti con l'ignoranza della storia, avrei dovuto affrontare una vera e propria rimozione strettamente connessa all'attualità politica.

La teorizzazione da parte del giovane Gramsci di una specifica via italiana al socialismo è il prodotto del carattere provinciale e frammentario del dibattito politico in Italia. Il mio testo cercava di mettere in evidenza le contraddizioni irrisolte di tale teoria. Per quanto concerne il rapporto con le posizioni dell'Internazionale, esso va considerata da due versanti: ammissione della possibilità di costruzione del socialismo in un solo paese e ipotesi sui percorsi particolari che vi condurrebbero. Circa il primo profilo va ricordato che la sinistra socialista nel corso della prima guerra mondiale e l'Internazionale Comunista durante i suoi primi congressi avevano imputato ai socialdemocratici tutta una serie di deviazioni, ma non avevano mai compreso tra i capi d'accusa l'idea della realizzazione del socialismo a partire da Stati socialisti isolati. Eppure vi erano state elaborazioni in tal senso, basti pensare allo studio programmatico socio-economico pubblicato dal socialdemocratico bavarese Georg von Vollmar tra il 1878 e il 1879.

Quanto al secondo aspetto, gli intrecci sono più complessi. Mentre Gramsci tra il 1923 e il 1926 si batteva per la direzione del partito, il vertice dell'Internazionale Comunista sotto Zinoviev puntava alla "bolscevizzazione" dei partiti non russi. Il "leninismo" divulgato da Zinoviev negava tendenzialmente le differenze strutturali tra la Russia e i paesi occidentali, nati da un diverso sviluppo economico e politico, e faceva della strategia bolscevica, in cui l'egemonia del proletariato sui contadini svolge un ruolo cruciale, un modello universale.

Poco tempo dopo però Stalin codificava la possibilità di "costruire il socialismo in un solo paese" e Gramsci poteva finalmente presentare la sua "via specifica" non come un'eccezione per l'Italia, ma come regola e realizzazione del vero internazionalismo, che, secondo lui, consisterebbe nel "nazionalizzarsi" a fondo come partito e come classe operaia.

In ogni modo per i primi anni di vita dell'Internazionale Comunista non si può certo parlare di dipendenza delle diverse sezioni da Mosca. Rendersene conto significa anche comprendere meglio il ruolo della sinistra e di Amadeo Bordiga, che aveva sempre sottolineato la diversità di condizioni nella lotta per il potere in Occidente e predetto la sconfitta inevitabile della tattica "leninista" di Zinoviev, nella quale Gramsci vedeva invece la garanzia della futura vittoria.

Va sfatata la leggenda di un nesso puramente esteriore e diplomatico tra il PCdI e l'IC, e ancor più quella di una volontaria subordinazione del comunismo italiano ai capi russi. Non era solo un individuo isolato, Bordiga, a considerare del tutto normale rapportarsi su un piano di parità ai dirigenti russi dell'IC, ma l'intero partito e, fino al 1923, lo stesso Gramsci. Le questioni di tattica politica, anche nel mezzo dei più aspri conflitti di classe, venivano discusse in Italia e le decisioni non arrivavano a mo' di ukase dalla lontana Mosca.

In seguito moltissimi di questi dati di fatto sono stati cancellati dalla memoria storica. Gramsci, adeguandosi al machiavellismo che va prendendo piede nell'IC, diventa un esperto nell'uso della rimozione come strumento di lotta politica. All'inizio del 1924 dichiara perentoriamente che i primi tre anni di vita del partito non fanno storia. La storiografia successiva, cresciuta all'ombra della componente staliniana, si guarda bene dal violare tale indirizzo; solo a partire dalla Storia di Spriano, cui seguono ulteriori utili ricerche, comincia ad alzarsi il velo sul periodo iniziale del PCd'I.

Perché la discussione investa l'atteggiamento nei confronti dell'Internazionale Comunista dell'intero PCd'I - e non solo di alcuni esponenti - è necessario però che entrino in campo, a fianco degli specialisti di storia, i fondatori del partito con la loro esperienza politica diretta. Verso l'inizio degli anni Settanta alcuni di essi, come Umberto Terracini e Bruno Fortichiari, pubblicano le proprie memorie, senza tralasciare le di-

scussioni politiche. All'interno del PCI non è più proibito descrivere e studiare liberamente tale periodo. Di pari passo con la liberalizzazione si sviluppa anche una difesa d'ufficio della mitologia del partito, avviato allo scioglimento. Di essa si incarica Giorgio Amendola, stalinista di estrazione grande-borghese e di fine astuzia. Solo la sua morte, avvenuta nel 1980, interrompe tale difesa d'ufficio.

\* \* \*

Fino al 1924 sono pochi i documenti programmatici di partito che portano la firma di Gramsci. Egli redige più che elaborare e di solito è anche uno tra i vari redattori. Nei suoi scritti tratta con una certa dose di indifferenza i temi centrali del dibattito politico e teorico. Dopo le cose cambiano, giacché in forza del suo incarico si vede obbligato a leggere, interpretare e diffondere documenti fiacchi e noiosi. Prende atto in modo molto sommario del dibattito che investe l'intera Internazionale sulla tattica, la bolscevizzazione e il "leninismo", avvicinandosi a quell'indirizzo, dalla qualità e dallo sviluppo assai controversi, noto come "zinovievismo", cui è debitore di molti stimoli. Data la convinzione dimostrata nel portare avanti la bolscevizzazione del partito, sarebbe sbagliato considerare frutto di una riserva mentale l'idea di tradurre in linguaggio storico italiano i principali postulati della dottrina e della tattica dell'Internazionale Comunista [«Ordine nuovo», 1-15 aprile 1924].

La traduzione operativa del "generale e internazionale" in "particolare e nazionale" avviene sotto la guida dei docenti bolscevichi, verso cui egli si comporta come un adepto. Tutto l'atteggiamento rivela un'enorme incomprendimento del marxismo rivoluzionario. C'è da chiedersi perché un intellettuale vivace e critico come Gramsci abbia deciso di farsi portatore della teoria marxista attraverso una sua "traduzione", in cui si perdono sia la portata internazionale degli avvenimenti rivoluzionari in Russia, che la complessità di una loro analisi.

Introduciamo alcune considerazioni, che permettono di puntualizzare perché e in base a quali criteri gli artefici della rivoluzione russa l'abbiano definita una "doppia rivoluzione". Essa è infatti da un lato una forte rivoluzione borghese, condotta dagli operai radicalizzati dell'industria e dai contadini in rivolta, che mette in moto processi violenti di trasformazione socio-economica tesi ad imporre il modo di produzione capitalistico. Ancora sul finire degli anni venti non è del tutto deciso il rapporto reciproco tra le diverse condizioni produttive (produzione agricola e industriale, industria leggera e industria pesante) nell'ambito di una prima divisione pianificata del lavoro sociale.

D'altra parte ci troviamo anche di fronte ad una rivoluzione "socialista", soprattutto per gli elementi politici internazionalisti in essa contenuti, che la collegano con le tendenze rivoluzionarie presenti nei movimenti operai dei paesi avanzati. Tali elementi vanno dalla politica antibellicista della giovane repubblica sovietica, che accelera la fine della prima guerra mondiale, al tentativo di instaurare un'organizzazione statale sul modello della Comune di Parigi, solo provvisoriamente isolata dalla società (quindi, nessuna dittatura sul proletariato!), e culminano col rifiuto del socialismo per decreto, cioè dell'idea che bastasse appiccicarsi l'etichetta di una realtà sociale diversa per attuare complessi processi storici. In altre parole: definire socialiste condizioni di produzione che non hanno ancora raggiunto il livello dello sviluppo capitalistico è contro ogni "etica" politica rivoluzionaria, oltreché teoricamente assurdo.

Le difficoltà a percepire la coesistenza di elementi "borghesi" e socialisti in questa doppia rivoluzione è di natura prevalentemente ideologica e una comprensione teorica di tale relazione presenta difficoltà "strutturali" anche per quei marxisti che si fanno

meno illusioni. Il processo rivoluzionario si presenta come un tutto unico, di fronte alla molteplicità di parvenze della realtà empirica. Se lo si considera come un evento isolato della Russia, si corre il rischio di ritenerne inutile qualunque analisi, giacché, prescindendo dal contesto internazionale, gli elementi di sviluppo politico e sociale si prestano ad interpretazioni ambigue. Lo stesso Lenin dal 1920 in poi evita ogni parola superflua, l'istinto gli dice che nulla vi è ancora di definitivo e di definibile.

Lenin, il "pubblicista", come egli stesso si firmava, proprio col rifiuto di atteggiarsi a teorico, rivela grande attenzione alle difficoltà di elaborazione della teoria marxista. I suoi successori non hanno certo tali scrupoli. La "crisi delle forbici" in Russia e il naufragio della rivoluzione "preparata tardi" nella Germania del 1923 hanno condotto l'Internazionale in un vicolo cieco e la sua direzione spera di uscirne con un decisionistico politique d'abord!

I concomitanti tentativi di rigenerare la teoria marxista col ritorno al Marx "autentico" e alla dialettica hegeliana (Lukàcs, Korsch) non vengono affatto incoraggiati, sono anzi irrisi e criticati come otium "professorale". Gramsci ne rielabora i risultati a modo suo. Alcuni termini, incontrati per la prima volta nel 1924, assurgono subito a concetti decisivi e nei Quaderni compaiono collegati fra loro in una visione filosofica personale.

\* \* \*

Già nel 1924 l'«egemonia» di cui parla Gramsci, va al di là dell'«egemonia del proletariato sui contadini» prima e dopo la presa del potere che ricorre sempre più spesso nei testi di Bucharin e Zinoviev. Quest'ultimo, meno versato di Bucharin nella teoria, è all'epoca il garante di Gramsci circa la correttezza dell'assunto secondo cui l'uso del marxismo consisterebbe nella sua "traduzione". Egli stesso non manca di ricorrere a questo termine ogni qual volta si trova di fronte condizioni per cui gli mancano idee adeguate.

In Russia, dato l'intreccio di condizioni sociali diverse, nessuna delle quali dai contorni netti, risultava impossibile un'azione certa, sistematica e generalizzabile. Zinoviev è l'unico che ha la pretesa di "tradurla" e "universalizzarla". Ecco un esempio significativo dell'avventuristica "creatività" con cui "trasporta" e "traduce" le condizioni russe dell'egemonia alle condizioni capitalistiche sviluppate della Germania:

Considerevoli settori di impiegati, funzionari e tecnici, ai livelli inferiori [...] possono giocare più o meno un ruolo analogo a quello giocato dai contadini in certe tappe della rivoluzione proletaria in Russia [V Esecutivo dell'Internazionale Comunista, marzo-aprile 1925].

Il problema, molto complesso in Occidente, della coscienza politica all'interno di un'ampia classe di lavoratori salariati, divisa da questioni di concorrenza, di status, ecc., diventa, nell'ottica ristretta di Zinoviev, quello dell'alleanza fra classi sociali con interessi economici immediati divergenti.

Gramsci ha sotto gli occhi il fenomeno della frammentazione politica del proletariato, eppure non si rende conto dell'errore. Il tentativo di "traduzione" dei principi attuato nei Quaderni, se si giustifica soggettivamente come lotta per la sopravvivenza intellettuale, obbiettivamente è solo un'involuzione rispetto ai chiari criteri marxisti. A quanto sembra, la sua fiducia nel ruolo egemonico dei capi sovietici all'interno dell'IC resta salda e viene scossa, ma non annientata, dalla rozza prassi di Stalin dopo il 1930.

Durante la prigionia Gramsci formula una serie di critiche al regime stalinista - fatto testimoniato da vari compagni di pena -, ma i singoli dubbi non intaccano la concordanza di fondo con la linea vincente. Il cuore della teoria staliniana è la «costruzione

del socialismo in un solo paese», i suoi sviluppi politici implicano lo snaturamento dei partiti comunisti in portabandiera dei fronti popolari, prima, e dei fronti nazionali, poi. Il terrore ideologico è una componente essenziale di tale impostazione, esso ha deformato e pervertito per decenni il pensiero critico ed è stato forse più devastante del terrore fisico, anche se quest'ultimo non può certo essere minimizzato. La preoccupata lettera di Gramsci alla direzione del Partito Comunista Russo dell'ottobre 1926 non è segno di opposizione politica, ma di un diffuso malessere, peraltro manifestato con grande cautela.

Gramsci teme per la stabilità del suo credo interiore, al cui centro si colloca l'egemonia russo-sovietica. Egli ha fede nella forza dei processi intersoggettivi, che dovrebbero sfociare, secondo una visione teleologica della storia, nella realizzazione dell'irrealizzabile: il «socialismo in un paese solo». Egli scrive:

Se le grandi masse lavoratrici nei loro movimenti tendono all'unità uno degli elementi più energici di questo processo unitario è l'esistenza dell'URSS legata alla vita reale del Pc dell'URSS e alla persuasione diffusa che nell'URSS si cammina sulla via del socialismo.

Senza questa convinzione - sembra sottintendere Gramsci - non sono più possibili nei paesi occidentali lotte operaie di lunga durata. I processi in Russia sono però impenetrabili ed esigono assolutamente la "traduzione" da parte di intellettuali di grande perspicacia.

La sua [della Russia] attuale attività è un insieme di azioni parziali e di atti di governo che solo una coscienza teorica e politica molto sviluppata può cogliere come insieme e nel suo movimento d'insieme verso il socialismo.

Non si potrebbe esemplificare meglio la differenza teorica rispetto agli anni precedenti il 1924. Lenin fino alla sua morte predicava il dubbio metodico nell'analizzare le instabili condizioni della Russia, ormai invece si costruisce una religione civile, che postula l'interpretazione dei dotti e la codificazione in un credo.

Di contro Bordiga al VI Esecutivo allargato dell'Internazionale Comunista nel febbraio-marzo del 1926 spiega chiaramente che nella sola Russia non si può attuare il modo di produzione socialista e che, senza di esso, anche il poderoso movimento sociale orientato in tal senso è destinato a soccombere. Da ciò tuttavia non trae un presagio automatico di disfatta, ma slancio ideale:

La questione della politica statale del PC in Russia è oggi la questione più importante e il punto di appoggio per questa lotta si trova certo in prima linea nella stessa classe lavoratrice russa e nel suo Partito comunista ma è di importanza fondamentale basarsi anche sul proletariato degli Stati capitalistici. Il problema della politica russa non può essere risolto entro il perimetro chiuso del movimento russo, è anche assolutamente necessaria la collaborazione diretta di tutta l'Internazionale Comunista. Senza questa vera collaborazione sorgeranno pericoli non soltanto per la strategia rivoluzionaria in Russia, ma anche per la nostra politica negli Stati capitalistici.

Bordiga si attiene al motto preferito di Gramsci - la frase di Lassalle secondo cui «dire la verità è rivoluzionario» - senza suicidarsi politicamente, tanto che il discorso del 1926 appare ancora oggi di una notevole preveggenza. Ma egli non sta ricercando una maggioranza a tutti i costi, mentre Gramsci ritiene inconcepibile che una minoranza possa sperare nella sopravvivenza politica e pagherebbe qualsiasi prezzo pur di essere maggioranza. Per questo si confina nell'ideologia del comunismo nazionale, contraddittorio in adiecto sostenibile solo con un credo quia absurdum est.

Forse questo atto di fede è connesso al tentativo, operato nei Quaderni, di dare unità alle tematiche sugli intellettuali, la "traduzione", la riforma intellettuale e morale, ecc. - tutte classificazioni puramente esteriori e tendenzialmente astoriche delle manifesta-

zioni sociali - e di rubricare contemporaneamente nell'economicismo lo studio delle leggi di movimento del modo di produzione capitalistico.

\* \* \*

In appendice al Bouvard e Pecuchet di Flaubert vi è un dizionario delle stupidaggini, cui andrebbe aggiunto un paragrafo sugli atteggiamenti stupidi dell'intelligenza. Vi troverebbe certamente posto il culto della personalità, in base al quale si attribuisce originalità ad un pensatore, escludendo a priori ogni confronto coi predecessori e i contemporanei. Ciò è avvenuto anche per Gramsci. Per molti intellettuali si tratterebbe del primo "marxista" che abbia elaborato una teoria su questa categoria. Naturalmente dipende da ciò che si intende per marxismo e dall'ampiezza del materiale a cui si fa riferimento. Certo Gramsci doveva conoscere il lungo discorso sugli intellettuali pronunciato da Clara Zetkin (7 luglio 1924, V Congresso dell'IC). Le argomentazioni della Zetkin sono fondate più sulla situazione di transizione della Russia che su quella dei paesi capitalistici sviluppati, ai quali fa riferimento solo in un compendio storico. Con il termine "intellettuale" si assembla in un tutto unico una situazione complessa che abbraccia sia lavoratori salariati - maggioritari in condizioni di produzione capitalistica sviluppata - sia individui che esercitano una "libera" professione: costoro ricevono il frutto del proprio lavoro, con molte varianti, sotto forma di onorari e comprendono sia artisti alla fame che nomi di successo. In Russia la questione degli intellettuali riguardava soprattutto insegnanti, tecnici, ingegneri e scienziati, in Germania impiegati.

La Zetkin non usa formulazioni specifiche e la sua analisi socio-economica è piuttosto imprecisa, eppure il tardo Gramsci vi trova argomentazioni ideologiche bell'e confezionate. Dove lei parla di un comunismo che fonda «sulle basi di una nuova produzione una nuova sovrastruttura ideologica», lui riconosce il «valore degli intellettuali come alleati» (lo stesso giudizio è dato da Zinoviev nel 1925). Costoro «col superamento e l'abbandono dell'ideologia borghese, passando al mondo ideale comunista [...], possono svolgere una funzione molto valida», tanto più che «l'Internazionale Comunista si colloca nei confronti degli intellettuali oppressi come grande tribuno del popolo». Qui si ritrova un altro motivo dei Quaderni. Il partito rivoluzionario vi viene definito ora come organo di «riforma intellettuale e morale», ora come «Principe», ora come «grande tribuno del popolo», mai però se ne cita la portata mondiale, anzi esso è concepito come "de-internazionalizzato" e quindi suscettibile di adattamento ai limiti nazionali.

Anche nel secondo Congresso del giovane Partito Comunista d'Italia nel 1922 si era discussa - da un punto di vista eminentemente pratico - la questione degli intellettuali. Il partito italiano era la sezione dell'Internazionale che ne contava un minor numero tra le proprie file, mentre ne erano necessari assai di più per le funzioni d'apparato. Va da sé che per intellettuale si intendeva chiunque fosse in possesso di una formazione scolastica di buon livello e fosse portato alla riflessione e alla scrittura. Di intellettuali si torna a parlare nel PCd'I dopo il V congresso dell'IC. *L'Unità* del 24 marzo 1925 riferisce che Bordiga a Milano ha trattato il tema La funzione storica delle classi medie e dell'intelligenza.

L'impostazione di Bordiga - come quella di Marx ed Engels fin dal *Manifesto* - non concede nulla a costruzioni idealistiche.

Tornando alla Zetkin, essa nel suo rapporto menziona come precursore degno di critica soltanto Bernstein con la sua posizione sul «nuovo strato intermedio». Non cita invece Kautsky che ben prima (1895), replicando allo stesso Bernstein, aveva trattato della questione degli intellettuali nel contesto del «nuovo strato intermedio» e degli im-

piegati, e che era tornato in modo pedante sulla questione anche in vecchiaia. Probabilmente temeva, ricordandolo, di esporsi a qualche attacco nel seno del Partito Comunista Tedesco: non erano già più i tempi in cui un certo Lenin, proprio in mezzo ad un aspro dissidio, poteva tranquillamente affermare che Kautsky gli era stato maestro. Oggi che possiamo di nuovo analizzare senza pregiudizi lo sviluppo della discussione teorica in ambito marxista, troviamo facilmente una linea di continuità Kautsky-Zetkin-Gramsci ed è perfino banale notare che la terza maglia di una catena non è certo quella iniziale.

\* \* \*

Gramsci deve aver avuto conoscenza delle discussioni ideologiche internazionali molto più di quanto la sua attività italiana lasci pensare. Il dibattito cui venne in contatto a Mosca o a Vienna era quello che scaturiva dagli affari politici correnti ed era fortemente influenzato dalle confuse condizioni russe. Era il marxismo del giorno per giorno, privo sia di spessore teorico che delle qualità informative e didascaliche del "marxismo quotidiano". Questa espressione ha un preciso significato.

Si sa che Marx ed Engels non si sono mai impegnati in modo sistematico in lavori storiografici, sociologici o politologici. Da animali politici quali erano, solevano prendere posizione nelle divergenze con materiali e articoli su giornali e riviste. Tali testi, sebbene ubbidissero a esigenze di correttezza teorica, erano scritti per la comprensione immediata dei compagni di fede e il loro stile sarà preso ad esempio dai migliori divulgatori per quel "marxismo quotidiano" che si sedimenterà spesso nella coscienza di "masse" di militanti.

Questo marxismo quotidiano "elevato" trova del resto l'equivalente nella scienza sociale e politica "borghese"; ambedue nascono nel XIX secolo e se Marx nella lettera a Weydemeyer del 1852 sottolinea i meriti dei suoi predecessori, lo stesso potrebbero fare gli storici di parte borghese. Da un versante e dall'altro infatti, mano a mano che i processi sociali contingenti si palesano, si sente o l'impegno politico o la preoccupazione intellettuale di soffermarvisi. Non si può neppure parlare di campi contrapposti, giacché la dichiarata intransigenza dei due schieramenti è mitigata dalla mediazione della ricerca scientifica. I valichi di frontiera tra le due parti dominano la storia delle ideologie e delle scienze tanto che sceverarne gli apporti diventa difficile e di dubbia utilità.

Ritorniamo ancora una volta, per concludere, alle tematiche degli intellettuali e dell'egemonia. Se Clara Zetkin può aver incoraggiato Gramsci a prestarvi maggior attenzione, la lettura di Sorel lo ha certamente influenzato. Riferendoci a Sorel e ad Edouard Berth pensiamo alla versione soreliana della questione degli intellettuali che ha influenzato molte costruzioni teoriche in campo universitario. Uno studio comparato potrebbe dimostrare come gli interessi pratici di parte si rispecchino di volta in volta nei vari approcci. Sarebbe altresì interessante vedere il grado di continuità mantenuto dai marxisti a partire dal Manifesto.

Infine, la questione dell'egemonia è stata oggetto di studio in una scrupolosa opera tedesca, apparsa per la prima volta nel 1938, in pieno Terzo Reich: Heinrich Triepel, *Die Hegemonie. Ein Buch von Fuehren-den Staaten* (Aalen, Scientia, 1961). È escluso che Triepel abbia potuto conoscere Gramsci e le sue idee, ed è perciò ancor più sbalorditivo notare quanto le argomentazioni di Triepel siano "gramsciane" sia nell'esaminare gli aspetti soggettivi del problema che nel metterlo in relazione al contesto sociale. Dirigere ed educare, intellettuali, classe dominante e dirigente, direzione indiretta, omoge-

neità tra dirigenti e diretti, dittatura del proletariato, l'incomprensione di Croce sulla differenza tra direzione e dominio - queste sono solo alcune voci.

L'opera di Triepel, pubblicata quando questi aveva 70 anni, è la summa di una vita di studi. Se Gramsci avesse potuto conoscerli quando era ancora in forze fisicamente e spiritualmente, come avrebbe sviluppato le sue concezioni? Se stabiliamo un confronto tra Triepel e Gramsci, possiamo ricavarne i seguenti sillogismi: (A) Gramsci è marxista, Triepel argomenta come Gramsci, quindi è marxista. (B) Gramsci argomenta come Triepel, costui non è marxista... cos'è dunque Gramsci? (C) Gramsci e Triepel argomentano allo stesso modo, marxisti e non marxisti hanno un terreno comune: il "marxismo quotidiano". Quest'ultimo non ha dunque un livello scientifico inferiore a quello dei migliori prodotti delle scienze umanistiche "borghesi", anche se non ha nulla a che fare col vero approfondimento teorico marxista.

Un buon sottoprodotto dei recenti avvenimenti è che finalmente ci si può interrogare senza troppe coercizioni ideologiche sulla natura del marxismo. Molto di ciò che veniva contrabbandato per marxismo si è rivelato come zavorra partitica, priva di possibilità di sviluppo teorico radicale. Per Gramsci questo è senz'altro vero.

L'analisi marxista degli sviluppi storici si fonda su uno studio rigoroso delle leggi di movimento del modo di produzione capitalistico. Questo approccio richiede una continuità ed un rigore che possono essere realizzati solo nella collaborazione di molti uomini e in un ambito più ampio di una singola vita. La crisi del marxismo è sempre stata anche crisi dei marxisti nella misura in cui al rigore teorico si sostituisce il velleitarismo di chi tenta di escogitare soluzioni estemporanee per sbloccare la situazione. Soltanto il sogno ad occhi aperti di intellettuali che non sono usciti dai confini dello stalinismo teorico (o delle caricature di marxismo che gli si apparentano) poteva immaginare che il pensiero di Gramsci, frutto di una di queste innumerevoli crisi del marxismo, fosse invece la leva per superarla.

Dobbiamo difendere Gramsci da questo malinteso: non se lo merita.

Gennaio 1993

Christian Riechers

## Avvertenza

Fuori d'Italia, fino a metà degli anni Sessanta, chi voleva ricollegarsi a una corrente del marxismo che si distinguesse tanto dalla Seconda Internazionale quanto dal Diamat dell'era staliniana aveva un sicuro punto di riferimento: i Quaderni del carcere, capolavoro postumo di Antonio Gramsci, erano ritenuti una sorta di "ricetta segreta".

I Quaderni del carcere, scritti in prigione sotto il regime di Benito Mussolini, contengono una quantità di note frammentarie in materia di filosofia, politica, letteratura e storia. Dopo i primi approcci con l'opera ero incline a condividere il malinteso - ancor oggi diffuso in Italia e fuori - per cui Gramsci sarebbe un teorico del marxismo magari "antidogmatico" ma sostanzialmente importante. La mia conoscenza dei "classici" del marxismo era a quell'epoca altrettanto incompleta quanto quella dell'intera produzione di Gramsci e del ruolo da lui realmente svolto in seno al movimento operaio italiano. Trasferitomi in Italia ho studiato per diversi anni non solo l'intera opera di Gramsci e le precise circostanze della sua vita, ma anche la storia dell'Italia moderna e del movimento operaio italiano prima della sua liquidazione da parte del fascismo, nonché i teorici della Seconda e della Terza Internazionale che Gramsci aveva criticato. Nel corso di questi studi sono giunto a conclusioni che mettono fortemente in crisi l'immagine di Antonio Gramsci. Ciò è stato propiziato da una serie di circostanze favorevoli. Fino a pochi anni fa la leggenda di Gramsci alimentata dal PCI era strettamente collegata ad una storiografia mistificata dei primi anni del Partito. Nella reinterpretazione critica di questo periodo, che negli ultimi anni è stata intrapresa in Italia da diverse parti in stretta fedeltà alle fonti storiche, la figura di Gramsci come membro del gruppo dirigente del PCI ha assunto dei tratti visibilmente più realistici. Altrettanto importante per la comprensione del pensiero gramsciano si è rivelata l'occasione offertami di tradurre in tedesco e pubblicare un'ampia scelta delle opere di Gramsci. Traduzione e pubblicazione hanno fornito lo stimolo per una rinnovata lettura critica. Ciò mi ha permesso di accedere al sistema gramsciano non attraverso determinati passi, ma attraverso l'intero complesso dei suoi scritti, che dai lavori giornalistici della giovinezza fino ai Quaderni rivelano una ininterrotta coerenza di impostazione teoretica. Individuare i principi di fondo del pensiero gramsciano è stato possibile non in forza di un confronto con i dibattiti interni al marxismo che "hanno accompagnato" il movimento operaio nelle sue lotte, bensì soltanto risalendo al dibattito borghese intorno al marxismo che ha animato gli ambienti accademici italiani alla svolta del secolo. Una volta individuate queste radici del pensiero di Gramsci, era importante vagliarne attentamente gli scritti e analizzarli nei loro rapporti con il marxismo, cui per anni - in buona o mala fede - sono stati erroneamente ascritti.

Le opere di Gramsci sono citate con le seguenti abbreviazioni:

Le	<i>Lettere dal carcere</i> , Torino, Einaudi, 1965.
Ms	<i>Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce</i> , Torino, Einaudi, 1948.
Int	<i>Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura</i> , Torino, Einaudi, 1948.
Ris	<i>Il Risorgimento</i> , Torino, Einaudi, 1949.
Mach	<i>Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno</i> , Torino,, Einaudi, 1949.
Lvn	<i>Letteratura e vita nazionale</i> , Torino, Einaudi, 1950.
P	<i>Passato e presente</i> , Torino, Einaudi, 1951.
On	<i>L'Ordine Nuovo</i> , 1919-1920, Torino, Einaudi, 1954.
Sg	<i>Scritti giovanili</i> , Torino, Einaudi, 1958.
Slm	<i>Sotto la Mole</i> , Torino,, Einaudi, 1960.
D	<i>2000 pagine di Antonio Gramsci</i> , vol. I, Nel tempo della lotta (1914-1926), Milano, Il saggiatore, 1964.

Le opere meno citate di Gramsci sono indicate volta a volta con titolo intero. Lo stesso dicasi per gli articoli finora inediti. Per le opere di Marx ed Engels, salvo diversa indicazione, useremo le seguenti sigle:

Mew = *Marx-Engels, Werke*, Berlino, 1958 sgg.

Mea = *Marx-Engels, Ausgewahlte Schriften*, Berlino, 1959.

## PRIMA PARTE

### I.

#### **Marxismo e coscienza di classe borghese in Italia**

##### **Gioinezza di Gramsci**

Antonio Gramsci, nato il 22 gennaio 1891 ad Ales (Sardegna), proveniva da una famiglia di origine greco-albanese, che dall'Epiro si era rifugiata nell'Italia meridionale durante la guerra d'indipendenza greca contro i turchi.<sup>1</sup> Suo padre, figlio di un colonnello dei carabinieri, era un modesto impiegato statale. Trasferito in Sardegna, sposò una giovane che apparteneva a un'antica famiglia del luogo, relativamente agiata. L'infanzia di Gramsci fu dolorosa. Una deformazione gibbosa della spina dorsale segnò il suo corpo per tutta la vita e determinò la sua gracile costituzione fisica. Ma già da ragazzo si sottopose ad una severa autodisciplina. Per mezzo di continui esercizi ginnici cercò di alleviare il suo difetto fisico. In tal modo finì per sviluppare, già in età precoce, una eccezionale forza di volontà, senza di cui più tardi, durante la prigionia e malgrado le crisi fisiche che più volte lo portarono sull'orlo della tomba, difficilmente sarebbe riuscito a trasfondere nei Quaderni del carcere la summa del suo pensiero.

Quarto di sette figli, Antonio dovette, appena undicenne, contribuire al sostentamento della famiglia compiendo un pesante lavoro fisico, perché suo padre, coinvolto in un intrigo politico locale, fu licenziato per presunte irregolarità in atti d'ufficio e condannato a una pena detentiva abbastanza lunga. Malgrado le precarie condizioni economiche sua madre gli permise di frequentare il liceo. Nell'estate del 1911 Gramsci supera a Cagliari l'esame di maturità. Insieme a Palmiro Togliatti è tra i vincitori di una magra borsa di studio per l'Università di Torino. E qui, nel novembre del 1911, intraprende i suoi studi presso la Facoltà di lettere e filosofia.

L'interesse precipuo di Gramsci va alla glottologia. Intanto segue assiduamente corsi di filosofia, storia della letteratura italiana, economia politica e giurisprudenza. Ben presto si impone all'attenzione degli insegnanti per le sue spiccate attitudini agli studi letterari e filosofici. Ma vivendo in pietose condizioni economiche, spesso sull'orlo della fame, tormentato dalle malattie e da periodi di esaurimento nervoso, isolato nella grande città industriale a lui straniera, Gramsci spesso non è in grado di dare gli esami prescritti anno per anno.

Nel 1915 lascia l'Università senza aver sostenuto l'esame di laurea, ma ancora agli inizi del 1918 scrive a Giacinto Menotti Serrati, allora direttore dell'«Avanti!», cui collabora, che sta lavorando a una dissertazione sulla storia della lingua parlata, in cui cerca «di applicare anche a queste ricerche i metodi critici del materialismo storico».<sup>2</sup> Ma la professione di giornalista lo tiene impegnato tutto il giorno e non gli lascia il tempo di portare a compimento questo lavoro.

Trasferitosi dalla remota e arretrata Sardegna con la sua popolazione di pastori e contadini nella più moderna città industriale d'Italia, Gramsci viene a contatto diretto con la cultura italiana dell'epoca. Ripensando a questo periodo scriverà in carcere:

Se è vero che una delle necessità più forti della cultura italiana era quella di sprovincializzarsi, anche nei centri urbani più avanzati e moderni, tanto più evidente dovrebbe apparire il pro-

cesso in quanto sperimentato da un 'triplice o quadruplice provinciale' come certo era un giovane sardo del principio del secolo.

Il suo obiettivo era stato di appropriarsi un modo di vivere e di pensare non più regionale e da 'villaggio', ma nazionale, e tanto più nazionale (anzi nazionale appunto per ciò) in quanto cercava di inserirsi in modi di vivere e di pensare europei, o almeno [...] le necessità culturali italiane confrontava con le necessità culturali e le correnti europee.'

Questa nota autobiografica si richiama ad un concetto di cultura cui ancora si attiene anche il Gramsci dei Quaderni del carcere e che non è affatto una metafora per "marxismo".

Senza dubbio nella cultura borghese dell'Italia moderna - quanto meno dall'inizio degli anni Novanta dello scorso secolo - si notano tracce di una recezione del marxismo che va ben al di là del vero e proprio movimento operaio. In realtà - come nella Russia zarista al tempo del «marxismo legale» e in parte anche prima - le idee marxiste influenzano anche gli esponenti dell'intelligenza non socialista.

### **Gli inizi del marxismo in Italia**

La prima ampia diffusione delle opere di Marx ed Engels in Italia coincide con la fondazione da parte di Filippo Turati (1891) della rivista «Critica Sociale», corrispettivo italiano della «Neue Zeit», e con la costituzione a Genova del Partito Socialista Italiano (1892). Già nei due decenni precedenti alcune riviste pubblicano vari scritti di Marx ed Engels. L'indifferenza in materia politica di Marx e dell'autorità di Engels<sup>4</sup> sono composti appositamente per l'Italia, per combattere le idee bakuniniane, che esercitavano un netto predominio in seno alla sezione della Prima Internazionale. Paradossalmente è un intimo amico di Bakunin, Carlo Cafiero, a comporre nel 1878 un Compendio del «Capitale» che, accompagnato da una lettera di Marx critica ma elogiativa a mo' di prefazione, sostituisce per decenni in Italia la lettura del Capitale.<sup>5</sup>

I «socialisti della cattedra» si diffondono, almeno in parte, tra alcuni esponenti dell'economia politica (che solo allora cominciava ad essere insegnata nelle Università italiane). E sulla loro scia che, intorno al 1873, entrano nei dibattiti accademici «le prime informazioni oggettive sul I Libro del Capitale».<sup>6</sup> Nel 1889 esce nella «Biblioteca dell'economista» dell'editore torinese Boccardo il I Libro de Il Capitale, accompagnato da una Confutazione introduttiva di Vilfredo Pareto.

Alle discussioni economiche e politiche fiorite sulle pagine di «Critica Sociale» - la quale fin da principio (a differenza della «Neue Zeit») si presenta come foro aperto anche ai democratici borghesi - partecipano negli anni Novanta anche Pareto, Luigi Einaudi e Achille Loria. E le teorie economiche di quest'ultimo, che spesso rasentavano i limiti della science fiction, fino all'apparizione del III Libro de Il Capitale (dove Engels nella Prefazione lo critica aspramente) furono intese da non pochi come la quintessenza di un economicismo storico di stampo "marxista".

Il III Libro de Il Capitale, alla sua pubblicazione, suscita in Italia un approfondito dibattito teorico, quale si avrà solo in pochi altri paesi. Questo dibattito scientifico non si svolge solo su «Critica Sociale» e sulle riviste specializzate di economia. Per incitamento di Benedetto Croce la Reale Accademia Pontaniana di Napoli bandisce nel 1897 un concorso dal titolo: Esposizione e critica delle teorie economiche contenute nel III Libro del «Capitale» di Carlo Marx. I due lavori presentati appaiono poco dopo anche sul mercato librario: quello del vincitore Vincenzo Giuffrida De Luca, Il III Libro del «Capitale» di Karl Marx. Esposizione critica, Catania, 1889, e quello di Arturo Labriola,

più tardi teorico del sindacalismo rivoluzionario, *La teoria del valore* di K. Marx. Studio sul III Libro del «Capitale», Milano-Palermo, 1899.7

Croce stesso, che fa parte della giuria, pubblica in quell'anno il suo libro *Materialismo storico ed economia marxistica*, una serie di saggi che vanno dalla difesa delle posizioni di Marx contro l'imbastardimento che esse avevano subito in Loria fino alla revisione critica di determinate teorie de *Il Capitale*.\*

Le discussioni sull'economia marxista e sul materialismo storico si svolgono in parte indipendentemente, in parte - come nel caso di Croce - sotto l'influsso diretto o indiretto di Antonio Labriola. Labriola proveniva dall'hegelismo italiano, dalla filosofia di Herbart e dalla psicologia etnica di Steinthal. A partire dalla sua conversione al marxismo (inizi degli anni Novanta), in qualità di ordinario di filosofia all'Università di Roma, tiene regolarmente dei corsi sul marxismo. Da questi ultimi deriverà una serie di lunghi saggi sul materialismo storico (*In memoria del «Manifesto dei Comunisti»*, *Del materialismo storico*, *Discorrendo di socialismo e di filosofia*, *Sul materialismo storico*), che fanno di lui - accanto a Plechanov - uno dei più importanti rappresentanti filosofici del marxismo della Seconda Internazionale. Prima della fondazione del PSI aveva partecipato intensamente alla costruzione del movimento operaio socialista con un'attività pubblicistica e organizzativa.<sup>9</sup> Per tale motivo intrattenne una fitta corrispondenza con Engels fino alla morte di quest'ultimo e in seguito ebbe rapporti epistolari con Kautsky e Bernstein.<sup>10</sup> Di quando in quando forniva alla stampa socialdemocratica tedesca dei resoconti sulle lotte dei lavoratori italiani. La posizione di Antonio Labriola negli anni successivi alla fondazione del Partito in Italia è determinata da un forte impegno di partecipazione al movimento socialista d'oltralpe, impegno che spesso non è adeguatamente apprezzato dai suoi corrispondenti stranieri. In contrasto con l'impegno a favore dei movimenti socialisti stranieri si manifesta un distacco via via sempre più scettico e aristocratico nei confronti del giovane Partito Socialista Italiano. Sulla sua ragion d'essere Labriola manifesta spesso dubbi, criticando sarcasticamente la confusione teorica dei dirigenti italiani, spinto in ciò da motivi estetici piuttosto che politici. Lo scopo dei suoi saggi non è tanto, per lui, quello di contribuire direttamente ad una maggiore intesa nelle file del Partito Socialista, quanto quello di guadagnare al socialismo - con un'attività illuministica - la giovane intelligenza borghese. All'interno del movimento socialista italiano gli scritti di Labriola, durante la sua vita, non trovano grande risonanza e dopo la sua morte (nel 1904) cadono più o meno nell'oblio. La propaganda che egli svolge fra gli intellettuali a favore della causa socialista si rivela effimera, ma per un breve scorcio di tempo contribuisce non poco a procurargli un gran numero di simpatizzanti. Rievocando quel periodo Croce scriverà:

Quando si passi a rassegna la società intellettuale di quel tempo, si deve concludere che, se anche non tutti coloro che furono portati al socialismo erano anime elette (giacché quella moda, come ogni moda, attirava e trascinava ogni qualità di gente), tutta o quasi tutta la parte eletta della generazione giovane vi fu portata."

### **Il riformismo borghese di Giovanni Giolitti**

Se fino agli inizi del Novecento, quando Giovanni Giolitti arrivò al governo, molti esponenti della borghesia italiana simpatizzano con il socialismo ed il marxismo, ciò si deve al fatto che la dittatura monarchico-militare rappresentata soprattutto da Francesco Crispi non solo sottopone il giovane movimento operaio a una dura politica di repressione, ma si rivela anche un freno per il capitalismo industriale in lenta espansione. In mancanza di una propria autorevole rappresentanza politica, gli esponenti della nuova borghesia interessata al progresso industriale, facendo di necessità virtù, stringono un'alleanza temporanea col socialismo moderato di Turati. Tale alleanza, peraltro, si scioglierà rapidamente durante il periodo di governo di Giolitti, che dura quasi inin-

terrottamente fino allo scoppio della prima guerra mondiale. Giolitti rompe nettamente con la politica dei suoi predecessori nei confronti del movimento operaio. Nel suo discorso programmatico alla Camera del 4 febbraio 1901 egli esclama:

Io credo che bisogna mettere allo stesso livello di fronte alla legge tanto il capitalista quanto il lavoratore; ognuno dei due deve avere la sua rappresentanza legittima riconosciuta dallo Stato. Questa è una nuova funzione che si impone allo Stato moderno, ed è inutile voler governare con metodi che stavano bene cinquant'anni fa ma che ora sono assolutamente deficienti. Io poi non temo mai le forze organizzate, temo assai più le forze inorganiche [...] perché su di quelle l'azione del Governo si può esercitare legittimamente ed utilmente, contro i moti inorganici non vi può essere che l'uso della forza.<sup>12</sup>

Del resto Giolitti realizza ampiamente questo programma di politica interna. In sostanza, riesce a neutralizzare larghi strati del movimento operaio organizzato urbano e rurale del Nord, facendo delle prefetture la longa manus del potere centrale dello Stato, a occupare una posizione di mediatore nei conflitti tra capitale e lavoro salariato, a limitare negli scioperi il tradizionale intervento della polizia e dell'esercito, e all'occorrenza anche ad appoggiare le richieste salariali dei lavoratori nei confronti degli imprenditori.<sup>1\*</sup> Il movimento cooperativo socialista del proletariato rurale della Pianura Padana è da lui appoggiato con commesse statali per l'esecuzione di lavori stradali, ferroviari, di canalizzazione e di irrigazione. Il pugno di ferro di Giolitti si abbatte invece sui piccoli contadini in miseria e sui braccianti del Sud, che egli tiene in scacco con l'aiuto dei "mazzieri", legittimi antenati dei famigerati "squadristi". E a questi mezzi che ricorre ogni qualvolta si tratti di ottenere risultati favorevoli alle elezioni o di spezzare le lotte operaie, che pure, al Nord, riconosce senz'altro per legittime.

La politica di Giolitti libera l'ala democratica della borghesia dalla necessità di civettare con il socialismo e il marxismo. L'interesse scientifico per *Il Capitale* di Marx diminuisce (l'edizione italiana ufficiale delle opere di Marx ed Engels, curata dal Partito anteriormente alla prima guerra mondiale, abbraccia quasi tutti gli scritti allora pubblicati, mentre *Il Capitale* esce solo nel 1915 nell'edizione popolare di Kautsky e solo dopo il 1945 nella traduzione integrale di tutti e tre i Libri).<sup>14</sup> La recezione degli scritti di Labriola fa sì che ora il rapporto di Marx ed Engels con la filosofia divenga oggetto di un ampio dibattito.

### **Antonio Labriola e l'interpretazione del marxismo come idealismo soggettivo in Gentile e Mondolfo**

Nel suo sforzo di diffondere il marxismo tra gli intellettuali, Labriola si vede costretto al tempo stesso a fronteggiare il revisionismo, che faceva allora le sue prime apparizioni nelle file dell'intelligenza. Il saggio *Discorrendo di socialismo e di filosofia* consta di una serie di lettere a Sorel, di cui egli cerca di confutare "enciclopedicamente" i dubbi revisionistici. Del socialismo, in questo saggio, si parla poco; più che altro vi si discute di storia universale e di filosofia e appare evidente che qui il teorico marxista cede il posto al professore di filosofia.

Nella recensione del secondo saggio di Labriola *La concezione materialistica della storia*, Plechanov osserva che questi, ravvisando nell'ignoranza, nelle opinioni religiose preconcepite, nei pregiudizi popolari, ecc. gli originari impedimenti alla tendenza verso una conoscenza autentica del mondo (che nella storia si afferma relativamente tardi), spesso «ricade - senza rendersene conto - nel punto di vista degli Enciclopedisti del XVIII secolo». <sup>15</sup>

Sono appunto certi residui del passato filosofico di Labriola (monismo coscienziale) e non l'esposizione dei punti essenziali del materialismo storico ad essere ripresi nel dibattito intorno al marxismo accesi in seno alla filosofia borghese. Sulle opere di La-

Labriola pesa un destino analogo a quello che colpì gli scritti giovanili di Marx, pubblicati postumi, e il libro di Lukàcs *Storia e coscienza di classe*. Come opere di transizione dall'hegelismo alla concezione materialistico-dialettica della storia, esse vengono interpretate in chiave hegeliana (Lukàcs), mentre viceversa vi si trascurano gli elementi della nuova concezione rivoluzionaria, che segnano la rottura con la vecchia.<sup>16</sup>

La riduzione del marxismo operata dalla filosofia idealistica italiana segue due direttrici. Croce nega che il marxismo si collochi sul piano della filosofia e critica le analisi economiche di Marx; tuttavia per lui il materialismo storico (quale appare ad esempio in scritti come *Il 18 Brumaio* o *Rivoluzione e controrivoluzione in Germania*) può rivelare «la sua efficacia come empirico canone di ricerca e d'interpretazione storica».<sup>17</sup> Inoltre, come «materialismo storico temperato» (Croce) il marxismo trova accoglienza - grazie all'influsso degli scritti di Antonio Labriola - nella «scuola economico-giuridica» della storiografia italiana; laddove, peraltro, del marxismo rimane solo quanto esso ha in comune con la storiografia borghese dei Thierry, dei Guizot, dei Mignet e dei loro successori.<sup>18</sup> I due rappresentanti più noti di questo «marxismo temperato» sono Gaetano Salvemini e Gioacchino Volpe, autori entrambi (il primo come antifascista, il secondo come fascista) di opere classiche sulla storia del fascismo in Italia.

La seconda direttrice - legata a quella sopra delineata nella misura in cui, a parole, considera l'uomo come essere storico concreto - riduce il marxismo all'idealismo soggettivo, ad una «filosofia della prassi».

Il termine è coniato nel 1838 dall'hegeliano polacco Augusto von Cieszkowski:

La filosofia pratica, ovvero, propriamente parlando, la filosofia della pratica, la sua influenza più concreta sulla vita e le condizioni sociali, lo sviluppo della verità nella concreta attività: ecco il destino futuro della filosofia in genere.<sup>19</sup>

Labriola reintroduce nel dibattito l'espressione di Cieszkowski:

E così siamo d'accordo nella filosofia della praxis, che è il midollo del materialismo storico. Questa è la filosofia immanente alle cose su cui si filosofeggia. Dalla vita al pensiero, e non già dal pensiero alla vita; ecco il processo realistico. [...] In fine, il materialismo storico, ossia la filosofia della praxis, in quanto investe tutto l'uomo storico e sociale, come mette termine ad ogni forma di idealismo [...] così è la fine anche del materialismo naturalistico, nel senso fino a pochi anni fa tradizionale della parola.<sup>20</sup>

Per Labriola l'espressione «filosofia della praxis» è ancora un semplice sinonimo di materialismo storico, non implica ancora una specifica interpretazione di esso.

Giovanni Gentile invece, che per primo traduce in italiano le *Tesi su Feuerbach* di Marx, le interpreta come a ritroso, cioè le inquadra in un contesto partendo dal quale non si può spiegare, in realtà, l'evoluzione teoretica del giovane Marx. Le *Tesi* sono per Gentile espressione di una «filosofia della prassi» intesa come idealismo soggettivo.

Lenin, che così aspramente scende in campo contro l'idealismo soggettivo di Bogdanov e di Mach e Avenarius, sembra non rendersi conto che la posizione di Gentile è perfettamente analoga. In una bibliografia del marxismo assai avara di commenti fa espressamente posto a Gentile:

Merita attenzione un libro dell'idealista ed hegeliano Giovanni Gentile, *La filosofia di Marx*, Pisa 1899. L'autore rileva alcuni importanti aspetti della dialettica materialistica di Marx, che in genere sfuggono all'attenzione dei kantiani, positivisti, ecc.<sup>21</sup>

Incontestabilmente Gentile sottolinea il ruolo della dialettica in Marx, ma sarebbe errato parlare di accentuazione della dialettica materialistica. Peraltro l'interpretazione gentiliana di Marx nei termini di una filosofia dell'identità risulta fondata già in Labriola:

[...] Il pensiero cessa dall'essere un presupposto, o un'anticipazione paradigmatica delle cose, anzi diventa concreto, perché cresce con le cose, a intelligenza delle quali viene progressivamente concrescendo.<sup>21</sup>

Benché Labriola accentui costantemente il primato dell'essere sociale sulla coscienza, Gentile accoglie con favore e interpreta in chiave di monismo coscienziale alcune frasi di Labriola avulse dal contesto, come ad esempio: «pensare è produrre. Imparare è produrre riproducendo».<sup>23</sup>

Gentile approda infine, nella sua interpretazione delle Tesi su Feuerbach, ad una identità di soggetto e oggetto, in cui il soggetto conoscente produce l'oggetto con l'atto stesso della conoscenza:

Quando si conosce, si costruisce, si fa l'oggetto, e quando si fa o si costruisce un oggetto, lo si conosce; dunque l'oggetto è un prodotto del soggetto; e poiché soggetto non c'è senza oggetto, bisogna aggiungere che il soggetto, a mano a mano che vien facendo o costruendo l'oggetto, vien facendo costruendo se stesso; i momenti della progressiva formazione del soggetto corrispondono ai diversi momenti della progressiva formazione dell'oggetto.<sup>24</sup>

In merito alla 3a Tesi su Feuerbach Gentile, esaurendo interamente le «circostanze» nell'«educazione» e questa a sua volta nel puro influsso spirituale degli uomini gli uni sugli altri, scrive quanto segue:

V'ha la società che educa, e v'ha la società educata: la stessa società, che già educata, ritorna a educare. Tutta l'educazione è pertanto una prassi della società, un'attività continua dell'uomo, che cresce, come di disse, e concresce; educa, educando sé, ed accrescendo via via la propria capacità educatrice. Così, se le circostanze formano l'uomo, e sono esse stesse formate dall'uomo, è sempre l'uomo che opera determinando le circostanze, che poi reagiscono su di lui.<sup>25</sup>

Il concetto di concreto, che qui si delinea e che nella filosofia del neo-idealismo italiano ha un ruolo così decisivo, non coincide col concreto reale, ma sta a designare un estendersi della coscienza (in forza dell'educazione) dai singoli ai molti.

Gli studi di Gentile sul marxismo si riducono ai due saggi Una critica del materialismo storico e La filosofia della prassi - pubblicati all'età di 22-24 anni - dei quali appunto consta il libro La filosofia di Marx. Il suo giudizio su Marx è così riassunto nelle frasi conclusive de La filosofia della prassi:

[...] Un eclettismo di elementi contraddittori è il carattere generale di questa filosofia di Marx. [...] Molte idee feconde vi sono a fondamento, che separatamente prese son degne di meditazione: ma isolate non appartengono, come s'è provato, a Marx, né possono quindi giustificare quella parola 'marxismo', che si vuole sinonimo di filosofia schiettamente realistica. E bensì vero che non sta nei nomi l'interesse della scienza; e, se alcune tra le più importanti idee dell'hegelismo possono penetrar nelle menti per l'allettativa del nome di Marx, buona fortuna anche al 'marxismo'.<sup>26</sup>

In modo analogo si esprimerà più tardi anche Croce:

Sotto la bandiera del materialismo e del socialismo, fu reintrodotta alcunché di quella dialettica, che era caduta in discredito più d'ogni altra parte della filosofia idealistica.<sup>27</sup>

Benché gli studi di Gentile su Marx appaiano solo un episodio nel quadro della sua evoluzione personale, indubbiamente le Tesi su Feuerbach sono in buona parte responsabili dell'importanza data all'educazione nel quadro del suo attualismo, che nei primi due decenni del nostro secolo egli svilupperà in una filosofia soggettivistica dell'immanenza. La realtà, ormai, non è altro che un prodotto del soggetto pensante:

[...] Ho continuato a lavorare, fermo sempre nel principio originario, che dal soggetto, in quanto soggetto, dovesse scaturire tutta la realtà, e che pertanto il soggetto dovesse concepirsi in maniera adeguata a questa sua assoluta funzione.<sup>28</sup>

Gentile diffonde le sue concezioni attraverso la rivista «La Critica», fondata da Croce nel 1901, e in numerose altre riviste di politica culturale, nelle quali attacca insieme a Croce il positivismo scientifico e sociologico e al tempo stesso propaga il suo idealismo, ancora non molto discosto dal sistema crociano. Ma - allorché ormai Gentile e Croce si dedicano ad elaborare le rispettive concezioni filosofiche e Croce si atteggia convinto a "liquidatore" del marxismo - la concezione gentiliana del marxismo come «filosofia dell'immanenza» viene sviluppata dagli intellettuali rimasti legati al socialismo. Anche su «Critica sociale» si avverte una reviviscenza di idealismo. Nel 1905 Giuseppe Rensi esalta la critica idealistica al materialismo storico:

Essa rompe, infatti, la ferrea connessione che incatenava, secondo la concezione materialistica, la morale e la politica al sottosuolo economico. Quindi, da un lato, ridà l'autonomia allo spirito umano rispetto alla struttura economica e ne infrange la dipendenza [...]. Dall'altro lato, e per conseguenza, ridà l'autonomia e l'efficacia all'azione politica, poiché, se non è più vero che i prodotti del nostro spirito su questo campo siano una necessaria e quasi meccanica conseguenza dell'assetto economico, la sfera politica non sarà più una mera dipendenza, azionata ma non azionante, della sfera economica, ma potrà agire profondamente su questa.<sup>29</sup>

Un riepilogo di tali discussioni è offerto dal libro, pubblicato nel 1912, del marxista e professore universitario Rodolfo Mondolfo, *Il materialismo storico in Federico Engels*. Mondolfo, più di Labriola socialista militante, si occupa anche di questioni di tattica politica ed è forse il più importante esponente del marxismo "accademico" italiano fra il 1904 e il 1926. Il suo libro, giunto alla notorietà quasi soltanto in Italia, rappresenta la prima ricerca sistematica sulla differenza tra Marx ed Engels. Risulta qui esemplarmente anticipata la tendenza, oggi assai forte nel dibattito occidentale sul marxismo, a contrapporre il "dogmatico" Engels al "filosofo" Marx.<sup>3</sup>

Mondolfo continua l'interpretazione soggettivistica della "filosofia" marxiana già inaugurata da Gentile. E anzi l'accentua, cercando di staccarla nettamente dal "materialismo" di Engels:

L'Engels, sulla base sopra tutto della filosofia naturale, tende, spesso per altro più nell'espressione verbale che nella realtà del pensiero, alquanto più al materialismo, là dove il Marx, partendo dalla critica della conoscenza, giunge ad una filosofia della praxis, che molto male si direbbe materialistica, se alle parole si voglia conservare il loro significato genuino.<sup>31</sup>

Il recupero del marxismo come filosofia della prassi, quale è qui operato da Mondolfo, fa sì che egli prenda posizione contro l'affermazione engelsiana circa il futuro dissolversi della filosofia nella scienza, continuando così sottobanco la polemica del neo-idealismo italiano contro il positivismo, polemica che in fondo si appunta contro ogni scienza positiva:

Dal non aver sentito nel suo valore il problema della conoscenza deriva all'Engels l'opinione, che egli ha comune con la corrente materialistica, e che non sempre esprime per pura esagerazione polemica, della possibilità di assorbimento della filosofia nella scienza.<sup>32</sup>

La differenza tra Marx ed Engels è vista essenzialmente nel fatto che Marx, come «critico della conoscenza», avrebbe posto in primo piano l'attività pratico-critica, mentre Engels da ingenuo empirista avrebbe messo al centro della sua teoria l'essere materiale. Pur avvalendosi, a differenza di Gentile, di tutti gli scritti allora conosciuti di Marx ed Engels, Mondolfo trascura in pieno - sintomaticamente - gli scritti economici (ai quali evidentemente non attribuisce alcuna importanza filosofica) per enucleare invece la «filosofia» di Marx - sulle orme di Gentile - dagli scritti dell'«autocomprensione» dei primi anni Quaranta. Ancora una volta - come già in Gentile - un passo significativamente attinto da Antonio Labriola conduce a un'interpretazione idealistico-soggettiva della «filosofia della prassi» marxiana:

Per la filosofia della praxis [...] ogni atto di pensiero è sempre un lavoro nuovo che accumula energie interne, le quali diventano strumenti del lavoro successivo; è una funzione sociale, un concreto che, cioè, cresce con le cose nell'esperienza.<sup>33</sup>

Mentre in Labriola il pensiero viene sempre inteso (in riferimento alla divisione sociale del lavoro) come un momento del lavoro sociale, sempre determinato da quest'ultimo, invece di determinarlo univocamente, Mondolfo isola qui questo passo (a dire il vero poco felice) per identificare in tal modo il pensiero col lavoro sociale.

Il prius del pensiero rispetto all'essere sociale viene così abilmente restaurato - grazie al predicato «concreto» - quasi che il pensiero potesse procedere all'acquisizione del realmente concreto per una via che non sia quella della necessaria astrazione concettuale. Che «concreto» non sia sinonimo di «materiale» risulta chiaro da questo passo:

Conveniva [...] mostrare in primo luogo come il fondamento filosofico [di Marx] non fosse materialistico se non nelle espressioni; mostrare quindi come non fosse tale neppure la genesi e il processo di sviluppo. La filosofia, che è all'origine di questa dottrina, è il volontarismo della praxis, che il Marx e l'Engels derivavano dal Feuerbach.<sup>34</sup>

In un altro passo Mondolfo parla di un «volontarismo umanistico» o di un «volontarismo concreto della praxis». <sup>15</sup> Benché, da un punto di vista soggettivo, gli preme difendere il marxismo da obiezioni come quelle di Croce, che gli negano il rango di filosofia, egli non può fare altro che ridurlo a una filosofia della prassi. Poiché in fondo non va al di là delle formulazioni già operate, tra gli eredi di Hegel, da Cieszkowski e dopo di lui dalla sinistra hegeliana.

Un passo poco noto di una lettera di Feuerbach a Ruge, citato da Mondolfo, autorizza a rintracciare le presunte origini della filosofia di Marx nello spirito della sinistra hegeliana e a vedervi la svolta politica dell'idealismo soggettivo dalla coscienza individuale alla coscienza collettiva:

Teoretico è ciò che è confinato ancora nella mia testa; pratico ciò che si muove in molte teste. Ciò che unisce molte teste fa massa, si allarga, e così si fa posto nel mondo. Fate che si costituisca un nuovo organo per il nuovo principio; questa è una praxis che non può essere ancora differita.<sup>36</sup>

Feuerbach come legittimo padre spirituale di Marx ed Engels - nella svolta "pragmatica" del marxismo verso l'idealismo soggettivo - agevola un'operazione analoga a quella che Bogdanov aveva compiuto poco prima con la sua teoria dell'«esperienza socialmente organizzata», passando per l'empirio-criticismo di Mach. Mondolfo scrive:

La coscienza di classe, insomma, non si improvvisa: è un'affermazione lenta e faticosa, perché si tratta di rimuovere tutto un adattamento tradizionale dei sentimenti e della volontà; ma senza questo rinnovamento psicologico, che le condizioni oggettive per se stesse sono impotenti ad operare, nessuna trasformazione sociale può avverarsi nella storia.<sup>37</sup>

### **La formula "mensevica" dei socialisti italiani**

Questo volgersi a stimolare la coscienza di classe comporta al tempo stesso un distogliere dall'analisi della situazione economico-sociale nel quadro dell'imperialismo d'anteguerra. Per il suo contenuto la coscienza di classe, quale si riflette nelle concezioni della maggioranza dei leaders socialisti, può essere definita "mensevica". Robert Michels la descrive in modo assai calzante:

Su un punto tutti i capi delle diverse tendenze del socialismo italiano, dal Turati al Ferri e al Labriola, si trovavano d'accordo. Essi stimavano consistere la loro funzione storica nel preparare in Italia la dominazione del capitalismo. In conformità di quell'assioma il socialismo italiano credeva quindi suo dovere [...] industrializzare l'Italia. Gli uomini professanti le opinioni più di-

sparate convenivano nel concetto, confermato dalla pratica, che la via del socialismo debba fatalmente passare attraverso un'era di intenso capitalismo.<sup>38</sup>

Certo fino al 1911, in seno al Partito socialista, non c'è nessuno che da questo atteggiamento "menscevico" di fondo tragga conclusioni paragonabili a quelle di Antonio Labriola, che nel 1902, in un'intervista, approva la politica di Giolitti mirante all'occupazione della Libia:

Gli interessi dei socialisti non possono essere opposti agli interessi nazionali, anzi li debbono promuovere sotto tutte le forme.<sup>39</sup>

L'Italia, se non vuole restare un paese arretrato, non può sottrarsi secondo Labriola, alla politica di conquista, assoggettamento e sfruttamento praticata dagli altri paesi europei. La colonizzazione della Libia da parte dei contadini italiani in miseria può contribuire alla soluzione della questione sociale, poiché in quel caso i contadini se ne andrebbero solo «a popolare una nuova patria»,<sup>40</sup> invece di spopolare la vecchia per affluire in Argentina e negli USA come nell'emigrazione attuale.

Solo nel 1911 Giovanni Giolitti dà inizio alla conquista della Tripolitania e della Cirenaica. Un buon numero di parlamentari socialisti, guidati da Ivanoe Bonomi e Leonida Bissolati, che l'anno appresso vengono espulsi dal Partito, appoggiano l'espansione coloniale con gli argomenti messi in campo da Labriola nove anni prima. «Il movimento espansionista delle nazioni ha le sue ragioni profonde nella concorrenza economica»,<sup>41</sup> aveva detto allora Labriola.

Enrico Corradini, l'ideologo della Associazione Nazionalista Italiana nata nel 1910, che nel 1923 sarà assorbita dal Partito Fascista, riassume in una formula incisiva quel che in Labriola non era che uno spunto. Per questi l'arretratezza dell'Italia è destinata a rimanere tale fin quando essa non partecipi all'espansione coloniale. Corradini intende l'arretratezza come un positivo elemento di stimolo alla politica imperialista. L'Italia è una «nazione proletaria», che deve conquistarsi un posto al sole lottando contro l'opposizione delle ricche nazioni capitalistiche «borghesi», per restaurare l'antico impero romano. Il nazionalismo è per le nazioni «proletarie» quel che il socialismo è per il proletariato.

Il successo del giovane imperialismo italiano in Libia è celebrato da Giovanni Pascoli con parole analoghe: «La grande proletaria si è mossa».<sup>43</sup>

Se Corradini traspone alcuni concetti del socialismo dal piano della lotta di classe a quello della lotta tra Stati imperialisti, non bisogna dimenticare che con la sua opera Labriola gli aveva già spianato la strada. Corradini pertanto non ruba quei concetti al socialismo. Peggio, li riceve in regalo da uno dei maggiori teorici del socialismo stesso.

Anche il futurismo, che nasce in Italia anteriormente alla prima guerra mondiale e si definisce «l'estrema sinistra della letteratura», non può fare a meno di appoggiarsi al socialismo quando si tratta di formulare un programma politico.

Noi canteremo le grandi folle agitate dal lavoro, dal piacere o dalla sommossa: canteremo le maree multicolori e polifoniche delle rivoluzioni nelle capitali moderne.<sup>44</sup>

Al rivoluzionarismo cosmopolitico, disimpegnatamente estetico, segue però subito la ribellione contro tutto ciò che è «antitaliano», che si contrappone alle loro idee di grandezza nazionale e di rapida industrializzazione:

In politica noi siamo lontani tanto dall'internazionale e antipatico socialismo - questa volgare esaltazione del ventre - quanto dal timido conservatorismo clericale, i cui simboli sono gli scalini e le pantofole. Noi esaltiamo il patriottismo e il militarismo; noi cantiamo la guerra, sola igiene del mondo [...], perché vogliamo liberare questo paese dalla sua fetida cancrena di professori, d'archeologi, di ciceroni e d'antiquarii.<sup>45</sup>

Il loro elogio della violenza anticipa già il terrore fascista del periodo postbellico:

Noi vogliamo esaltare il movimento aggressivo, l'insonnia febbrile, il passo di corsa, il salto mortale, lo schiaffo e il pugno.<sup>46</sup>

Nel futurismo politico, spesso non preso sul serio a causa dei tratti bizzarri contenuti nel suo programma generale, si ritrovano pure una serie di tratti essenziali della coscienza di classe della borghesia italiana, così come era maturata nella polemica intorno al socialismo prima del 1914.

Trotsky, che nel futurismo vede solo un fenomeno artistico e letterario, spiega la sua comparsa come segue:

La pace armata nelle relazioni diplomatiche, il politicantismo parlamentare, una politica estera e una politica interna che riposavano su un sistema di congegni di protezione e di freni - tutto questo pesava anche sull'arte poetica - mentre l'elettricità accumulatasi nell'aria si annunciava con scariche potenti. Il futurismo fu il suo 'presentimento' nell'arte. Qui osserviamo una manifestazione che si è ripetuta molte volte nella storia: i paesi che si trovano in condizioni di arretratezza, ma dispongono di un certo livello di cultura spirituale, rispecchiano nella loro ideologia le conquiste dei paesi avanzati più potentemente e più apertamente degli altri. Così il pensiero tedesco del XVIII e XIX secolo ha rispecchiato le conquiste economiche degli Inglesi e quelle politiche dei Francesi. Allo stesso modo il futurismo ha trovato la sua espressione più pregnante non in America e in Germania, ma in Italia e in Russia.<sup>47</sup>

### **La «legge dello sviluppo ineguale»: la minaccia delle «forze inorganiche» del socialismo e la nascita della coscienza di classe borghese**

Ciò che Trotsky dice qui sul futurismo può anche aiutarci a spiegare certe peculiarità dello sviluppo politico e sociale dell'Italia. In un altro passo Trotsky ha descritto ancora il processo, ma in termini teorico-astratti:

Un paese arretrato assimila le conquiste materiali e intellettuali dei paesi avanzati. Ma ciò non significa che li segua servilmente ripercorrendo tutte le fasi del loro passato. La teoria del ripetersi dei cicli storici - propria del Vico e, successivamente, dei suoi discepoli - si basa sull'osservazione dei cicli compiuti dalle vecchie culture precapitalistiche e in parte sulle prime esperienze dello sviluppo capitalistico. Il carattere provinciale ed episodico di tutto questo processo comportava effettivamente un certo ripetersi delle fasi culturali in centri sempre nuovi. Ma il capitalismo segna il superamento di tali condizioni. Esso ha preparato e in un certo senso realizzato l'universalità e la continuità del progresso umano. Di conseguenza resta esclusa la possibilità di un ripetersi delle forme di sviluppo da parte di paesi diversi. Costretto a mettersi a rimorchio dei paesi avanzati, un paese arretrato non segue lo stesso ordine di successione: il privilegio di una situazione storicamente arretrata - perché esiste tale privilegio - autorizza o, più esattamente, costringe un popolo ad assimilare tutto quello che è stato fatto prima di una detenninata data, saltando una serie di fasi intermedie. [...] Lo sviluppo di un paese storicamente arretrato porta necessariamente a una combinazione originale delle diverse fasi del processo storico. L'orbita acquista, nel suo insieme, un carattere irregolare, complesso, combinato.<sup>48</sup>

Trotsky ricava questa «legge dello sviluppo ineguale» dall'analisi delle lotte di classe in un paese arretrato come la Russia, lotte che culminano infine nella Rivoluzione d'Ottobre. Anche in Italia si danno una serie di presupposti analoghi alla Russia, eppure lo sviluppo vi procede in maniera opposta. In Italia - relativamente a un processo di industrializzazione che ancora stenta a mettersi in moto<sup>49</sup> - c'è un movimento operaio assai forte.

Il proletariato italiano è giunto in tempi straordinariamente precoci a possedere delle organizzazioni estremamente sviluppate ed efficaci. Da un lato un'industria arretrata, ferma alle piccole e medie aziende, tecnicamente sprovveduta, povera di capitali e male organizzata in un paese povero di materie prime, con una classe operaia che non è all'altezza dei suoi compiti e non è preparata ad un'economia razionalistica; dall'altro un poderoso movimento socialista con una

forte rappresentanza in parlamento, una situazione di organizzazione sindacale in parte eccellente, un seguito eccezionale nelle campagne, una ricca formazione teorica e pratica, una posizione di predominio nelle zone chiave del paese: una borghesia debole, un proletariato forte.<sup>50</sup>

Dal punto di vista della politica interna la borghesia italiana e il suo Stato, dai moti unitari del Risorgimento al consolidamento della dittatura fascista, vivono nell'incubo di una minaccia permanente di disordini sociali. L'unificazione nazionale è accompagnata, nel Meridione, da continue rivolte contadine, che cessano solo a fine Ottocento. Il movimento dei «fasci» siciliani viene già guidato da elementi socialisti nel 1894. Lo sciopero generale del 1904, le poderose dimostrazioni antimilitaristiche all'inizio della spedizione in Libia del 1911 e la «settimana rossa» del luglio 1914 sono avvenimenti che non di rado assumono tratti da guerra civile. Di qui nasce in Giolitti il timore di «forze inorganiche» e il piano di indurre i socialisti, con la concessione di riforme assai ampie, a spingersi oltre il loro parziale appoggio parlamentare ed entrare al governo, e ciò al fine di trasformarli in un partito costituzionale integrale. La strategia giolittiana fallisce, non tanto per la debolezza dell'elemento riformista nel PSI, quanto perché larghi strati dei riformisti stessi sono su posizioni antigiolittiane.

La minaccia latente rappresentata dal movimento operaio fa sì che la giovane borghesia industriale - per dirla con Mondolfo - «si afferma ed esiste come classe distinta soltanto in quanto prende coscienza del suo antagonismo col proletariato e gli si oppone».<sup>51</sup>

Nella percezione di questa minaccia costituita dal movimento socialista sta indubbiamente il fattore che unisce i portavoce della borghesia italiana, al di là di qualsiasi divergenza ideologica. Tanto i nazionalisti quanto i liberali guidati da Giolitti sostengono la tesi dello Stato forte. I primi ne accentuano i tratti totalitari e la funzione imperialistica, mentre i liberali intendono lo Stato come mediatore democratico nei conflitti sociali, un mediatore che peraltro ha da intervenire duramente non appena l'equilibrio tra borghesia e classe operaia venga messo in crisi da azioni politico-economiche troppo radicali. Giolitti stesso ha una concezione funzionale dello Stato come necessario strumento politico della classe borghese. E più ancora di lui i critici del suo sistema sono ben lontani dalla divinizzazione pressoché totale dello Stato, propria della borghesia tedesca di quell'epoca, in cui tendenzialmente si identifica la società stessa con lo Stato.

### **Alleanza ideologica tra borghesia democratica e socialisti. La formula soreliana della lotta di classe**

L'opposizione al giolittismo si raccoglie attorno alle due riviste fiorentine «La Voce» e «L'Unità», dirette rispettivamente da Giuseppe Prezzolini e Gaetano Salvemini, il quale lascia il PSI a causa del suo riformismo inconsequente. Più apprezzati di «Riforma sociale», che era diretta dall'economista Luigi Einaudi (sostenitore di un liberismo estremo) e costituiva la versione borghese della rivista di Turati «Critica sociale», questi due organi sostengono una linea liberista in polemica col protezionismo di Giolitti. Benché sulle loro colonne Croce e Pareto diffondano posizioni antidemocratiche ed antisocialiste, essi possono essere considerati organi di un "marxismo borghese": organi, cioè, di quelle frazioni della borghesia italiana orientate in senso democratico, che vedono nei socialisti i loro alleati nella battaglia per una rapida industrializzazione e modernizzazione dell'economia. Educare la nazione è il loro motto. «La Voce» cerca, in una serie di monografie dedicate a varie regioni italiane, di creare una coscienza nazionale unitaria. «L'Unità» di Salvemini, in tal senso, promuove soprattutto studi sulla "questione meridionale". Il protezionismo di Giolitti favorirebbe unilateralmente l'industria pesante e gli interessi dei latifondisti, soprattutto nella Pianura Padana, mentre nel Meridione la classe contadina si immiserisce sempre più. Il Partito Socialista è, per Salvemini, già così integrato al riformismo settentrionalistico di Giolitti e pensa così

poco a sostenere efficacemente gli interessi politici dei contadini, che la politica giolittiana trova ormai campo libero nella corruzione dei notabili locali e nella contemporanea repressione di qualsiasi movimento politico autonomo dei contadini.<sup>52</sup>

Questa dottrina liberistica sarebbe però, nella sua forma classica, del tutto inefficace, se non contenesse al tempo stesso il modello di sviluppo "menscevico" dei socialisti come presupposto tacitamente accettato. Socialisti e borghesia progressista debbono lottare di comune accordo contro gli ostacoli al dispiegarsi del capitalismo "puro". La lotta comune non esclude la lotta di classe, è anzi condizione indispensabile per raggiungere un grado di sviluppo in cui capitale e lavoro, nella consapevolezza della forza raggiunta, si affrontino poi per la lotta decisiva.

Le *Réflexions sur la violence* di Georges Sorel, pubblicate in Italia nel 1908 (grazie alla mediazione di Croce) prima ancora che uscisse l'edizione originale francese, interpretano appunto questa diffusa visione.<sup>53</sup> Più che in Francia Sorel trova eco immediata in Italia e per un'ironia del destino, a dispetto del suo dichiarato antintellettualismo, proprio tra quegli intellettuali dotati di un «acuto ingegno, che se non è sempre frutto ed espressione di molta e vera cultura moderna, reca però in sé, per vecchio abito di millenarie civiltà, l'impronta di un raffinamento cerebrale quasi insuperabile»,<sup>54</sup> come scrive Antonio Labriola.

La funzione ideologica delle *Réflexions sur la violence* non sta tanto nel mito dello sciopero generale o nell'appello al proletariato, affinché si costruisca le sue genuine istituzioni «senza riscontro nella storia della borghesia». Un'idea simile influenza invece direttamente i sindacalisti rivoluzionari e, più tardi, tra il 1919 e il 1920, Gramsci come ideologo del movimento consiliare torinese.

Decisivo è il tono di "pessimismo culturale" che si coglie tra le righe e che aleggia in tutta la teoria di Sorel. Borghesia e proletariato rischiano di degenerare e possono anche perdere la loro pura coscienza di classe, nella misura in cui non si affrontino costantemente e senza compromessi in un'accanita lotta di classe, come blocchi nettamente distinti l'uno dall'altro:

Quanto più la borghesia sarà ardentemente capitalistica, tanto più il proletariato sarà vibrante di spirito guerresco e fiducioso nella forza rivoluzionaria e tanto più il movimento sarà assicurato.<sup>55</sup>

L'estetizzazione della lotta di classe, in cui capitale e lavoro vengono sublimati e stilizzati in due mitiche figure di combattenti, fa sì che il movimento messo in atto sia praticamente tutto e gli obiettivi del proletariato, seppur continuo qualcosa, restino pertanto subordinati a questo movimento generale. Poiché le due parti sono ugualmente importanti, diviene un fatto di valutazione personale incoraggiarle contemporaneamente tutte e due a combattere la degenerazione o abbracciare il partito di quella che sembra più esposta a decadenza interna.

Io [...] ritengo che si possa e si debba essere non solo per il socialismo contro le oligarchie proletarie, ma anche per il capitalismo autentico contro il capitalismo parassita.

Questa posizione, dapprima ancora apartitica, dell'ex socialista Salvemini si muta in una chiaro schieramento a favore della borghesia:

Non è difetto dell'ideale socialista [...], ma è difetto della società in cui viviamo, nella quale mancano ancora le condizioni della realizzazione di quell'ideale e perciò dobbiamo contentarci di un ideale, diciamo così, inferiore e limitarci a invocare, non un proletariato padrone del mondo, ma una borghesia meno inerte, meno inintelligente, meno facile a lasciarsi turlupinare dal primo gabba-mondi borghese o proletario.<sup>56</sup>

Sono affermazioni che non esprimono una posizione puramente individuale. Esse sono indicative dell'atteggiamento a partire dal quale molti socialisti prima o poi giusti-

ficano il loro passaggio dal socialismo alla democrazia borghese o al fascismo. Più o meno corredato di altri accessori ideologici, questo "marxismo borghese" penetra come elemento essenziale nella coscienza di classe di tutta la borghesia italiana. Quando si dice che il fascismo italiano è contraddistinto, rispetto al nazionalsocialismo, dalla mancanza di una "ideologia dell'integrazione", si dimentica semplicemente che il fascismo può rifarsi ad una formula ideologica la cui nascita precede la sua effettiva presa del potere. L'elettismo ideologico, che generalmente si imputa al fascismo, ne determina appunto la duttilità, che gli consente anche di tollerare la sopravvivenza di una moderata opposizione pubblicistica a carattere liberale e democratico, senza dover ricorrere ad un grossolano terrore ideologico.

Circa l'influenza dell'ideologia fascista Ernst Nolte sembra confondere causa ed effetto quando scrive: «Una riprova non meno convincente del carattere epocale del fascismo è data dal fatto che questo ha esercitato sui suoi avversari un influsso fortissimo»<sup>57</sup> e sottolinea le corrispondenze ideologiche tra gli scritti del fascista Mussolini negli anni 1919-1921 e il programma politico dell'antifascista social-liberale Carlo Rosselli.<sup>58</sup> Il fatto è piuttosto che Mussolini e Rosselli partecipano in ugual misura all'evoluzione sopra delineata della coscienza di classe borghese; diversamente tale coscienza del periodo prefascista si dovrebbe già classificare in blocco come fascista. Il «privilegio del ritardo storico», di cui scrive Trotsky, non porta in Italia, come in Russia, alla dittatura del proletariato bensì alla dittatura del fascismo, che - per dirla con Borkenau - si sforza di imporre come

soluzione alternativa solo lo sviluppo di un capitalismo nazionale adeguato alle esigenze più moderne, assumendo un atteggiamento liberistico o promuovendo l'intervento statale a seconda delle oggettive esigenze. Questa soluzione alternativa è stata imposta dal fascismo. Non che esso l'abbia imposta come partito della borghesia; piuttosto si può dire che il fascismo fu lo scrupoloso artefice della crescita politica della borghesia, sì che questa dai suoi miseri inizi giunse a trasformarsi in una classe potente, in grado di esercitare il suo dominio.<sup>59</sup>

Il fascismo non è fin dall'inizio il partito della borghesia, ma lo diventerà solo a poco a poco, soffocando i partiti tradizionali, formati dai notabili borghesi, o portandoli a dissolversi da soli. Il fascismo rende la borghesia italiana classe per antonomasia, distruggendo come espressione politica l'individualismo legato all'avvento della borghesia stessa.<sup>60</sup>

### **Debolezza del marxismo dei socialisti**

È indubbio che nell'Italia prefascista il "marxismo borghese" ebbe un ruolo nella formazione della coscienza di classe borghese. Tuttavia ciò non deve indurre a concludere che non ci sia stato marxismo di sorta nel movimento socialista, come Gramsci sembra supporre nel 1925.

In Italia il marxismo (all'infuori di Antonio Labriola) è stato studiato più dagli intellettuali borghesi, per snaturarlo e rivolgerlo ad uso della politica borghese, che dai rivoluzionari [...]. Il marxismo, cioè alcune affermazioni staccate dagli scritti di Marx, hanno servito alla borghesia italiana per dimostrare che per le necessità del suo sviluppo era necessario fare a meno della democrazia, era necessario calpestare le leggi, era necessario ridere della libertà e della giustizia: cioè è stato chiamato marxismo, dai filosofi della borghesia italiana, la constatazione che Marx ha fatto dei sistemi che la borghesia adopera, senza bisogno di ricorrere a giustificazioni... marxiste, nella sua lotta contro i lavoratori. E i riformisti, per correggere questa interpretazione fraudolenta, sono essi diventati democratici, si sono essi fatti i turiferari di tutti i santi sconosciuti del capitalismo.<sup>61</sup>

Sia i socialisti rivoluzionari che quelli riformisti, però, più di quanto Gramsci sia disposto ad ammettere, non hanno studiato il marxismo per sé soli, ma lo hanno anche diffuso nell'ambito del movimento operaio socialista. Se il loro marxismo non si è con-

cretato in grandi opere teoriche, come per Antonio Labriola, ciò si deve in parte al fatto che nella stampa di partito essi lasciavano maggiore spazio al piccolo lavoro pubblicistico e si dedicavano in primo luogo alla costruzione del loro partito e al consolidamento della sua azione politica. Il loro marxismo si esprime nei dibattiti alle riunioni di partito, in innumerevoli opuscoli e nella stampa di partito. Senza il loro marxismo, che accompagnò il movimento socialista nelle sue lotte, il "marxismo borghese" sarebbe rimasto niente più che un breve episodio. Rinnegati del calibro di Bonomi, Bissolati e Mussolini e riformisti di centro come Turati e Treves hanno giovato al movimento socialista più di Antonio Labriola nei suoi ultimi anni, che pure è citato da Gramsci come una gloriosa eccezione.

Il punto effettivamente debole del loro marxismo sta nella convinzione che il capitalismo debba raggiungere necessariamente in Italia il grado di maturazione già acquisito dai paesi capitalistici avanzati, prima che si ponga la questione della presa del potere politico da parte della classe operaia. Non viene mai posto il problema se la particolare situazione dell'Italia nel quadro di un mercato mondiale dominato da giganti economici - quali l'Inghilterra, la Francia, gli Usa e la Germania - consenta ancora una prospettiva come quella. I leaders socialisti - e con loro la maggioranza degli intellettuali socialisti - si creano così una duplice coscienza. Per i rivoluzionari le numerose rivolte non sono prove generali di una rivoluzione socialista prossima a venire, bensì i sintomi di un processo di maturazione a lungo termine.<sup>62</sup> Marxisti rivoluzionari e marxisti riformisti sono quindi gli uni e gli altri cittadini di due mondi. Accanto al loro lavoro nel partito essi partecipano al pubblico dibattito suscitato da riviste "democratiche" come «La Voce» e «L'Unità». La loro intransigenza all'interno del Partito verso gli esponenti delle altre frazioni si traduce in una piena tolleranza verso gli esponenti di una cospicua ala della moderna borghesia democratica. Qui si offre loro una base comune, alla cui costruzione contribuiscono personalmente o che accettano con impegno maggiore o minore. Chi, come ad esempio Mondolfo, sarebbe in grado di contrastare criticamente la revisione filosofica borghese del marxismo vi soggiace egli stesso. Il marxismo non viene relegato in soffitta dai socialisti - come ironicamente si esprime Giolitti - anche se, nella misura in cui diviene una componente della cultura nazionale borghese, perde il suo rigore concettuale. Se Gramsci - come dimostra la citazione riportata sopra - non vede traccia di marxismo in seno al movimento socialista, ciò offre una chiave per comprendere in quale forma egli conobbe il marxismo negli anni della sua giovinezza. Lettore appassionato de «La Voce», della «Critica» e de «L'Unità» fin dai tempi del liceo in Sardegna, la sua concezione del marxismo si forma sull'interpretazione del marxismo stesso che in quelle riviste si incarnava. Nel 1913 egli rende nota per iscritto la sua adesione alla campagna liberale de «La Voce». I suoi lavori giornalistici e i Quaderni del carcere non potrebbero essere spiegati senza risalire a questa tradizione, in cui matura e che non si estingue nemmeno sotto il fascismo.

## Note

1. Le notizie sulla vita si fondano sostanzialmente sull'ampia biografia gramsciana di Giuseppe Fiori, *Vita di Antonio Gramsci*, Bari, Laterza, 1966, nonché sulla cronologia della vita contenuta in IX, pp. XXI sgg.
2. Fiori, op. cit., p. 116.
3. J», p.3.
4. Cfr. Mew, XVIII, pp. 299 e 305.
5. Cfr. Mew, XXXIV, p. 384.
6. Ernesto Ragionieri, *Socialdemocrazia tedesca e socialisti italiani 1875-1895*, Milano, Feltrinelli, 1961, p. 34.
7. Cfr. Emilio Agazzi, *Il giovane Croce e il marxismo*, Torino, Einaudi, 1969, pp. 394 sgg. e 459.
8. Circa i rapporti di Croce con il marxismo cfr. Agazzi, op. cit., che offre pure una buona panoramica della revisione del marxismo in Italia nei primi anni della sua diffusione.
9. Cfr. i suoi saggi in A. Labriola, *Democrazia e socialismo in Italia*, Milano, Feltrinelli, 1954, nonché le osservazioni introduttive di Luciano Cafagna, pp. V sgg.
10. Questo carteggio è ristampato in Istituto Giangiacomo Feltrinelli, «Annali», Milano, 1960, pp. 300 sgg.
11. Benedetto Croce, *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, Bari, Laterza, 1928, p. 156.
12. Ristampato ne *Il socialismo nella storia d'Italia*. Storia documentaria dal Risorgimento alla Repubblica. A cura di Gastone Manacorda, Bari, Laterza, pp. 291 sgg.
13. Cfr. Giampiero Carocci, *Giolitti e l'età giolittiana*, Torino, Einaudi, 1961, p. 67.
14. Cfr. Gian Mario Bravo, *Bibliografia delle traduzioni italiane degli scritti di Marx e Engels*, «Rivista storica del socialismo», n. 13/14, 1961.
15. La recensione di Plechanov a Labriola, *De la conception matérialiste de l'histoire*, si trova nell'edizione francese dei suoi *Problemi fondamentali del marxismo*: GV. Plechanov, *Les questions fondamentales du marxisme*, Paris, 1947, p. 219.
16. Cfr. la lettera di Lukàcs in merito a Storia e coscienza di classe in i. Fetscher, *Der Marxismus. Seine Geschichte in Dokumenten*, I, München, 1965, ed. it. *Il marxismo. Storia e documenti*, Milano, Feltrinelli, 1969, pp. 149 sgg.
17. Benedetto Croce, *Storia della storiografia nel secolo decimonono*, II, Bari, Laterza, 1930, p. 137.
18. Cfr. la lettera di Marx a Weydemeyer del 5 marzo 1852 in Mew, XXVHI, pp. 503 sgg.
19. *Prolegomena zur Historiosophie*, Berlin, 1939, p. 129; citato da G.A. Wetter, *Der dialektische Materialismus*, 5<sup>a</sup> ed., Freiburg, 1960, trad. it. *Il materialismo dialettico*, Torino, Einaudi, 1948, p. 11.
20. Antonio Labriola, *Discorrendo di socialismo e di filosofia*, in *La concezione materialistica della storia*, Bari, Laterza, 1965, p. 216.

21. Citato da H.S. Harris, *The social philosophy of Giovanni Gentile*, Urbana, 1960, p. 50; cfr. W.I. Lenin, Karl Marx, Werke, XXI, Berlin, 1960, p. 77.
22. Antonio Labriola, *La concezione...*, cit., p. 220.
23. Citato da Giovanni Gentile, *La filosofia di Marx*, Firenze, La Nuova Italia, 1955, p. 74.
24. Ibidem, p. 77.
25. Ibidem, p. 84.
26. Ibidem, p. 165.
27. Benedetto Croce, *Storia della storiografia...*, cit., p. 138.
28. «La Voce», antologia a cura di Giansiro Ferrata, Roma, 1961, p. 423.
29. Giuseppe Rensi, *La rinascita dell'idealismo*, in *Antologia della «Critica sociale»*, II, Milano, p. 643.
30. Oggi è assai diffusa l'immagine di un "marxismo sovietico" in cui, in un duello fantastico, il malvagio Engels-Ahriman avrebbe avuto la meglio sul buon Marx-Ormuzd. Ma quando si indulge a questa immagine, non si tiene conto del fatto che nel "marxismo sovietico" sono penetrati molti elementi estranei alla dottrina marxista e che la sua funzione ideologica si può individuare solo analizzando lo specifico sviluppo storico del "socialismo in un paese solo".
31. Rodolfo Mondolfo, *Il materialismo storico in Federico Engels*, Firenze, La Nuova Italia, 1952, pp. 3 sgg.
32. Ibidem, p. 7.
33. Ibidem, p. 47 nota 1.
34. Ibidem, p. 212.
35. Ibidem, p. 251 e Rodolfo Mondolfo, *Sulle orme di Marx*, II, Bologna, Cappelli, 1926, p. 16.
36. Citato in Mondolfo, *Il materialismo storico...*, cit., p. 100. L'originale è in «Deutschfranzösische lahrbücher», Paris, 1844, p. 35 (reprint Amsterdam, 1965).
37. Mondolfo, *Il materialismo storico...*, cit., p. 242.
38. Robert Michels, *Storia critica del movimento socialista italiano*, Firenze, La Voce, 1926, p. 335.
39. Antonio Labriola, *Democrazia e socialismo...*, cit., p. 111.
40. Ibidem, p. 117.
41. Ibidem, p. 111.
42. Cfr. Wilhelm Alff, *Die Associazione Nazionalista Italiana von 1910*, «Vierteljahresheft für Zeitgeschichte», gennaio 1965, pp. 32 sgg.
43. Analoghe tesi sosteneva anni dopo, nella lontana Cina, Li Ta-chao, il quale le elaborò in un'ideologia che avrebbe dovuto servire alla lotta del movimento democratico cinese contro il cartello di potenze imperialiste che dominavano il paese. Il suo allievo Mao Tse-tung le ha reintrodotti nella polemica "antimperialista" svolta dal Partito e dallo Stato cinesi, congiuntamente ai rappresentanti dei paesi sottosviluppati in genere, contro quelli industrializzati (ivi inclusa l'Unione Sovietica). In proposito cfr. Enrica Collotti Pischel, *Su alcune interpretazioni della figura di Mao Tse-tung*, «Studi storici», 1965.

44. Manifesto del Futurismo, in U. Apollonio, *Futurismo*, p. 48.
45. F.T. Marinetti, *Rapporto sulla vittoria del Futurismo a Trieste*, in Aldo Palazzeschi, *L'incendiario*, Milano, 1910, pp. 12-16.
46. Manifesto del Futurismo, in U. Apollonio, *cit.*, p. 47.
47. L. Trotsky, *Letteratura, arte e libertà*, Milano, Schwartz, 1958, p. 9.
48. L. Trotsky, *Storia della rivoluzione russa*, Milano, Sugar, 1964, pp. 18 sgg.
49. Secondo un rilevamento statistico del 1911, il 40% della popolazione sopra i 10 anni lavora nell'agricoltura, il 32% non lavora, il 18% lavora nell'industria (compresi i manovali) e il 5,3% esercita una libera professione o ha un impiego. Cfr. Giuliano Procacci, *Crisi dello Stato liberale e origini del fascismo*, «Studi storici», n. 2, 1965.
50. Franz Borkenau, *Zur Soziologie des Faschismus*, in *Theorien über den Faschismus*, a cura di Ernst Nolte, Köln-Berlin, 1967, p. 223.
51. Rodolfo Mondolfo, *Socialismo e filosofia (1913)*, in *Sulle orme di Marx, II, cit.*, p. 9.
52. Per quanto la denuncia degli squilibri politici e sociali possa cogliere nel segno, appare illusoria la speranza che una politica liberistica possa condurre ad una più rapida industrializzazione e all'eliminazione delle deformazioni rovinose e parassitarie del protezionismo. Nazione storicamente ritardata, paralizzata dalla mancanza di risorse del sottosuolo e da una sfavorevole posizione geografica, che le impedisce di aprirsi ai traffici, già pesantemente asservita al capitale straniero fin dalla prima fase della sua industrializzazione, l'Italia può serbare una relativa indipendenza economica solo in forza di continui interventi statali. L'attuazione del liberismo vorrebbe dire, in pratica, abbandonare interamente il paese alle grandi potenze industriali che controllano il mercato mondiale e ridurre la borghesia italiana a una classe di piccoli industriali, capitalisti agrari, proprietari terrieri e burocrati.
53. A partire dagli anni Novanta Sorel è in continuo contatto con intellettuali italiani. Prima con Antonio Labriola, poi con Benedetto Croce, con cui intrattiene una fitta corrispondenza fino alla sua morte. Inoltre Prezzolini, anche lui in stretti rapporti epistolari con Sorel, rende note le idee di quest'ultimo, nonché quelle di Bergson e del sindacalismo, sulle colonne de «La Voce». Alcuni libri di Sorel escono solo in italiano. Al confronto appare marginale, in Sorel, il ruolo di mentore dei principali sindacalisti rivoluzionari, come Arturo Labriola ed Enrico Leone, che nel 1908 si separano dai socialisti e fondano una propria organizzazione sindacale, l'Unione Sindacale Italiana. Cfr. Enzo Santarelli, *La revisione del marxismo in Italia*, Milano, Feltrinelli, 1964, p. 94.
54. Antonio Labriola, *La concezione...*, *cit.*, p. 41.
55. Georges Sorel, *Réflexions sur la violence*, Paris, 1921, trad. it. *Riflessioni sulla violenza*, Bari, Laterza, 1909, p. 89.
56. G. Salvemini, «L'Unità» e il socialismo (19 giugno 1914), in *Opere*, IV, voi. II, *Movimento socialista e questione meridionale*, Milano, Feltrinelli, 1963, p. 563.
57. Ernst Nolte, *Der Faschismus in seiner Epoche*, München, 1963, trad. it. *I tre volti del fascismo*, Milano, Sugar, 1971, p. 23.
58. *Ibidem*.p. 633.
59. Franz Borkenau, *Zur Soziologie...*, *cit.*, p. 164.
60. Cfr. Palmiro Togliatti, *Relazione al segretariato del Comintern (10 settembre 1923)*, in *Opere*, I, 1917-1926, Roma, Editori Riuniti, 1967, p. 799: «Il fascismo tende, in modo cosciente e deliberato, a creare una unità di organizzazione politica della borghesia».

sia. La tattica fascista può essere chiamata una tattica di fronte unico in seno ai precedenti aggregati politici borghesi e tale essa rimane per quanto la violenza e l'asprezza con cui il fascismo procede nella sua attuazione possano a prima vista dare una contraria impressione. Gli attacchi del fascismo ai liberali, gli allettamenti ai democratici sociali, i tentativi di disgregazione dei popolari, ecc., sono forme di un'azione unica, momenti dell'attuazione di un solo piano politico generale, fasi di sviluppo di una tattica borghese che può solo essere chiamata 'tattica di unificazione borghese'».

61. D, p. 746.

62. Dopo la «settimana rossa» del luglio 1914 Mussolini sostiene che il proletariato italiano deve riconoscere «per il momento la propria immaturità ad assumere il timone dello Stato». Citato da Gramsci in D, p. 180.

## II.

### **Gramsci durante la prima guerra mondiale**

#### **L'ingresso nel Partito Socialista**

#### **Socialismo e marxismo al liceo e all'università**

L'adesione di Gramsci al Partito Socialista si verifica verso la fine del 1913 o all'inizio del 1914, senza che si renda necessaria una rottura con le idee dominanti.<sup>1</sup> Già durante gli anni di scuola in Sardegna egli ha sporadici contatti col giovane movimento sindacale. Prima della sua adesione al Partito stringe labili legami con l'attivissimo gruppo dei Giovani Socialisti torinesi, al quale lo avvicina il compagno di studi Angelo Tasca, che è tra i principali animatori del movimento. In questo gruppo, che - come la maggioranza dei Giovani Socialisti italiani - vede il suo modello in Benito Mussolini, il marxismo non sembra inizialmente avere un ruolo importante. Tasca ricorderà più tardi:

Eravamo ancora impregnati di positivismo, da cui ci staccavano a poco a poco oltre qualche lettura personale, «La Voce» e «L'Unità». Nel triplice tributo pagato a Darwin, a Spencer, a Marx, quest'ultimo ci scapitava.<sup>2</sup>

Che la coscienza del giovane socialista Gramsci si vada formando in maniera poco problematica risulta assai evidente dai suoi rapporti con gli insegnanti del liceo e dell'università. Nel 1910, ancora al liceo in Sardegna - col consenso di un insegnante politicamente «aperto, senza essere di sinistra, al confronto delle idee»<sup>3</sup> - Gramsci scrive un compito sul tema Oppressi e oppressori, in cui - con toni che non troveranno seguito negli scritti successivi - descrive criticamente le guerre imperialistiche del tempo, ad esempio quella della Cina e quella dell'India («Le guerre sono fatte per il commercio, non per la civiltà») e giunge alla seguente conclusione:

La rivoluzione francese ha abbattuto molti privilegi, ha sollevato molti oppressi; ma non ha fatto che sostituire una classe ad un'altra nel dominio. Però ha lasciato un grande ammaestramento: che i privilegi e le differenze sociali, essendo prodotto della società e non della natura, possono essere sorpassate.<sup>4</sup>

La liberalità, con cui gli insegnanti del liceo e poi i professori dell'università accolgono il giovane Gramsci, si esprime in forme che sarebbero state impensabili nella Germania di allora, come dimostra già l'esempio del compito. Ciò, però, ha pure un'altra conseguenza: vale a dire che quella ricca gamma di suggestioni non facilita del tutto la formazione di una coscienza orientata in senso marxista. Più tardi Antonio Gramsci lo ammetterà anche lui senza riserve quando, circa i rapporti avuti in passato col suo professore di letteratura, scriverà dal carcere:

[...] Mi pareva che tanto io come il Cosmo, come molti altri intellettuali del tempo (si può dire nei primi quindici anni del secolo) ci trovassimo su un terreno comune che era questo: partecipavamo in tutto o in parte al movimento di riforma morale e intellettuale promosso in Italia da Benedetto Croce, il cui primo punto era questo, che l'uomo moderno può e deve vivere senza religione.<sup>5</sup>

Ma fra le componenti della sua formazione rientra non soltanto la filosofia di Croce (di cui non nega l'influenza), ma anche il marxismo così come era stato recepito e criticato negli ambienti accademici. Nel suo ultimo anno di studi (1914-1915) Gramsci frequenta un corso del professore di filosofia Annibale Pastore su L'interpretazione critica del marxismo. Si dimostra così interessato che Pastore - come quest'ultimo racconta nel rievocare l'allievo - gli impartisce contemporaneamente una serie di lezioni private sul-

l'argomento. Le pagine di Pastore lasciano l'impressione che quella particolare interpretazione del marxismo che abbiamo già descritta continui a sopravvivere. E dimostrano che essa influisce direttamente su Antonio Gramsci. Poiché lui stesso non ci dice molto sulle fonti della propria interpretazione del marxismo, la testimonianza di Pastore può contribuire in qualche modo alla sua ricostruzione.

Pastore - a quanto scrive - fa leva su «due nuovi principi: 1) del rovesciamento della prassi (umwldzende Praxis); 2) dell'incubazione della prassi (ausgebriitete Praxis)».

Il primo punto deriva da Mondolfo, il secondo è - dice Pastore - «una trovata originale del tutto mia». Il secondo principio si riferirebbe all'«incubazione delle condizioni materiali nel senso della Società in essere». Pastore traspone nel linguaggio della speculazione filosofica lo schema di sviluppo sociale elaborato dai socialisti italiani. Ciò spiegherebbe il

periodo incuneato tra la Tesi e l'Antitesi che 'vibra quindi in pieno centro un colpo decisivo alla concezione della dialettica hegeliana, fissa allo schema tri-cotomico: Tesi, Antitesi, Sintesi'. Questa mia interpretazione dottrinalmente sovvertitrice dell'intendimento ordinario sostenuto dal Labriola al Gentile e al Croce attrasse subito l'attenzione di Gramsci. Oltre il senso direttamente autentico del famoso rovesciamento della prassi ideologica che spinse Marx a staccarsi da Hegel per mettere in piedi la Storia [...] Gramsci si era accorto che la sostituzione della prassi realistica alla idealistica poteva ormai camminare con la neo-dialettica più complessa, più ricca, più agile e dirigersi, non solo verso l'esteriorità oggettiva, ma anche verso l'interiorità di tutto l'essere umano sociale.

Pastore prosegue dicendo che a Gramsci

interessava il senso e il valore (sociale) reale del fattore intellettuale (ideale). Voleva rendersi conto del processo formativo della cultura agli scopi della rivoluzione: la praticità decisiva della teoretica. Voleva sapere come fa il pensare a fare agire (tecnica della propaganda spirituale), come il pensiero a far muovere le mani, e come si può e perché si può agire colle idee.

Nei lavori giornalistici degli anni seguenti e più tardi nei Quaderni le riflessioni di Gramsci imboccano una strada analoga. Anche la successiva svolta realistica dell'idealismo di Pastore - un riflesso della realtà operaia di Torino - è ripresa da Gramsci, sia pure in un capovolgimento dal curioso sapore materialisti co-volgare, nella teoria degli «intellettuali organici» della classe operaia. Continua Pastore:

Altro punto importantissimo che lo avvicinò a me, fu il mio indirizzo di logica sperimentale, coll'invenzione delle tecniche, cioè col passaggio AaWhomo sapiens a\Whomofaber, dal logico, all'ingegnere, al tecnico, al meccanico, all'operaio che dirige le macchine: dal lavoro mentale al lavoro manuale. Insomma da eccezionale pramatista, Gramsci si preoccupava soprattutto allora di ben capire come le idee diventano forze pratiche.\*\*

L'orientamento teorico che Gramsci riceve all'università trova riscontro nella linea politica che il suo amico Tasca tenta invano di imporre al congresso annuale dei Giovani Socialisti nel 1912. In tale occasione si svolge un dibattito estremamente acceso, nel corso del quale la sinistra ottiene la maggioranza per la proposta di risoluzione illustrata da Ama-deo Bordiga, che rappresenta un chiaro no a tutti i tentativi di identificare con una "rivoluzione culturale" ispirata ad una pedagogia socialista l'obbiettivo politico del movimento.

Per la prima volta si manifesta in un dibattito politico l'esigenza di prendere le distanze dal "marxismo borghese". Gli elementi della sinistra continuano a lavorare in questo senso. Bordiga, poco dopo lo scoppio della prima guerra mondiale, già reclama la costituzione di una nuova Internazionale rivoluzionaria. Gramsci invece, più di Tasca, diviene il principale esponente della linea "culturalistica" a Torino. Le correnti che così cominciano a cristallizzarsi non svolgono certo, agli inizi, un ruolo decisivo all'in-

terno del psi, ma la loro conoscenza può contribuire senz'altro e in modo notevole alla comprensione della preistoria del pcdì, fondato nel 1921.

Tasca sostiene la tesi che un intenso lavoro culturale tra la gioventù socialista la educherà in modo da creare dei «buoni produttori», «mediante un'opera di elevamento e perfezionamento tecnico professionale, senza il quale non sarà realizzabile la rivoluzione socialista». Oltre alla «cultura strettamente socialista» occorrerebbe diffondere «nozioni storiche, economiche e sociologiche», per «ingentilire ed elevare l'anima e la mente della gioventù proletaria, con una istruzione generica, letteraria e scientifica».7

Amadeo Bordiga controbatte che

una tale educazione può essere data solo dall'ambiente proletario quando questo viva della lotta di classe intesa come preparazione alle massime conquiste del proletariato, respingendo la definizione scolastica del nostro movimento e ogni discussione sulla sua così detta funzione tecnica\*

### **L'intervento di Gramsci a favore del "rinnegato" Mussolini**

Il primo intervento pubblico di Gramsci all'interno del Partito Socialista non avviene sotto buona stella. Il 18 ottobre 1914 Mussolini pubblica sull'«Avanti!» il celebre articolo Dalla neutralità assoluta alla neutralità attiva ed operante, dove per la prima volta manifesta la sua avversione alla linea di partito strettamente neutralistica e si avvia, sia pure con una certa esitazione, a propugnare un intervento dell'Italia a fianco dell'Intesa.9 Nell'avversione per Mussolini, Bordiga e Tasca, i due avversari del 1912, si trovano saldamente uniti. Gramsci invece, nel suo primo articolo politico (apparso il 31 ottobre 1914 sul giornale socialista torinese «Il grido del popolo»), prende posizione contro Tasca, che sostiene la linea ufficiale della neutralità assoluta. Ricollegandosi a Mussolini, Gramsci dà al suo articolo il titolo Neutralità attiva ed operante. Egli difende Mussolini di cui sottolinea il «concretismo realistico» nei confronti del «formalismo dottrinario» degli altri dirigenti del Partito. La guerra rappresenta per Gramsci il destino della società. Se il Partito Socialista e con esso il proletariato italiano si ostinano nella neutralità assoluta, essi non fanno che appoggiare le forze della borghesia italiana, che non vogliono violare gli impegni di alleanza nei confronti dell'Austria-Ungheria e della Germania, per non mettere a repentaglio l'equilibrio raggiunto all'interno da Giolitti. I socialisti rimarrebbero così nel torpore cui li hanno portati i riformisti, manovrando nel senso di un discreto ma benevolo appoggio alle riforme giolittiane. Per Gramsci si tratta, però, di spezzare questo circolo vizioso e la guerra mondiale - «formidabile dispendio di vita e di attività» - offre un'occasione adatta allo scopo.

Le risoluzioni antibelliciste adottate dalla Seconda Internazionale, cui la direzione del Psi si sente ancora legata, sono relativizzate da Gramsci e confutate espressamente, nel momento in cui si pone il seguente interrogativo:

Quale deve essere la funzione del Partito socialista italiano [si badi, non del proletariato o del socialismo in genere] nel presente momento della vita italiana?

Alla domanda risponde che il Psi è «quella sezione dell'Internazionale socialista che si è assunto il compito di conquistare all'Internazionale la nazione italiana» e non il proletariato italiano.

Qui Gramsci anticipa già la "via italiana al socialismo" del Pei e le tesi togliattiane sul policentrismo:

Questo suo [del Partito] compito immediato, sempre attuale, gli conferisce dei caratteri speciali, nazionali, che lo costringono ad assumere nella vita italiana una sua funzione specifica, una sua responsabilità. [...] E nello svolgimento di questa sua funzione è autonomo, non dipen-

dendo dall'Internazionale se non per il fine supremo da raggiungere e per il carattere che questa lotta deve sempre presentare di lotta di classe.

Dei legami con la Seconda Internazionale non resta più che una platonica, vaga professione di comuni ideali e la lotta di classe invocata resta circoscritta ad un ambito esclusivamente nazionale. Richiamandosi a Mussolini, Gramsci condivide la concezione della maggioranza dei leaders socialisti italiani, che il proletariato italiano debba riconoscere «per il momento la propria immaturità ad assumere il timone dello Stato». La conversione alla «neutralità attiva ed operante» di Mussolini

vuol dire ridare alla vita della nazione il suo genuino e schietto carattere di lotta di classe, in quanto la classe lavoratrice, obbligando la classe detentrica del potere ad assumere le sue responsabilità, obbligandola a portare fino all'assoluto le premesse da cui trae la sua ragione di esistere [...] la obbliga [...] a riconoscere che essa ha completamente fallito il suo scopo.

Per il Partito Socialista una simile presa di posizione può avere solo effetti favorevoli, in quanto solo così sarà ristabilito il dualismo delle classi, il Partito socialista si libererà da tutte le incrostazioni borghesi che la paura della guerra gli ha appiccicato addosso.

La classe operaia italiana non trae alcun guadagno immediato dalla coscienza di classe recentemente acquisita. La sua rivoluzione si colloca in un futuro assai remoto, solo a lenti passi si potrà arrivare a quel momento. Gramsci sottolinea il fatto che

i rivoluzionari [...] concepiscono la storia come creazione del proprio spirito, fatta di una serie interrotta di strappi operati sulle altre forze attive e passive della società, e preparano il massimo di condizioni favorevoli per lo strappo definitivo (la rivoluzione).

L'esaltazione della lotta di classe diviene in lui apologia degli interessi a lungo termine della borghesia italiana, che si incarnano nello Stato borghese:

E il sabotare una macchina (che ad un vero sabotaggio si riduce la neutralità assoluta, sabotaggio accettato del resto entusiasticamente dalla classe dirigente) non vuol certo dire che quella macchina non sia perfetta e non sia utile a qualche cosa.<sup>10</sup>

L'intervento a favore di Mussolini non si limita a quest'unico articolo. Gramsci accetta l'invito dello stesso Mussolini a collaborare al suo giornale «Il popolo d'Italia» e scrive un pezzo sulla Sardegna, che Mussolini non pubblica, pur stimolando ugualmente l'autore ad un'ulteriore collaborazione.

I rapporti con Mussolini devono però essersi assopiti nel corso del 1915." Soltanto pochi membri della sezione torinese del Psi si sono espressi contro la linea neutralista, che a partire dall'entrata in guerra dell'Italia nel maggio del 1915 è contraddistinta dal motto «Né aderire, né sabotare». Gramsci tenta di riprendere contatto con «Il grido del popolo» e con la redazione torinese dell'«Avanti!», ma il suo intermezzo interventista non giova certo a facilitare questi approcci. Nella direzione torinese del Partito si discute il caso Gramsci e si affaccia l'idea di tenerlo lontano dal giornale e invitarlo a continuare gli studi universitari nel frattempo interrotti.<sup>12</sup>

La chiamata alle armi di molti organizzatori socialisti e il massacrante lavoro degli operai socialisti rimasti a Torino nelle fabbriche di armi hanno tuttavia indebolito la sezione e ciò sembra facilitare la riammissione di Gramsci. Il 10 dicembre 1915 egli accetta un posto fisso di redattore nella sede torinese dell'«Avanti!», benché poco prima gliene sia stato offerto un altro, finanziariamente molto più allettante, di preside di liceo in una piccola località, che ha rifiutato.<sup>13</sup>

Un mese prima scrive un articolo su un congresso dei socialisti spagnoli. Ancora una volta viene evocata l'Internazionale Socialista, tuttavia il suo crollo oggettivo è esorcizzato con una professione di fede di stampo idealistico:

Non crediamo che l'Internazionale sia viva solo quando regolarmente ne funziona il Bureau [...]. Per noi l'Internazionale è un atto dello spirito, è la coscienza che i proletari di tutto il mon-

do hanno (quando l'hanno) di costituire un'unità [...]. Quando questa coscienza unitaria manca, non esiste Internazionale; e tutti gli sforzi per una sua rinascita sono vani e illusori quando i proletari, per una questione immediata che li prende alla gola e li costringe all'azione, si sgozzano sui campi di battaglia, individui storici di una realtà concreta che pur è il necessario presupposto della realtà di domani per noi più bella e più interamente nostra.

Per quanto in questo frattempo Gramsci possa essersi distaccato da Mussolini, la sua valutazione estetizzante della guerra mondiale, che innalza i proletari a «individui storici di una realtà concreta», dimostra quanto sia lontano dalle posizioni antibelliciste della maggioranza dei socialisti italiani. In questo articolo egli accenna en passant alla Conferenza di Zimmerwald, senza tuttavia farne proprie le risoluzioni. La posizione dei socialisti della Spagna neutrale non ha nulla in comune con Zimmerwald:

furono fatte dichiarazioni di vivissima simpatia per la Quadruplice Intesa, nella vittoria della quale solo si vide la possibilità del ristabilirsi o del crearsi di condizioni più propizie allo sviluppo del socialismo.

Gramsci sembra condividere quest'opinione; giudica «sincero e disinteressato» l'atteggiamento degli spagnoli.<sup>14</sup>

Fino alla fine del conflitto non vi è traccia, nemmeno negli altri suoi scritti, di una chiara presa di posizione contro la guerra. Eppure la storiografia ufficiale del PCI ha per anni alimentato una leggenda che presentava Gramsci come un leninista conseguente nella prima guerra mondiale.<sup>15</sup>

### **Gramsci giornalista**

La collaborazione di Gramsci ai due organi del Partito si distacca nettamente dalla tradizione giornalistica dei socialisti. Su problemi di politica contemporanea egli si esprime di rado. Scrive critiche teatrali per l'«Avanti!» (dalla fine del 1915 alla fine del 1920), polemizza non soltanto con gruppi avversari politici o culturali, ma anche con riformisti del tipo di Claudio Treves e Camillo Prampolini; ed è amareggiato dal fatto di incontrare la loro incomprendenza, quando combatte la sua tenace battaglia per l'elevazione del livello culturale della classe operaia, impiegando largamente sulle colonne de «Il grido del popolo» la terminologia di Croce, Gentile e Bergson. La forma espressiva più congeniale per lui è una sorta di elzeviro filosofico-polemico, che prende lo spunto da problematiche idealistiche.<sup>16</sup> Le posizioni della sinistra rivoluzionaria marxista, che dovrebbe sostenere già a quel tempo,<sup>17</sup> non sono rilevabili in nessuno dei suoi scritti fino al 1918, neppure ricorrendo alla più accomodante delle interpretazioni.

Gli operai, cui si rivolge, reagiscono però «spesso con violenza» ai suoi articoli e gli domandano «perché si insista tanto sull'educazione culturale dei proletari».<sup>18</sup> Il suo stile appare loro troppo difficile e le sue proposizioni, influenzate dalla contemporanea cultura borghese d'Italia e di Francia, sono considerate incomprensibili. D'altro canto i suoi articoli sono seguiti con interesse fra i giovani intellettuali torinesi. Ben presto gli giunge addirittura la proposta di pubblicare i suoi scritti in volume.<sup>19</sup>

Nel febbraio del 1917 Gramsci, incoraggiato da alcuni giovani socialisti torinesi, pubblica la rivista «La Città Futura», che esce una sola volta. Tutti gli articoli di questo foglio sono scritti da lui stesso. Ma - come ne «Il grido del popolo» - Gramsci pubblica anche alcuni capitoli tratti da saggi di altri autori, le cui opere raccomanda all'attenzione dei lettori. Si tratta di Gaetano Salvemini, del gentiliano Armando Carlini e di Benedetto Croce.<sup>20</sup> Gramsci definisce Croce «il più grande pensatore dell'Europa in questo momento». Allo storico della letteratura Francesco De Sanctis, democratico del Risorgimento influenzato dall'hegelismo italiano, riserva un superlativo analogo: è «il più grande critico che l'Europa abbia mai avuto».<sup>21</sup>

Una grave penuria di viveri provoca a Torino nel 1917 un'insurrezione armata dei lavoratori. I soldati - contrariamente alle aspettative - non solidarizzano con i rivoltosi, ma li abbattono spietatamente nelle strade, poiché i comandanti militari riescono a convincerli che la rivolta è stata fomentata da emissari austriaci e tedeschi. L'ondata di arresti seguita alla sommossa coinvolge quasi tutti i leaders socialisti. Gramsci viene allora eletto segretario del comitato esecutivo provvisorio della sezione torinese del Psi. Un'evidente soluzione d'emergenza e non certo - come scrive Togliatti - «il primo riconoscimento aperto della sua funzione di capo del proletariato della città più rossa d'Italia».22 Paolo Spriano, nel suo documentato libro *Torino operaia nella grande guerra (1914-1918)*, non accenna ad iniziative di Gramsci che oltrepassino le funzioni puramente amministrative di un segretario.

Sembra piuttosto che la sconfitta dell'esercito italiano a Caporetto verso la fine dell'ottobre 1917 e le sue conseguenze portino Gramsci ad una nuova crisi. In Parlamento Filippo Turati si pronuncia per la difesa della patria nell'ora del supremo pericolo, mentre la sinistra, verso la quale tende Gramsci, accentua ancor più il suo disfattismo neutralistico. Umberto Calosso, collaboratore di «Ordine Nuovo», scrive nel 1933 che Gramsci «se non pubblicamente, certo nell'intimità, riteneva insostenibile una posizione di neutralismo e dopo Caporetto fu ostile alla tesi di Serrati della non resistenza all'invasione».23

A metà del novembre 1917 Gramsci - che all'ultimo minuto (come riferisce un rapporto della polizia) subentra a un membro della sezione torinese, nominato in precedenza, ma improvvisamente impedito<sup>24</sup> - partecipa a Firenze ad una seduta segreta della Frazione rivoluzionaria intransigente del Psi (costituita in agosto). Sono presenti anche Lazzari, Serrati, Bombacci e Bordiga, ma nel dibattito egli non prende la parola.<sup>25</sup> È probabile che fosse attirato dall'opinione di Amadeo Bordiga circa la necessità di un intervento armato del proletariato nella crisi prodotta dalla guerra.<sup>25</sup> Mentre però i socialisti rivoluzionari di sinistra propagandano ulteriormente le loro posizioni tra gli operai, Gramsci si ritira nella privata tranquillità di un Club di vita morale, che fonda nel dicembre 1917 insieme ad alcuni amici assai più giovani, quegli stessi che in passato lo avevano incitato a pubblicare «La Città Futura».

In una lettera del marzo 1918 a Giuseppe Lombardo-Radice, professore di pedagogia della scuola di Gentile, egli descrive la vita del Club e gli chiede dei «consigli disinteressati», che ovviamente non arrivano, giacché in quel momento Lombardo-Radice è occupato a risollevarne il morale dei soldati, prostrato dalla sconfitta di Caporetto, dando fondo a tutte le risorse della psicologia applicata.

La lettura del Manifesto comunista e di scritti di Croce, Salvemini e altri, «che però risentono del movimento idealistico attuale», deve secondo Gramsci educare i membri del Club alla «discussione disinteressata dei problemi etici e sociali» e condurli per mezzo di un «controllo reciproco sull'attività quotidiana, familiare, d'officina, civile, di ciascuno» ad una «comunione intellettuale e morale».27

L'esempio di questo Club dimostra che Gramsci all'epoca si trova ai margini del movimento socialista. Fino al 1917 ha acquistato pubblica notorietà, oltre che per la sua attività giornalistica, solo per alcune conferenze di cultura generale in sezioni regionali del Partito. Il vigilante ufficio politico della prefettura torinese lo indica nei suoi dossier per la prima volta come «sovversivo» dopo il suo viaggio a Firenze.<sup>28</sup> Per Gramsci però la rivoluzione non nasce tanto dall'acuirsi della lotta di classe, quanto piuttosto da un'intensa educazione culturale della classe operaia. Ma l'educazione è anche un punto centrale della filosofia di Gentile. Pure «La Voce» predica l'educazione della nazione. La differenza sta soltanto nel destinatario sociale di questo programma educativo. Gramsci cerca uno stretto contatto con i suoi compagni socialisti, ma intanto - assorbito com'è dal suo mestiere - si distingue assai poco col magro stipendio di redattore da un salariato

dell'industria, e viceversa il suo habitus intellettuale lo stacca nettamente dall'ambiente. Egli rimane un intellettuale crociano-vociano *in partibus infidelium*.

### **Marxismo come idealismo. Socialismo come organizzazione**

La concezione gramsciana del marxismo in questo periodo, che talvolta si può enucleare soltanto dalla lettura dei suoi lavori giornalistici, dimostra che gli scritti di Marx e di Engels lo influenzarono ben poco e viceversa lo influenzò direttamente e in larga misura la recezione borghese del marxismo.

Il materialismo storico è cosa da socialisti, anche se dei senatori, degli autentici borghesi come il Garofalo e il Croce hanno impresso nel suo sviluppo dottrinario impronte incancellabili.<sup>29</sup>

Il materialismo storico, inteso come «il più rigido realismo storico», avrebbe «trovato la sua giustificazione nel più recente idealismo filosofico di Benedetto Croce e di Giovanni Gentile».<sup>30</sup>

A riprova della penetrazione del marxismo Gramsci indica come esempio Enrico Corradini:

La dottrina di Carlo Marx ha dimostrato anche ultimamente la sua fecondità e la sua eterna giovinezza offrendo un contenuto logico al programma dei più strenui avversari del Partito socialista, ai nazionalisti. Corradini saccheggia Marx, dopo averlo vituperato.

Peraltro la critica a Corradini appare piuttosto superficiale. Di lui egli cita l'affermazione: «Sopprimere la lotta di classe [...] val quanto sopprimere la guerra. Non è possibile. Entrambe sono vitali, l'una all'interno delle nazioni, l'altra fuori» e ribatte che

la lotta di classe, morale perché universale, supera la guerra, immorale perché particolaristica, e fatta non per volontà dei combattenti, ma per un principio che questi non possono condividere.<sup>31</sup>

Nell'argomentazione di Gramsci la linea di demarcazione tra marxisti e non marxisti finisce per dissolversi: «tutti sono marxisti, un po', inconsapevolmente».<sup>32</sup> Così non meraviglia il fatto che egli, alla fine del conflitto mondiale, definisca Woodrow Wilson come «vivente simbolo della realizzazione della dottrina marxista nei paesi anglosassoni».<sup>33</sup>

Per Gramsci il marxismo è solo specificazione di una vasta concezione del mondo a carattere idealistico. Come scrive nel suo inno alla Rivoluzione d'Ottobre, La rivoluzione contro il «Capitale» (che esce il 24 novembre 1917 come fondo dell'«Avanti!» e per la prima volta gli dà notorietà anche fuori di Torino), i bolscevichi ne avrebbero fornito la prova storica:

Vivono il pensiero marxista, quello che non muore mai, che è la continuazione del pensiero idealistico italiano e tedesco, e che in Marx si era contaminato di incrostazioni positivistiche e naturalistiche.<sup>34</sup>

Questa riduzione del marxismo all'idealismo con l'implicita critica a Marx stesso è ripetuta poco dopo con argomentazioni pressoché identiche. «Il marxismo si fonda sull'idealismo», il quale peraltro non significherebbe nulla di vago o nebuloso:

L'idealismo filosofico è una dottrina dell'essere e della conoscenza, secondo la quale questi due concetti si identificano e la realtà è ciò che si conosce teoreticamente, il nostro io stesso.<sup>35</sup>

La postulata identità tra essere e pensiero, con la conclusione idealistico-soggettiva che la realtà viene costituita soltanto con la conoscenza, è definita ancora genericamente da Gramsci come idealismo. Negli scritti del carcere egli non modificherà sostanzialmente la sua posizione. Il suo marxismo non significherà più idealismo, bensì «filosofia della prassi», come già prima in Gentile e Mondolfo.

In Marx Gramsci critica quindi il materialismo. Ma in primo luogo si rivolta anche contro il naturalismo di Marx e il suo presunto positivismo:

Che Marx abbia introdotto nella sua opera elementi positivistici non meraviglia e si spiega: Marx non era un filosofo di professione, e qualche volta dormicchiava anch'egli.<sup>36</sup>

Ma gli abbagli personali di Marx non sono da imputare alla corrente filosofica tra i cui esponenti egli va annoverato suo malgrado:

Il certo è che l'essenziale della sua dottrina è in dipendenza dell'idealismo filosofico e che nello sviluppo ulteriore di questa filosofia è la corrente ideale in cui il movimento proletario e socialista confluisce in aderenza storica.<sup>37</sup>

Come Mondolfo, Gramsci giustifica politicamente il suo marxismo idealistico-soggettivo sottolineando l'importante problema della coscienza di classe:

Si pensi del resto all'uso grande che i socialisti fanno della parola 'coscienza', 'coscienza di classe', 'coscienza socialista e proletaria'; è implicita in questo linguaggio la concezione filosofica che si 'è' solo quando 'si conosce', 'si ha coscienza' del proprio essere: un operaio 'è' proletario quando 'sa' di essere tale e opera e pensa secondo questo suo 'sapere'.<sup>38</sup>

La riduzione del materialismo storico all'idealismo è così totale che ad esso non resta se non la funzione di disciplina ausiliaria della storia. Gramsci nega recisamente che il materialismo storico sia in grado di fornire analisi scientificamente fondate del presente e del futuro.

La nuova generazione pare voglia ritornare alla genuina dottrina di Marx, per la quale l'uomo e la realtà, lo strumento di lavoro e la volontà, non sono dissaldati, ma si identificano nell'atto storico. Credono, pertanto, che i canoni del materialismo storico valgono solo post factum, per studiare e comprendere gli avvenimenti del passato, e non debbono diventare ipoteca sul presente e sul futuro.<sup>39</sup>

Ne Il nostro Marx, scritto per il centenario della nascita di Marx, Gramsci sviluppa ampiamente questo ragionamento:

Marx non ha scritto una dottrina, non è un Messia che abbia lasciato una filza di parabole gravide di imperativi categorici, di norme indiscutibili, assolute, fuori delle categorie di tempo e di spazio. Unico imperativo categorico, unica norma: 'Proletari di tutto il mondo unitevi!'. Il dovere dell'organizzazione, la propaganda del dovere di organizzarsi e associarsi dovrebbe essere discriminante tra marxisti e non marxisti.<sup>40</sup>

Organizzazione diviene un concetto supremo, autonomo e feticizzato, così come contemporaneamente avveniva nel movimento rivoluzionario russo per Bogdanov e i suoi seguaci. Vero è che solo nei Quaderni si trovano i principi di una teoria dell'organizzazione nello stile di Bogdanov. Ma già qui Gramsci batte una via analoga che, distaccandosi dal movimento politico, porta al centro delle sue riflessioni l'educazione culturale del proletariato, poiché egli pensa «che la rivoluzione socialista non sia ancora compiuta nella coscienza del proletariato e che solo dopo tale rivoluzione culturale sia possibile il successo di una rivoluzione politica». <sup>41</sup>

Il socialismo svanisce dietro l'organizzazione e questa concerne soprattutto la cultura.

Socialismo è organizzazione, e non solo politica ed economica, ma anche e specialmente di sapere e di volontà, ottenuta attraverso l'attività di cultura.<sup>42</sup>

I fini culturali dell'organizzazione (o del suo sinonimo associazione) sono così riassunti:

L'organizzazione, per il proletariato, nel campo della sua classe, si sostituisce già necessariamente all'individualismo, assorbendo di questo ciò che di eterno e di razionale vi è contenuto. [...] L'associazione ha lo scopo precipuo di educare al disinteresse: l'onestà, il lavoro, l'iniziativa

vi diventano fini a se stessi, procurano solo soddisfazione intellettuale, gioia morale negli individui, non privilegi materiali [...] il lavoro è divenuto dovere morale.<sup>43</sup>

Quel che Gramsci intende per organizzazione socialista (e che secondo lui deve distinguere i marxisti dai non marxisti) non ha nulla a che fare col principio del «rovesciamento violento di tutto il passato ordine sociale», con cui si spiega l'imperativo categorico di Marx: «Proletari di tutti i paesi unitevi!», ma si legge piuttosto come una tarda eco del moralistico attaccamento al lavoro, che scaturiva dall'«ascesi intramondana protestante» (Max Weber).

Il concetto soggettivistico di organizzazione sembra provenire in Gramsci non tanto dalla sociologia spicciola del gergo di partito, quanto dalla lettura dell'Evolution créatrice di Bergson. Quest'ultimo contrappone il concetto di organisation al concetto di fabrication. La fabrication è legata alla materia esistente disponibile, si svolge all'esterno, alla periferia, e di lì agisce sul centro. Viceversa l'organisation è qualcosa di legato alla vita interiore, qualcosa di espansivo,<sup>44</sup> che spiritualizza la materia priva di vita e di movimento:

Tutto avviene come se una larga corrente di coscienza si fosse riversata nella materia, come se ogni coscienza fosse provvista di una gamma enorme di potenzialità, che si compenetrano reciprocamente. Essa ha tratto la materia all'organizzazione.<sup>45</sup>

Questo dualismo di coscienza attiva, organizzante, e di materia ottusa si dispiegherà pienamente nei Quaderni in tutto il suo significato centrale per il pensiero gramsciano.

### **La Rivoluzione Russa come «rivoluzione contro il Capitale»**

Gramsci ritiene che la sua interpretazione del marxismo sia confermata proprio dalla Rivoluzione Russa del Febbraio e dell'Ottobre 1917. Circa il carattere particolare della Rivoluzione Russa come rivoluzione duplice, ultima rivoluzione antif feudale e prima rivoluzione socialista d'Europa, egli tace. Tra Febbraio e Ottobre non c'è per lui differenza sostanziale: già il Febbraio ha portato la rivoluzione socialista. Gramsci non vede che i bolscevichi debbono risolvere anche i compiti di una rivoluzione borghese. Condividendo il fervore antigiacobino di Sorel, esclama:

La rivoluzione russa ha ignorato il giacobinismo. [...] Il giacobinismo è fenomeno puramente borghese: esso caratterizza la rivoluzione borghese di Francia.<sup>46</sup>

Le condizioni storiche hanno un carattere puramente accidentale. Lenin e i bolscevichi sono i demiurghi del futuro della Russia:

Egli e i suoi compagni bolscevichi sono persuasi che sia possibile in ogni momento realizzare il socialismo. [...] Il pensiero rivoluzionario nega il tempo come fattore di progresso.<sup>47</sup>

Questa operazione ideale ha rilevanti conseguenze economiche:

Il proletariato russo, educato socialisticamente, incomincerà la sua storia dallo stadio massimo di produzione cui è arrivata l'Inghilterra d'oggi, perché dovendo incominciare, incomincerà dal già perfetto altrove, e da questo perfetto riceverà l'impulso a raggiungere quella maturità economica che secondo Marx è condizione necessaria del collettivismo. I rivoluzionari creeranno essi stessi le condizioni necessarie per la realizzazione completa e piena del loro ideale. Le creeranno in meno tempo di quanto avrebbe fatto il capitalismo <sup>48</sup>

Dove sta il segreto di Lenin? Questi, per Gramsci, ha tenuto conto dei fatti e ha respinto le analisi scientifiche del marxismo come ideologia.

I fatti hanno superato le ideologie. I fatti hanno fatto scoppiare gli schemi critici entro i quali la storia della Russia avrebbe dovuto svolgersi secondo i canoni del materialismo storico. I bolscevichi rinnegano Carlo Marx, affermano con la testimonianza dell'azione esplicita, delle con-

quiste realizzate, che i canoni del materialismo storico non sono così ferrei come si potrebbe pensare e si è pensato.<sup>49</sup>

A Marx si rimprovera di aver concepito ne *Il Capitale* un modello astratto e antistorico di sviluppo capitalistico, e ciò a tutto vantaggio della borghesia russa: «*Il Capitale* di Marx era, in Russia, il libro dei borghesi, più che dei proletari».<sup>50</sup>

Il modo in cui Gramsci concepisce questo modello di sviluppo è da lui stesso descritto così:

Normalmente, è attraverso la lotta di classe sempre più intensificata, che le due classi del mondo capitalistico creano la storia. Il proletariato sente la sua miseria attuale, è continuamente in istato di disagio e preme sulla borghesia per migliorare le proprie condizioni. Lotta, obbliga la borghesia a migliorare la tecnica della produzione, a rendere più utile la produzione perché sia possibile il soddisfacimento dei suoi bisogni più urgenti. E una corsa affannosa verso il meglio, che accelera il ritmo della produzione, che dà continuo incremento alla somma dei beni che serviranno alla collettività.<sup>51</sup>

Invano ne *Il Capitale* si cercherebbe un'esposizione di questo sviluppo «normale» del modo di produzione capitalistico. Stando poi agli altri articoli di Gramsci, Lenin distrugge la validità di questo modello mensevico per la Russia, ma non per l'Italia, dove - come Gramsci sostiene in polemica col riformista Claudio Treves - «la dottrina di Marx divenne così la dottrina dell'inerzia del proletariato».<sup>52</sup> Gramsci non si rende conto che anche lui sostiene lo stesso punto di vista.

### **Necessità di un socialismo liberista per la maturazione del "vero" capitalismo**

Prima e dopo la Rivoluzione d'Ottobre l'aumento della produzione rimane per Gramsci l'obiettivo supremo e se il conflitto mondiale vi contribuisce, ben venga anche quello. Ma «i sacrifici che tutti i contribuenti» - e non in primo luogo il proletariato - «sono costretti a fare per le spese di guerra non si riversano sul paese stesso sotto forma di aumento della sua potenzialità produttiva, ma vanno semplicemente ad impinguare il portafoglio di singoli individui».<sup>53</sup>

Tuttavia, se si verificasse un razionale reinvestimento dei profitti ottenuti al fine di migliorare il processo di produzione industriale, le cose andrebbero per il giusto verso:

Gli interessi della nazione coincidono perfettamente, in questo caso, con gli interessi del proletariato. Il proletariato vuole che sorgano in Italia quante più forze produttive è possibile, che aumenti la potenzialità economica collettiva, perché il socialismo è problema essenzialmente di produzione intensa.<sup>54</sup>

In modo analogo vanno interpretati gli auspici a favore del marxismo "economico", purché non si presenti come concezione filosofica del mondo:

Noi invece siamo con Marx e vogliamo contribuire allo sviluppo del capitalismo, alla concentrazione economica, alla grande industria.<sup>55</sup>

Ma non appena osserva che il capitalismo assume forme monopolistiche e oligopolistiche, che scaturiscono inevitabilmente dall'auspicata concentrazione delle grandi industrie, egli denuncia questo sviluppo come fenomeno degenerativo dello spirito capitalistico-borghese:

Il regime dei consorzi [...] non è quindi un fenomeno capitalisticamente utile, che sia destinato a permanere. È un colpo di forza, è il tentativo di instaurare una dittatura di casta, è un fenomeno di regresso economico. I socialisti non devono vedere in esso una forma superiore di organizzazione sociale, ma un punto di arresto nell'evoluzione borghese, un atto arbitrario della volontà di arricchimento di particolari individui.<sup>56</sup>

Gramsci nega che il marxismo sia in grado di scoprire, con l'analisi scientifica, leggi economico-sociali che condizionino anche il futuro. Ma si attiene poi anche lui ad un sistema di leggi cui la realtà sociale è obbligata a conformarsi.

Legge suprema della società capitalista è la libera concorrenza fra tutte le energie sociali. I commercianti si contendono i mercati, i ceti borghesi si contendono il governo, le due classi si contendono lo Stato.<sup>57</sup>

Egli condivide in tutto e per tutto la concezione soreliana del proletariato e della borghesia come mitici protagonisti di una lotta continua ed implacabile:

[...] Il trono del signore feudale è andato a marcire nell'immondezzaio e sono ormai due le forze che si trovano di fronte: capitale e lavoro, e questo è nobile quanto e più di quello, e questo non si umilia più davanti a quello, ma gli sta alla pari.<sup>58</sup>

I due blocchi, tuttavia, non sono in sé omogenei, bensì ognuno è scisso in due correnti.

Tra l'idea liberale e l'idea nazionalista c'è la stessa differenza che tra il socialismo rivoluzionario e il riformismo. [...] I nazionalisti sono i paladini dei 'diritti' delle corporazioni borghesi che fanno coincidere, naturalmente, coi 'diritti' della nazione, così come molti riformisti fanno coincidere con tutto il proletariato una o un'altra categoria di lavoratori, per la quale brigano e cercano di strappare dei benefici.<sup>59</sup>

I nazionalisti protezionisti dal lato della borghesia e i riformisti protezionisti dal lato della classe operaia hanno tradito la vera coscienza delle loro classi.

Il liberalismo «è vera dottrina di classe, non solo nazionale, ma anche internazionale, e pertanto tende a una saldatura economica tra le varie borghesie nazionali, ad un accrescimento della ricchezza capitalistica internazionale attraverso il liberismo».<sup>60</sup>

Il liberismo è il *tertium comparationis* per l'autentica coscienza di classe borghese e per la coscienza di classe proletaria rivoluzionaria. Il proletariato

continuerà, forte della sua coscienza e del fine che vuole raggiungere, nel suo compito rivoluzionario di dissolutore delle forme capitalistiche arretrate e immature. Anche perciò il proletariato rivoluzionario è liberista, o meglio preme sulla borghesia perché diventi liberista: perché il protezionismo significa fatalmente assorbimento di una parte dei lavoratori nella cerchia degli interessi economici e politici di una parte della borghesia, significa rafforzamento di uno Stato borghese che tende a perpetuarsi per l'abdicazione di una parte cospicua dei suoi naturali antagonisti.<sup>61</sup>

Mentre fa propria la critica salveminiiana dei compromessi attuati dai socialisti riformisti nei confronti di Giolitti, Gramsci non può come Salvemini schierarsi dalla parte della borghesia. La borghesia dimostra di non essere all'altezza della sua missione storica. Ai suoi occhi, i liberisti italiani come Einaudi e i suoi seguaci sono venuti meno al loro ruolo:

Si sono posti al servizio del parassitismo capitalista; non hanno neppure tentato di iniziare l'opera educativa tra le masse che i liberisti inglesi hanno svolto nel loro paese.<sup>62</sup>

La causa del liberismo si troverebbe in cattive acque se non fossero entrati in gioco i socialisti:

Il compito dei liberali se lo sono assunto i socialisti e le [loro] organizzazioni.<sup>63</sup>

Solo il socialismo può mettere in moto dall'esterno la paretiana circolazione delle élites:

Esisteva il movimento socialista, tentativo, oltre che sociale, nazionale, italiano, di suscitare, per il giuoco delle azioni e reazioni, una classe politica che aderisse ad un'attività economica [...] una élite borghese. [...] La classe dirigente non possiede molte élites da far circolare per rendere elastica la vita pubblica, per dar modo alle forze demoniache scatenate di organizzarsi, di disciplinarsi anche meccanicamente, per costruire l'ordine nuovo ineluttabile.<sup>64</sup>

Se le condizioni dell'Italia, nel loro complesso, sono ben lungi dal corrispondere al modello gramsciano, Torino gli è invece assai prossima:

Torino rappresenta in piccolo un vero e proprio organismo statale. [...] La lotta di classe integrale, cosciente, che caratterizza la storia attuale, in Torino è ormai perfettamente individualizzata [...] l'umanità vi è divisa in due classi con caratteri di distinzione quali non esistono altrove in Italia.<sup>65</sup>

Gramsci non si stanca di inneggiare alla laboriosità e alla sobrietà degli abitanti di Torino.

Torino è città moderna, è città poco italiana, perché la grande massa dei suoi abitanti è tutta viva e compone armonicamente un organismo sociale, che vibra tutto, in tutti i suoi individui. [...] Torino è nucleo fortemente organizzato, nella borghesia e nel proletariato [...]. Torino rappresenta l'organizzabilità dell'Italia, secondo la volontà cosciente degli italiani.<sup>66</sup>

Per dirla con i futuristi, cui Gramsci è qui molto vicino, Torino è simbolo della risoluta avversione al parassitismo.

Le uniche iniziative politiche di Gramsci notate dai cronisti durante il periodo in cui fu segretario della sezione torinese del Psi - la proposta di una risoluzione contro la politica protezionistica (risoluzione adottata dal Comitato Esecutivo Provvisorio) e la pubblicazione di un numero speciale del «Grido del popolo» il 20 Ottobre 1917 su questo stesso tema<sup>67</sup> - devono aver contribuito anch'esse al fatto che

il proletariato socialista torinese ha vinto già in seno al suo partito l'ideologia riformista, si è dichiarato spesso liberista, ha compreso che per le rivendicazioni di classe è necessario che la ricchezza globale nazionale e internazionale sia in incremento.<sup>68</sup>

Appare più che dubbio che gli operai socialisti di Torino abbiano condiviso questa concezione, almeno se un minimo di marxismo ha mai contribuito a chiarire loro la propria condizione di classe. Quel che Gramsci sostiene ininterrottamente, fino alla fine della prima guerra mondiale, a prescindere dalla sua decisa presa di posizione propagandistica a favore della Rivoluzione Russa, non è altro che una particolare versione di ciò che il Manifesto comunista definisce «socialismo borghese»:

Libero commercio! nell'interesse della classe operaia; dazi protettivi! nell'interesse della classe operaia; carcere cellulare! nell'interesse della classe operaia. Questa è l'ultima parola, l'unica detta seriamente, del socialismo borghese. Il loro socialismo consiste appunto nell'affermazione che i borghesi sono borghesi - nell'interesse della classe operaia.<sup>69</sup>

## Note

1. Fiori, *Vita...*, cit., p. 107.
2. Angelo Tasca, *I primi dieci anni del PCI*. «Il Mondo», 18 agosto 1953, (ora anche in A. Tasca, *I primi dieci anni del Pei*, Bari, Laterza, 1971, p. 86).
3. Fiori, op. cit., p. 78.
4. Oppressi e oppressori, in *2000 pagine di Gramsci*, II, Lettere edite e inedite (1912-1937), Milano, 11 saggiatore, 1964, p. 15.
5. *Ibidem*, p. 272. Anche dopo che il Cosmo, prima vicino ai socialisti, divenne liberale e Gramsci entrò a far parte del Pcd'i, i due rimasero legati da una salda amicizia: «Quando vidi il Cosmo, l'ultima volta, nel maggio 1922 (egli era allora segretario e consigliere all'Ambasciata italiana di Berlino), egli ancora insistette perché io scrivessi uno studio sul Machiavelli e il machiavellismo; era una sua idea fissa, fin dal 1917, che io dovessi scrivere uno studio sul Machiavelli, e me lo ricordava a ogni occasione» (2000 pagine..., II, cit., p. 246).
6. Citato da D. Zucaro, *Gramsci all'università di Torino. 1911-1915*, «Società», 1957, pp. 1109 sgg.
7. Citato in [A. Bordiga], *Storia della sinistra comunista*, Milano, Il programma comunista, 1964, pp. 184 sg.
8. *Ibidem*,?. 185.
9. Cfr. Renzo De Felice, *Mussolini il rivoluzionario*, Torino, Einaudi, 1965, pp. 221 sgg-
10. D, pp. 177 sgg.
11. Così stando ai ricordi di Tasca. Cfr. Giuseppe Berti, *Appunti e ricordi 1919-1926*, in Istituto Giangiacomo Feltrinelli, «Annali», Milano, 1966, pp. 42 sg.
12. *Ibidem*, p. 45.
13. Così Gramsci stesso in un articolo del 1921. Cfr. Antonio Gramsci, *Scritti 1915-1921*, Milano, Quaderni de «11 Corpo», 1968, p. 157.
14. Dopo il congresso socialista spagnolo (13 novembre 1915), Sg, pp. 7-10.
15. Giuseppe Berti, che ha appartenuto a questo partito dalla sua fondazione, ha sottoposto a una legittima critica l'apologia di Gramsci, in cui altrove è ricaduto anche lui. «Quella sua, sia pur passeggera, crisi 'interventista', quindi, non fu una bazzecola perché gli impedì di ritrovare il leninismo già in Zimmerwald e Kienthal. In questo egli ritardò non soltanto nei confronti del bolscevichi, ma nei confronti degli stessi socialisti internazionalisti italiani, di Serrali, di Bordiga, di Terracini, di Tasca e delle migliaia di modesti militanti socialisti che prima in una posizione neutralistica, e poi in una posizione di lotta più esplicita e chiara, sin dal 1914-15 presero posizione contro la guerra. Velare questa realtà non serve a niente e a nessuno, non serve a capire la storia della formazione del Partito Comunista Italiano» (Berti, *Appunti...*, cit., p. 17).
16. Quel che «La Voce» fa conoscere in Italia della cultura contemporanea, francese soprattutto, viene riprodotto - per volontà di Gramsci - anche su «Il grido del popolo»: Henry Barbusse e la morale laicista di Rudyard Kipling, Jean Jaurès, Romain Rolland, Charles Péguy e i «Cahiers de la Quinzaine», Rappoport e Wilhelm Liebknecht, Hegel, Kautsky e Lafargue vengono quindi presentati agli operai di Torino sia direttamente,

sia attraverso gli articoli di Gramsci. Cfr. L. Paggi, La "redazione culturale" de «Il grido del popolo», «Critica marxista», Quaderno n. 3, 1967, pp. 134 sgg.

17. Palmiro Togliatti, Antonio Gramsci, Milano, 1949, p. 29.

18. Citato in Paolo Spriano, Torino operaia nella grande guerra (1914-1918), Torino, Einaudi, 1960, p. 317.

19. «In dieci anni di giornalismo io ho scritto tante righe da poter costituire quindici o venti volumi di quattrocento pagine, ma esse erano scritte alla giornata e dovevano, secondo me, morire dopo la giornata. Mi sono sempre rifiutato di fare delle raccolte sia pur ristrette. Il professor Cosmo voleva nel '18 che gli permettessi di fare una cernita di certi corsivi che scrivevo quotidianamente in un giornale di Torino, egli li avrebbe pubblicati con una prefazione molto benevola e molto onorevole per me, ma io non volli permettere. Nel novembre del '20 mi lasciai persuadere da Giuseppe Prezzolini a lasciar pubblicare dalla sua casa editrice una raccolta di articoli che in realtà erano stati scritti su un piano organico, ma nel gennaio del '21 preferii pagare le spese di una parte della composizione già fatta e ritirai il manoscritto. Ancora nel '24 l'onorevole Franco Ciarrantini mi propose di scrivere un libro sul movimento de "L'Ordine Nuovo" che egli avrebbe pubblicato in una sua collezione dove erano già usciti i libri di Mac Donald, di Gompers, ecc.; egli si impegnava a non mutare neanche una virgola e a non appiccicare al mio libro nessuna prefazione o postilla polemica. Avere pubblicato un libro da una casa editrice fascista era molto allettante, pure rifiutai: forse, penso adesso, avrei fatto meglio ad accettare» {2000 pagine..., II, cit., pp. 227 sg. Nel testo citato manca la seconda metà dell'ultima frase; cfr. Le, p. 480). Prima del suo arresto nel novembre 1926 Gramsci sembra, però, aver ancora accarezzato l'idea di pubblicare i suoi scritti precedenti. Pietro Tresso, che allora era tra gli intimi di Gramsci nel gruppo dirigente del Pei e in seguito - dopo la sua espulsione dal Partito nel 1930 - militò in un gruppo trotskyista francese, scrive nel 1937 - in un elogio funebre di Gramsci - che questi aveva già steso circa cento pagine di una prefazione «dans laquelle il se critiquait soi-même avec cette honnêteté intellectuelle qui le caractérisait». Tale prefazione dev'essere andata perduta («La lutte ouvrière», 15 maggio 1937, ora in «Rivista storica del socialismo», n. 29, settembre-dicembre 1966).

20. Fiori, op. cit., p. 124.

21. D, p. 184.

22. Togliatti, Antonio Gramsci..., cit., p. 36.

23. Citato da R. De Felice, Studi e problemi intorno alla figura e l'opera di Antonio Gramsci, «Clio», n. 3, novembre 1965.

24. Spriano, Torino operaia..., cit., p. 284.

25. [A. Bordiga], Storia della sinistra comunista, cit., p. 113.

26. Spriano (Torino operaia..., cit., p. 288) adduce a riprova di questa tesi gramsciana La rivoluzione contro il «Capitale», che compare il 24 novembre 1917 come articolo di fondo sull'«Avanti!», ma qui Gramsci considera la Rivoluzione Russa come fenomeno isolato, senza trarre dal suo scoppio conclusioni di sorta per la situazione dell'Italia. Nemmeno da altri articoli di questo periodo si può desumere che egli abbia apertamente professato il disfattismo rivoluzionario sostenuto dall'ala sinistra del Partito.

27. Una iniziativa di Gramsci, «Rinascita», 7 marzo 1964.

28. Spriano, Torino operaia..., cit., p. 284.

29. Slm, p. 203. Raffaele Garofalo (nato nel 1851) è tra i fondatori della scuola positiva di diritto penale in Italia. Il suo contributo al materialismo storico sembra consegnato nel volume *La superstizione socialista* (Roma, 1895).

30. Slm.p. 145.

31. Slm, pp. 222 sgg.

32. D, p. 288.

33. Sg, p. 319.

34. D,p. 265.

35. Sg, p. 327.

36. Sg, p. 328.

37. Loc. cit.

38. Loc. cit.

39. Sg, pp. 154 sg.

40. D, p. 288.

41. Dietrich Grille, *Lenins Rivale. Bogdanow und seine Philosophie*, Koln, 1966, p. 61.

42. D, p. 322.

43. Sg, p. 188.

44. «Le travail de l'organisation va du centre à la périphérie. [...] L'acte d'organisation a quelque chose d'explosif: il lui faut, au départ, le moins de place possible, un minimum de matière comme si les forces organisatrices n'entraient dans l'espace qu'à regret» (Henri Bergson, *Oeuvres*, Paris, 1959, p. 573).

45. Ibidem, p. 649.

46. D, p. 252.

47. D, p. 255.

48. D, p. 267.

49. D, p. 265.

50. Loc. cit.

51. D, p. 266.

52. Sg, p. 154.

53. Slm, p. 33.

54. Loc. cit.

55. Slm, p. 102.

56. Sg, p. 277.

57. D, p. 299.

58. D, p. 220.

59. %p. 138.

60. Sg, p. 140.

61. Sg,p. 160.

62. Sg,p. 307.

63. Loc. cit. È la riproduzione letterale di un articolo pubblicato su «La Voce» nel 1914: «|...| il partito socialista compie in Italia una funzione tutt'altro che socialista, anzi nazionale e, per molti lati, ravvicinabile a quella che dovrebbe essere del partito liberale in Italia». Questo giudizio, che va inteso anche in senso critico e che del resto è solo in parte storicamente esatto, è accolto da Gramsci come un imperativo (// compito del partito socialista, «La Voce», 1914, n. 7, ora in Antologia de «La Voce»1908-1914, Torino, 1960, p. 659).

64. Sg, p. 181.

65. Sg,p. 183.

66. Sg, p. 37.

67. D, p. 304.

68. Sg, pp. 299 sg.

69. Fiori, Vita..., cit., p. 132.

70. Sg,p. 141.

71. Marx-Engels, Manifesto del Partito Comunista, Torino, Einaudi, 1964, pp. 217 sg. (MEW, IV, p. 489).

### III.

#### **Gramsci e il Partito Comunista d'Italia**

##### **L'ideologo dei Consigli di fabbrica torinesi**

Dopo la fine della guerra l'Italia precipita in una grave crisi interna. Le promesse fatte ai soldati durante il conflitto (riforma agraria, ecc.) politicizzano anche la coscienza dei piccoli contadini e dei braccianti, che in precedenza avevano avuto solo sporadici contatti con il movimento socialista. Gli operai delle città, di ritorno dalle trincee, trovano lavoro solo a stento o non ne trovano affatto. L'industria, che il regime di economia bellica aveva gonfiato oltre misura, all'atto di intraprendere l'inevitabile trasformazione della sua produzione per adattarla ai tempi di pace, non solo non è in grado di creare nuovi posti di lavoro, ma si vede obbligata a ridurre la manodopera occupata nel periodo bellico. Le conseguenze sono poderosi scioperi, occupazioni delle terre e ammutinamenti nell'esercito, che portano a una situazione oggettivamente rivoluzionaria. L'astratto modello di sviluppo politico-sociale, che Gramsci aveva applicato all'Italia fino alla fine della guerra, crolla sotto la spinta prepotente di queste nuove condizioni.

Insieme a Tasca, Terracini e Togliatti, egli fonda nel maggio 1919 «L'Ordine Nuovo». Accanto a «Il Soviet», che dalla fine del dicembre 1918 è pubblicato a Napoli da Amadeo Bordiga e dai suoi compagni, «L'Ordine Nuovo» è tra i principali organi di quei gruppi che nel gennaio 1921 fonderanno il Partito Comunista d'Italia. «Il Soviet», concepito fin dall'inizio come organo di lotta politica, diventerà presto - oltre i ristretti confini di Napoli - il portavoce della frazione comunista astensionista guidata da Bordiga in seno al PSI. Esso si schiera a favore dell'astensione del PSI in occasione delle elezioni parlamentari del 1919, poiché una partecipazione elettorale non farebbe che distogliere i socialisti dalla guida rivoluzionaria del proletariato. Perciò reclama l'immediata espulsione dei riformisti come principali sostenitori del parlamentarismo ed inoltre la trasformazione del Psi, che già nel 1919 aveva aderito all'Internazionale Comunista, in un partito comunista autenticamente rivoluzionario.<sup>1</sup>

Le finalità de «L'Ordine Nuovo» sono all'inizio assai più vaghe. Nell'agosto 1920, in una pagina autocritica, Gramsci scrive:

L'unico sentimento che ci unisse, in quelle nostre riunioni, era quello suscitato da una vaga passione di una vaga cultura proletaria; volevamo fare, fare, fare; ci sentivamo angustiati, senza un orientamento, tuffati nell'ardente vita di quei mesi dopo l'armistizio, quando pareva immediato il cataclisma della società italiana.

In segno di sprezzo egli definisce così i primi numeri:

Un'antologia [...] come sarebbe potuta sorgere a Napoli, a Caltanissetta, a Brindisi [...] un disorganismo, il prodotto di un mediocre intellettualismo, che zampelloni cercava un approdo ideale e una via per l'azione.<sup>2</sup>

«L'Ordine Nuovo» reca indubbiamente un contributo essenziale alla diffusione dei documenti della Rivoluzione Russa e della nascente Internazionale Comunista. Articoli di Lenin, Bucharin, Zinoviev, Trotsky e Radek occupano uno spazio via via più ampio; tuttavia la testata, fin dai primi numeri, sia nei contributi originali dei redattori sia nella scelta dei documenti da riprodurre, appare improntata ad un eclettismo che rivela una posizione assai ambigua nei confronti del marxismo.<sup>3</sup>

Gramsci fa della questione dei Consigli il tema centrale. La peculiarità della sua concezione consiliare può essere chiarita solo nel contesto delle riflessioni che egli effettua sullo sviluppo storico-sociale dell'Italia. Se infatti fino al 1918 era ancora pronto a riconoscere alla borghesia una funzione progressista nello sviluppo dell'apparato produttivo italiano, ormai è convinto del contrario.

Gli industriali sabotano la produzione. Gli industriali non sono più un ordine della gerarchia capitalistica del processo produttivo.<sup>4</sup>

Il passaggio dal capitalismo concorrenziale al capitalismo monopolistico, il predominio del capitale finanziario sul capitale industriale, significano per lui la fine del capitalismo tout court.

Il numero dei non produttori aumenta morbosamente, supera ogni limite consentito dalla potenzialità dell'apparato di produzione. Si lavora e non si produce, si lavora affannosamente e la produzione cala continuamente. Perché si è formato un abisso spalancato, una fauce immane che inghiotte, annienta la produttività. Le ore non pagate del lavoro operaio non servono più a dare incremento alla ricchezza dei capitalisti.

Nella situazione che si sta creando le ore di lavoro non pagate dell'operaio servono «a sfamare l'avidità della sterminata moltitudine di agenti, funzionari, di oziosi, non servono a sfamare chi lavora direttamente per questa turba di parassiti».<sup>5</sup>

La descrizione della situazione non è nuova. Gramsci non fa che riprendere una vecchia polemica dei sindacalisti rivoluzionari d'anteguerra.

Nel 1907 Enrico Leone, nel suo volume *Il sindacalismo*, parlava in modo pressoché identico. Accanto a salario, profitto, rendita fondiaria e interessi sul capitale, una parte crescente della ricchezza socialmente prodotta, sosteneva, va ad un «ceto medio improduttivo» in costante aumento, i cui membri

servono appunto a rendere più persistente e resistente il sistema capitalistico di produzione. Essi cioè rappresentano un nuovo mezzo di oppressione: l'interesse operaio illuminato vede in questa formazione nuove cause di antagonismo sociale e non già come pretende il riformismo, delle cause di diminuzione della lotta.<sup>6</sup>

La convergenza di Gramsci col sindacalismo non si limita, però, a questo solo punto.

I sindacalisti respingono il Partito Socialista come «appendice della democrazia borghese».<sup>7</sup> Al suo posto il sindacato rivoluzionario deve attuare una sintesi di lotta di classe politica ed economica, in cui certamente rimane decisiva l'azione economica. D'accordo con Leone nell'accentuare l'azione economica, Gramsci respinge tuttavia l'idea del sindacato come organizzazione unitaria politico-economica. Per lui non solo il Partito ma anche i sindacati sono una particolare espressione organizzativa del movimento operaio nella fase del capitalismo concorrenziale. La critica dei sindacalisti non è, a suo avviso, abbastanza profonda. D'altronde, anche nell'attuale nuova fase dev'essere per lui un'organizzazione unitaria: la trova nel Consiglio di fabbrica.

A differenza del marxismo Gramsci idealizza la borghesia e il suo Stato come forze determinanti della storia prima del 1914.

Le leggi della storia erano dettate dalla classe proprietaria organizzata nello Stato. Lo Stato è sempre stato il protagonista della storia, perché nei suoi organi si concentra la potenza della classe proprietaria.<sup>8</sup>

Il Partito stesso e i sindacati sono stati finora alla mercé dello Stato democratico-borghese e del suo dispotismo.

In questo periodo il movimento proletario fu solo una funzione della libera concorrenza capitalistica. Le istituzioni proletarie dovettero assumere una forma non per legge interna, ma per legge esterna, sotto la pressione formidabile di avvenimenti e di coercizioni dipendenti dalla concorrenza capitalistica. Da ciò hanno tratto origine gli intimi conflitti, le deviazioni, i tenten-

namenti, i compromessi che caratterizzano tutto il periodo di vita del movimento proletario precedente all'attuale, e che hanno culminato nella bancarotta della Seconda Internazionale.<sup>9</sup>

52

Ma l'assoggettamento del movimento operaio alle leggi addirittura "ferree" della libera concorrenza non concerne solo l'ala riformista, bensì intere correnti del movimento stesso. Eppure Gramsci definisce «rivoluzionarie» le organizzazioni del movimento operaio in tale periodo. Scrive infatti generalizzando:

Le organizzazioni rivoluzionarie (il partito politico e il sindacato professionale) sono nate nel campo della libertà politica, nel campo della democrazia borghese, come affermazione e sviluppo della libertà e della democrazia in generale, in un campo in cui sussistono i rapporti di cittadino a cittadino.<sup>10</sup>

La separazione di organizzazione rivoluzionaria e processo rivoluzionario ha dovuto finora sussistere necessariamente, perché l'organizzazione rivoluzionaria non ha saputo saldarsi alla realtà sociale di cui doveva essere la guida:

il processo rivoluzionario si attua nel campo della produzione, nella fabbrica, dove i rapporti sono di oppressore a oppresso, di sfruttatore a sfruttato, dove non esiste libertà per l'operaio, dove non esiste democrazia.<sup>11</sup>

Sul luogo di lavoro l'organizzazione che incarna questo processo è il Consiglio di fabbrica. Secondo Gramsci una rete di istituzioni consiliari (anche contadine) deve coprire l'Italia. Il modello è rappresentato non dai soviet della Rivoluzione d'Ottobre con la loro funzione pienamente politica, ma da Consigli di produttori di stampo soreliano, apolitici in linea di principio, delegati a compiti solo economici.<sup>12</sup> Tali Consigli, in quanto istituzioni, sono talmente legati all'impresa che non oltrepassano affatto l'ambito in cui, poco tempo dopo, in Germania la legge sui Consigli di fabbrica tenta di costringere il movimento consiliare, fino allora assai forte.

In Italia non c'è nulla di paragonabile ai Consigli tedeschi o agli Shop-stewards britannici. Solo in alcune aziende metalmeccaniche di Torino, soprattutto negli stabilimenti della Fiat, ci sono commissioni interne, sorte anteriormente alla guerra, le cui funzioni di tipo consiliare nel corso del conflitto si sono consolidate a poco a poco.<sup>13</sup> Insieme ad alcuni amici Gramsci tenta di farne dei Consigli di fabbrica, ma nella sinistra del Psi incontra una non lieve opposizione a causa del suo rigetto pressoché totale del Partito e del sindacato, che non ritiene possibile guadagnare al programma dell'Internazionale Comunista, nemmeno a prezzo di un lavoro massacrante.

Egli scambia inoltre l'Internazionale Comunista per una specie di congresso mondiale libertario.<sup>14</sup>

Gli Stati operai [...] dovranno confluire alla formazione della società comunista, del mondo organizzato sulla base e sul tipo della grande officina meccanica, della Internazionale Comunista. [...] In questo senso il Consiglio operaio di fabbrica è la prima cellula di un processo storico che deve culminare nell'Internazionale Comunista, non più come organizzazione politica del proletariato rivoluzionario, ma come riorganizzazione dell'economia mondiale.<sup>15</sup>

Al Partito e ai sindacati viene assegnata una funzione subordinata:

[...] il partito e il sindacato non devono porsi come tutori o come superstrutture già costituite di questa nuova istituzione.<sup>16</sup>

È Bordiga, nella sua critica alla concezione di Gramsci, a sottolineare che sindacati e Partito possono iniziare le azioni politiche dentro e fuori le fabbriche in modo tanto più efficace in quanto siano guidati da forze rivoluzionarie, e che viceversa il Consiglio di fabbrica come istituzione, ridotto alle sue funzioni interne, può essere completamente depoliticizzato:

L'immatùrità del Partito lascerà cadere questi organismi nelle mani dei riformisti, dei complici della borghesia [...] E allora è molto più urgente il problema di avere in Italia un vero partito comunista che quello di creare i soviet.<sup>17</sup>

Dal canto suo Gramsci sottolinea la superiorità del Consiglio di fabbrica nelle lotte sul lavoro:

Il Consiglio tende, per la sua spontaneità rivoluzionaria, a scatenare in ogni momento la guerra delle classi. [...] Il sindacato, come ufficio responsabile in solido della legalità, tende a universalizzare e a perpetuare la legalità.<sup>18</sup>

La critica alla CGL è giustificata nella misura in cui si appunta contro i riformisti che la dirigono. Però egli ne assolutizza l'onnipotenza, identificando con loro l'intera organizzazione senza considerare che a Torino, ma soprattutto nel resto d'Italia, le centrali sindacali locali (le Camere del Lavoro) - malgrado tutte le deviazioni dei funzionari centrali - rappresentano il vero motore delle grandi lotte sul lavoro.

L'impotenza del Consiglio di fabbrica, legato direttamente all'azienda, è sottolineata anche da Angelo Tasca nella sua polemica contro Gramsci:

Quando il Consiglio esce dalla legalità, il padrone per mezzo delle guardie regie lo fa [...] uscire dalla fabbrica, e allora gli operai vengono al Sindacato, alla Camera del Lavoro.<sup>19</sup>

Durante l'occupazione delle fabbriche al Nord, nel settembre 1920, i Consigli costituiti nel frattempo, soprattutto a Torino, non escono fuori dai posti di lavoro e, con l'aiuto delle poche maestranze rimaste, organizzano la produzione in maniera autonoma. Per un breve scorcio di tempo si realizza il sogno gramsciano dell'autonomia economica dei "produttori". Il sindacato, che «organizza gli operai non come produttori, ma come salariati»,<sup>20</sup> sembra per il momento uscire dalla scena. L'obiezione polemica mossa da Gramsci a Tasca, che il Consiglio «tende, nelle sue forme superiori, a dare il rilievo proletario dell'apparecchio di produzione e di scambio creato dal capitalismo ai fini del profitto»<sup>21</sup> sembra ora confermata. Gli operai dimostrano di poter produrre bene anche senza sorveglianza. Qui sta il «rilievo proletario» conferito all'apparato di produzione capitalistico. Tuttavia essi non si appropriano il plusprodotto (Mehrprodukt), poiché al termine delle occupazioni lo consegnano al padrone.

L'occupazione delle fabbriche segna il culmine della parabola rivoluzionaria e insieme l'inizio della sua fase discendente. Il 1920 dimostra che il periodo rivoluzionario volge ormai al termine.

Già in precedenza il Presidente del Consiglio Nitti non era rimasto inattivo, ma aveva provveduto a costituire un corpo di pronto intervento, la Guardia Regia. Agli inizi del marzo 1920 gli industriali italiani si riuniscono nella Confederazione Generale dell'Industria, dando così vita a una potente rappresentanza non solo dei loro interessi immediati ma di quelli dell'intera borghesia. «La Confederazione dev'essere come una vetrina in cui gli industriali espongano i loro uomini migliori; essi li pongono in vista per eventuali funzioni di governo»,<sup>22</sup> scrive nel suo diario il secondo presidente della Confindustria, Conti, nel giugno 1920. Poco tempo dopo si riorganizza anche la classe dei grandi proprietari terrieri.

Quando nell'estate 1920 le richieste di aumenti salariali sono respinte dagli industriali, il sindacato dei metalmeccanici decide come contromisura di attuare una linea ostruzionistica all'interno delle fabbriche, mentre alla serrata da parte dei padroni si risponderà con l'occupazione delle fabbriche. È dunque il sindacato dei metalmeccanici a sostenere gli interessi dei suoi membri e non il Consiglio di fabbrica, che questa volta rimane nella legalità. Quel che più conta, l'azione del sindacato non nasce da una linea offensiva, bensì da una linea difensiva.

Quando si giunge all'occupazione delle fabbriche, sulla scia di una serrata dell'Alfa Romeo a Milano, gli industriali spingono il governo ad intervenire. Ma il Presidente del Consiglio Giolitti, nel sostenere gli interessi della borghesia italiana, dimostra maggior fiuto degli industriali. Ancora una volta egli ripete magistralmente il vecchio gioco della "neutralità" dell'apparato statale nei conflitti tra capitale e lavoro. Offre i buoni servizi dei funzionari statali in qualità di mediatori, ma al tempo stesso dà disposizione ai prefetti di intensificare la vigilanza nei confronti dei movimenti rivoluzionari.<sup>23</sup> In questo modo previene sanguinosi scontri tra operai e soldati e ottiene che dopo un mese gli operai lascino le fabbriche, dietro assicurazione che sarà introdotta una sorta di cessione attraverso commissioni paritetiche per il controllo dell'economia nazionale, e che i Consigli di fabbrica - «la negazione della legalità industriale»<sup>24</sup> - saranno riconosciuti come elemento positivo di stabilizzazione della pace industriale.<sup>25</sup>

Con l'evacuazione delle fabbriche da parte degli operai anche la parabola dell'entusiasmo consiliare di Gramsci conosce una fase discendente.

Nel frattempo si è svolto a Mosca il secondo Congresso mondiale del Comintern, che reclama energicamente la costituzione di partiti comunisti. In Italia il Partito Socialista si è espresso nel senso della Terza Internazionale, ma la Direzione guidata da Serrati vorrebbe conservare, insieme al nome, la tradizionale struttura del Partito con le sue frazioni riformista, centrista e comunista di sinistra.

Gramsci, malgrado la sua esaltazione utopistica dei Consigli di fabbrica, non si è mai interamente distaccato a sinistra nei dibattiti interni del Partito. Su alcune questioni ha un atteggiamento conforme a quello della frazione astensionista di Bordiga, che trova largo seguito tra gli operai socialisti di Torino, e pertanto si dissocia dai suoi colleghi di redazione Tasca, Terracini e Togliatti. Però, come i suoi amici de «L'Ordine Nuovo», respinge la tattica dell'astensione elettorale. L'ideologia consiliare, che li unisce, non è abbastanza forte per dare anche solo avvio ad un movimento de «L'Ordine Nuovo»; tanto più che i Consigli di fabbrica, circoscritti ad un ambito locale, non esistono nemmeno in tutti gli stabilimenti della Fiat, oltre che di Torino.

È comunque sotto l'influsso degli astensionisti torinesi che Gramsci redige i due articoli Per un rinnovamento del Partito socialista e Il movimento torinese dei Consigli di fabbrica,<sup>20</sup> sui quali essenzialmente si fondano Lenin e Bucharin nella loro valutazione della situazione italiana.

Lenin definisce il primo di questi due documenti come vincolante per la linea del Comintern in Italia. E un giudizio che giunge piuttosto inaspettato ai delegati italiani presenti al Congresso.

La cosa si spiega, da un lato, con la carenza di informazioni sulla situazione del movimento operaio italiano, ma, dall'altro, si spiega pure con dei criteri tattici. Al Congresso non sono presenti rappresentanti de «L'Ordine Nuovo». Il centrismo di Serrati è aspramente criticato da Lenin; Bordiga, invitato personalmente dal Congresso, polemizza coi comunisti russi circa la questione elettorale, perché vuole che nei paesi capitalistici avanzati l'astensione dei comunisti sia accolta come punto programmatico tra le direttive fondamentali del Comintern. Allorché si dibatte la questione italiana, i rappresentanti ufficiali del Partito si astengono dal prendere la parola, perché non hanno un mandato vincolante.

Si dovette chiedere a Bordiga di venire e precisare la posizione de «L'Ordine Nuovo», cosa che egli fece con estrema sincerità, ancorché, come sempre, avesse esordito coll'osservare che personalmente ne dissentiva.<sup>27</sup>

Al momento di esprimere il voto di fiducia a «L'Ordine Nuovo», «nessuno dei delegati italiani accettò questa formulazione». Di fronte a tale opposizione Lenin e Bucharin

sono costretti a far marcia indietro. Essi dichiararono formalmente che non avevano inteso esprimere un giudizio sull'indirizzo de «L'Ordine Nuovo», su cui non erano abbastanza documentati, ma solo indicare la citazione precisa di un documento al quale soltanto si riferiva la loro approvazione.<sup>28</sup>

Questo resoconto è confermato anche dalle Direttive sulle condizioni in cui si possono creare i soviet operai. Nella 10a tesi si legge inequivocabilmente:

I tentativi di singoli gruppi comunisti in Francia, in Italia, in America e in Inghilterra di creare dei soviet, che non abbracciano larghe masse operaie e pertanto non possono inserirsi immediatamente nella lotta per il potere, non fanno che danneggiare l'effettivo lavoro preparatorio in vista di una rivoluzione sovietica. Tali soviet, tenuti in vita artificialmente come fiori di serra, si trasformano nel migliore dei casi in piccole associazioni di propaganda a favore del potere sovietico, ma nel peggiore dei casi questi soviet mal piantati possono solo compromettere l'idea del potere sovietico agli occhi degli strati più larghi della popolazione.<sup>29</sup>

### **I primi anni del Partito Comunista**

La raccomandazione di Lenin, di considerare il documento de «L'Ordine Nuovo» come vincolante per la linea del Comintern in Italia, non esercita un'influenza sostanziale sui dibattiti e sugli schieramenti all'epoca della fondazione del Partito.

Per disciplina nei confronti del Comintern, Bordiga ha temporaneamente abbandonato la sua piattaforma astensionistica. In tal modo la base della vecchia frazione astensionista si allarga enormemente. Al XIX congresso del Psi, nel gennaio 1921, partecipano compatti i principali membri del futuro Partito Comunista, per sostenere energicamente, ancora una volta, la linea dell'Internazionale e soprattutto per spingere i rappresentanti del centro massimalista guidato da Serrati a separarsi dai riformisti. Poiché i massimalisti, i "comunisti unitari", si rifiutano, i comunisti abbandonano il Congresso per costituirsi in partito autonomo. La loro scissione si verifica all'estrema sinistra e abbraccia solo una minoranza del PSI.

Nel nuovo partito è la corrente guidata da Amadeo Bordiga a determinare univocamente il corso politico dei primi anni. Del gruppo de «L'Ordine Nuovo» solo Umberto Terracini viene eletto al Comitato Esecutivo, organo dirigente del Partito. Gramsci diviene membro del Comitato Centrale e sostiene la linea del Partito in qualità di redattore capo de «L'Ordine Nuovo», che ormai si pubblica come quotidiano. Alle elezioni parlamentari del maggio 1921 egli apre la lista dei candidati comunisti per la circoscrizione di Torino, ma a passare sono altri due militanti.<sup>30</sup>

Il fatto che il congresso del Psi debba svolgersi a Livorno e non, come previsto, a Firenze - dove già i fascisti spargono il terrore - dimostra di per sé in quali condizioni entri in scena il giovane Partito Comunista. Nel frattempo i fascisti - anticipando in chiave controrivoluzionaria la strategia di Lin Piao «la campagna contro la città» - hanno iniziato a distruggere con le loro "spedizioni punitive" le organizzazioni socialiste, comuniste e in parte anche cattoliche dei braccianti e dei contadini, prima di attaccare il proletariato urbano. Finché si trovano in maggioranza, i fascisti sono tacitamente tollerati da polizia ed esercito, ma quando incontrano una resistenza insuperabile da parte dei proletari aggrediti, ricevono un valido appoggio dagli organi della repressione statale. Solo in rari casi la polizia si schiera a fianco degli aggrediti. Giolitti si dispone a collaborare coi fascisti. Il suo ministro della guerra Ivanoe Bonomi - espulso dal Psi nel 1912 per opera di Mussolini e nel 1944 capo di gabinetto in un governo "antifascista" includente anche gli stalinisti - richiama in servizio a paga piena degli ex ufficiali di guerra, con le istruzioni di mettersi a disposizione dei fascisti.<sup>31</sup>

Il piccolo Partito Comunista resta praticamente solo ad organizzare l'opposizione dei lavoratori contro l'attacco concertato delle squadre fasciste e di larghi settori dell'appa-

rato statale. Solo le formazioni armate, peraltro relativamente effimere, degli Arditi del Popolo, che non si legano a nessun partito e vogliono soltanto ripristinare lo status quo ante liberaldemocratico, affrontano i fascisti al fianco dei comunisti.

L'ala rivoluzionaria della classe operaia italiana viene gravemente decimata nel corso di questa guerra civile. Molli leaders locali e semplici membri del Partito o simpatizzanti cadono nelle lotte armate o sono uccisi segretamente dai fascisti. Infine l'offensiva degli industriali porta a licenziamenti in massa, che colpiscono in primo luogo gli operai sindacalmente e politicamente più impegnati. Solo a fatica essi trovano un altro posto, e spesso sono costretti a cercare lavoro oltre confine. Ma è difficile dire che cosa avvenga di più gli operai, se il terrorismo squadrista o la politica esitante del Partito Socialista e della CGL nei confronti dei fascisti.

Il 3 agosto 1921 i socialisti concludono un «Patto di pacificazione» con Mussolini, per porre termine allo spargimento di sangue. Ma la massa dei fascisti, rivoltandosi contro il "legalitarismo" di Mussolini, non si sente vincolata dal patto e continua i suoi atti di violenza, mentre tra gli operai i preparativi di resistenza già intrapresi cessano quasi interamente.

Alle difficoltà con cui i comunisti italiani si trovano a lottare nel Paese si aggiunge anche il fatto che fin dall'inizio i rapporti con la centrale del Comintern si presentano scabrosi. Il PCd'I ne critica aspramente gli slogan equivoci e in sé contraddittori circa la creazione di un fronte unitario del proletariato: per l'Italia ciò vorrebbe dire una collusione con quel Psi che ha appena dimostrato la sua intelligenza politica firmando il patto di pacificazione con Mussolini.

Al secondo Congresso del Partito, nel marzo 1922, vengono presentate le Tesi di Roma (che prendono nome dalla città in cui si svolge il congresso). Il loro nucleo principale (le Tesi sulla tattica, redatte da Bordiga e Terracini) è inteso come contributo al dibattito sui problemi politici ancora aperto in vista del IV congresso del Comintern, ormai imminente. Gramsci scrive insieme a Tasca le Tesi sulla questione sindacale.

Le Tesi sulla tattica sono un documento notevole della protostoria del comunismo internazionale. Lungi dal celebrare l'infallibilità dell'Internazionale, esse sottolineano che inevitabilmente si avranno delle crisi accompagnate da scissioni e frazionamenti allorquando, in luogo di una tattica obbligata per tutti i partiti dell'Internazionale, si impongono una serie di manovre tattiche arbitrarie.<sup>32</sup>

Il Partito, concepito come «organo» e non come «parte» della classe operaia, non è affatto fin da principio demiurgo della storia. Anzi l'evoluzione storica può sopravanzarlo, tanto più se esso rinuncia all'unica possibile tattica rivoluzionaria, imposta dall'analisi delle leggi dinamiche della società capitalistica.

L'influenza della situazione sui movimenti d'insieme del partito cessa di essere immediata e deterministica per divenire una dipendenza razionale e volontaria, in quanto la coscienza critica e l'iniziativa della volontà che hanno limitatissimo valore per gli individui sono realizzate nella collettività organica del partito.<sup>33</sup>

Ciò presuppone indubbiamente che si passi dal tatticismo, per il quale ogni mezzo è buono, ad una tattica da cui risulti che solo certi mezzi si possono adottare per raggiungere i traguardi rivoluzionari e altri, come l'entrismo in partiti affini, le alleanze con partiti socialdemocratici o con le loro frazioni di sinistra, le scissioni sindacali, siano tutti da respingere.

Le Tesi sulla tattica sono criticate dagli emissari del Comintern. La posizione di quest'ultimo è condivisa da una minoranza di destra guidata da Tasca e Graziadei. Peraltro la schiacciante maggioranza del Partito si identifica con le Tesi sulla tattica.

Anche Gramsci fa parte di tale maggioranza. Mentre nel suo periodo consiliare faceva spesso confusione tra gli operai e i contadini, assimilandoli in una sola classe, durante il dibattito dice espressamente:

Noi confondiamo troppo spesso gli operai con i contadini. Essi sono due classi diverse. [...] non si deve credere che i contadini possano diventare dei comunisti. Il Partito comunista deve mantenere la sua fisionomia di partito operaio il quale ha dei centri di azione nelle campagne.<sup>34</sup>

Al PSI egli rimprovera di essersi appoggiato su tutt'e due le classi e di aver quindi accolto in sé due anime. Due anni più tardi però, ormai alla testa del PCI, richiamandosi ad un malinteso leninismo, farà propria una concezione analoga a quella qui criticata.

Le Tesi sulla questione sindacale mostrano chiare tracce dell'ideologia ordinovista. Anche in esse si parla della «lotta del proletariato per la conquista dell'autonomia industriale». La differenza rispetto al 1920 è che «la negazione più recisa della democrazia borghese» non sono più i Consigli, ma le strutture sindacali. Prima, per Gramsci, il sistema consiliare doveva rappresentare in nuce un autogoverno della classe operaia, tale da accumulare già con la sua semplice esistenza un potenziale rivoluzionario e porre quindi la rivoluzione direttamente all'ordine del giorno. Adesso è l'organizzazione sindacale ad essere definita come «embrione di uno Stato operaio entro lo Stato borghese [che] può essere subito solo transitoriamente dal regime capitalistico».<sup>35</sup>

Gramsci, sia pure con incertezze, sostiene le posizioni di Bordiga fino al 1923. Tuttavia assimila poco le indicazioni di merito contenute nelle Tesi sulla tattica e soprattutto non dimostra di aver fatto propria la teoria marxista fissata nella prima fase della Terza Internazionale. La convergenza con Bordiga si fonda sulla critica alla centrale del Comintern, che vuole imporre al PCI la fusione con l'ala sinistra del PSI.

Nel maggio 1922 Gramsci fa un viaggio a Mosca insieme a Bordiga. Per due anni rimane lontano dall'Italia. La sua salute appare gravemente minata dallo sfibrante lavoro di partito, che oltrepassa di molto la sua attività di redattore capo de «L'Ordine Nuovo». Dopo aver partecipato alla Seconda conferenza dell'Esecutivo allargato del Comintern, di cui da questo momento fa parte, viene ricoverato in un sanatorio, dove conosce la russa Giulia Schucht, che diverrà sua moglie.<sup>36</sup>

### **La battaglia per la direzione del Partito**

Durante l'assenza di Gramsci si verificano in seno al PCI una serie di trasformazioni, che al suo ritorno gli spianeranno la via verso il vertice del Partito stesso. Sotto la massiccia pressione dei leaders del PCUS si sfalda anzitutto la compatta opposizione alla fusione con i socialisti. Si forma una maggioranza che accetta la fusione e Gramsci la segue.<sup>17</sup> Bordiga con una minoranza vota contro. Questa frattura, sulle prime irrilevante, era destinata in seguito a rivelarsi insanabile. La prevista fusione naufraga peraltro contro la resistenza di un gruppo del PSI, che annovera tra i suoi esponenti anche Pietro Nenni.

Nell'agosto 1922 le centrali sindacali (CGL, Sindacato Ferroviari e USI), senza adeguata preparazione, proclamano uno sciopero generale in tutto il paese. Lo sciopero riesce solo perché i comunisti mettono a disposizione il loro apparato illegale per la diramazione delle parole d'ordine. Quando, dopo i primi giorni, l'azione mostra di avere un certo effetto di massa, le centrali sindacali la interrompono, sostenendo che ormai si è dimostrato ai fascisti che la classe operaia è ancora abbastanza forte. Per i fascisti l'atteggiamento dei dirigenti sindacali è un motivo di più per procedere con inasprito terrorismo contro le organizzazioni operaie ancora esistenti e spezzare definitivamente la loro resistenza. Non la farsa della famosa Marcia su Roma (che Mussolini personal-

mente compie in vagone letto, per assumere l'incarico di Presidente del Consiglio in un governo di coalizione) spiana ai fascisti la via del potere, ma proprio il fallito sciopero generale con le sue sanguinose conseguenze.

Sotto il governo fascista i comunisti sono esposti a una persecuzione ancor più dura. I loro principali quadri (tra cui Bordiga) sono arrestati nel febbraio 1923, sicché il lavoro di partito in Italia cessa quasi interamente. Anche contro Gramsci viene spiccato un mandato di cattura. Il Comintern crea con un rimpasto un nuovo apparato dirigente, di cui ora entrano a far parte anche elementi della minoranza di destra. Bordiga e altri due membri della vecchia Direzione danno spontaneamente le dimissioni, poiché non credono di poter rappresentare la politica del Comintern per l'Italia. La destra di Tasca e Graziadei, che approva questa politica, è d'altronde troppo eterogenea e priva di base nel Partito, per poterne assumere la direzione. Per tutto il 1923 e per i primi mesi del 1924 gli inviati del Comintern in Italia, Matyas Ràkosi e Jules Humbert-Droz, cercano di dare al Partito un nuovo nucleo dirigente, al tempo stesso disposto a fondere i comunisti con i "terzinternazionalisti" del vecchio leader socialista Serrati, che Nenni espelle dal Psi.

In una lettera dal carcere Bordiga critica la linea politica del Comintern, che giudica sempre più opportunistica, come dimostra il caso specifico della politica italiana di fusione:

Siamo forse alla vigilia di una crisi nel campo internazionale: siamo come partito italiano nel pieno di una crisi.

In questa lettera egli ricorda ancora una volta le diverse tappe della storia del PCI e rinfaccia al Comintern di aver mantenuto artificialmente in vita il massimalismo con la sua politica troppo conciliante nei confronti del PSI:

secondo noi il massimalismo è una forma di opportunismo tanto pericoloso quanto il riformismo, e nella sua tradizione, nel suo stato maggiore, non sarà mai rivoluzionario, ma eserciterà ancora il compito di sviare le masse col suo linguaggio ciarlatanesco che copre la più perniciosa coltivazione di uno stato d'impotenza e di inerzia.<sup>38</sup>

La proposta di Bordiga di sviluppare la sua lettera in una piattaforma della sinistra è condivisa in un primo tempo da Togliatti, Terracini e Scoccimarro, che poco dopo costituiscono con Gramsci il gruppo dirigente centrista. Gramsci invece, invitato ad uscire dalla sua lunga esitazione per prendere una posizione netta, rifiuta di identificarsi con la piattaforma di Bordiga. Nella fitta corrispondenza che egli intreccia con i suoi compagni prima da Mosca e poi da Vienna, a partire dal novembre 1923, cerca di convincere Togliatti, Terracini e Scoccimarro della necessità di costituire una frazione, il cui nucleo sia formato dagli ex redattori de «L'Ordine Nuovo» (quello della fase consiliare) ad eccezione di Tasca. Dietro suo incitamento, a partire dal 1924, «L'Ordine Nuovo» (quotidiano fino al 1922, poi sospeso) riprende le pubblicazioni in forma di rivista quindicennale.

Nella lettera dal carcere sopra citata Bordiga scrive: «è oggi chiaro che l'Internazionale considera la soluzione di Livorno come transitoria».<sup>39</sup> L'articolo di Gramsci *Contro il pessimismo - che, scritto a Vienna, provoca non lieve sconcerto tra gli stessi compagni con lui simpatizzanti - va letto appunto come un'eco alle parole di Bordiga. Gramsci definisce «un errore» la scissione del Psi, perché*

la maggioranza del proletariato organizzato politicamente ci diede torto [...]. Fummo - bisogna dirlo - travolti dagli avvenimenti, fummo, senza volerlo, un aspetto della dissoluzione generale della società italiana.<sup>40</sup>

In un frammento di lettera pubblicato postumo scrive addirittura:

La scissione di Livorno (il distacco dalla maggioranza del proletariato italiano dalla Internazionale comunista) è stata senza dubbio il più grande trionfo della reazione.<sup>41</sup>

La scelta di costituire una propria frazione incontra solo parziale favore tra i suoi corrispondenti. Una volta compiuta la rottura con Bordiga, Gramsci sottopone la passata politica del partito (fino a poco prima da lui stesso sostenuta) ad una critica accanita, in cui in sostanza non fa che chiudere beatamente gli occhi di fronte alle difficoltà oggettive del lavoro politico.

Ogni avvenimento, ogni ricorrenza di carattere locale o nazionale o mondiale avrebbe dovuto servire per agitare le masse attraverso le cellule comuniste, facendo votare mozioni, diffondendo manifestini.<sup>42</sup>

Gramsci è ormai fermamente deciso ad assumere la direzione del Partito. Della «tradizionale inerzia»,<sup>43</sup> che spesso gli rimproverano i suoi amici, non si avverte più alcuna traccia. Nelle sue lettere affronta per la prima volta in maniera espressamente teorica una serie di problemi come la posizione del Partito e i suoi rapporti con l'Internazionale, e cerca di esaminare la situazione italiana in vista di una rivoluzione futura. Una parte di queste riflessioni sarà poi continuata nei Quaderni. Nel leggere tali lettere si ha la sensazione che nel partito non si sia mai avuto prima un dibattito teorico. Non a caso in un'occasione egli propone di fondare una rivista teorica marxista, che segua «in un certo senso il modello dei primi anni della "Critica" crociana». <sup>44</sup> In un'altra lettera da Vienna esprime poi alcune recriminazioni circa l'atteggiamento de «L'Ordine Nuovo» negli anni 1919-1920:

Nel 1919-1920 noi abbiamo commesso errori gravissimi che in fondo adesso scontiamo. Non abbiamo, per paura di essere chiamati arrivisti e carrieristi, costituito una frazione e cercato di organizzarla in tutta Italia. Non abbiamo voluto dare ai Consigli di fabbrica di Torino un centro direttivo autonomo e che avrebbe potuto esercitare un'immensa influenza in tutto il paese, per paura della scissione nei sindacati e di essere troppo prematuramente espulsi dal partito socialista.<sup>45</sup>

Il rammarico per le occasioni mancate del gruppo «L'Ordine Nuovo» si placa in un articolo dal titolo Il programma dell'«Ordine Nuovo». Qui Gramsci, contro i fatti, sostiene che il gruppo de «L'Ordine Nuovo» sarebbe stato fattore pressoché decisivo nella costituzione del PCI. Egli vede i meriti del gruppo:

1) nell'aver saputo tradurre in linguaggio storico italiano i principali postulati della dottrina e della tattica dell'Internazionale Comunista. Negli anni 1919-20 ciò ha voluto dire la parola d'ordine dei Consigli di fabbrica e del controllo sulla produzione, cioè l'organizzazione di massa di tutti i produttori per l'espropriazione degli espropriatori, per la sostituzione del proletariato alla borghesia nel governo dell'industria e quindi, necessariamente, dello Stato. 2) Nell'aver sostenuto in seno al Partito socialista, che allora voleva dire la maggioranza del proletariato, il programma integrale dell'Internazionale Comunista e non solo una qualche sua parte. Perciò, al Secondo Congresso Mondiale, il compagno Lenin disse che il gruppo dell'«Ordine Nuovo» era la sola tendenza del Partito socialista che rappresentasse fedelmente l'Internazionale in Italia.<sup>46</sup>

Questo discutibile giudizio di Lenin rappresenterebbe un argomento sufficiente a liquidare come un interregno la storia del Partito fino a quel giorno:

Il nostro programma attuale deve riprodurre nella situazione oggi esistente in Italia la posizione assunta negli anni 1919-20.<sup>47</sup>

Tale atteggiamento si spiega facilmente. Gramsci è consapevole che la maggioranza del Partito è ancora schierata con Bordiga. Anche i suoi amici più stretti - come Terracini, Togliatti e Scoccimarro - non se ne discostano se non in modo estremamente cauto. Al contrario di Bordiga, Gramsci si pronuncia adesso senza riserve per l'egemonia dei dirigenti russi in seno al Comintern.

I loro orientamenti pertanto sono fondati su una base materiale che noi non potremo avere se non dopo una rivoluzione e ciò dà alla loro supremazia un carattere permanente e difficilmente intaccabile.<sup>48</sup>

Egli teme che il Partito possa isolarsi completamente e non aver più modo di rientrare nell'Internazionale, qualora persista nella linea di sinistra:

Amadeo si pone dal punto di vista di una minoranza internazionale. Noi dobbiamo porci dal punto di vista di una maggioranza nazionale.<sup>49</sup>

Vero è che il proposito di portare la maggioranza di sinistra (Bordiga incluso) sulla linea del Comintern fallisce miseramente, ma Gramsci si rende chiaramente conto che Bordiga rifiuterà anche in avvenire di assumere funzioni direttive, che oltrepassino le mansioni di semplice membro del Partito. D'altro canto sa che il delegato del Comintern Humbert-Droz lavora a costituire un "centro" con l'inclusione di Tasca; di più, che insieme a lui è Tasca l'uomo dell'Internazionale.<sup>50</sup>

Eletto deputato nell'aprile 1924, a maggio Gramsci può tornare da Vienna in Italia protetto dall'immunità parlamentare. Membro ormai del Comitato Esecutivo del Partito e poco dopo suo segretario, inizia a lottare contro la sinistra per la direzione effettiva dell'organizzazione.

In una riunione segreta nei pressi di Como (maggio 1924) Togliatti, Bordiga e Tasca presentano rispettivamente le piattaforme del nuovo centro gramsciano, della sinistra e della destra. Bordiga osserva nel dibattito che quella del centro (non redatta da Gramsci) si differenzia assai poco da quella della sinistra e che anche la destra di Tasca si colloca di gran lunga più a sinistra rispetto alla linea del Comintern. Gramsci paragona l'atteggiamento di Bordiga a quello di Trotsky all'interno del PCUS:

Trotsky, pur partecipando 'disciplinatamente' ai lavori del Partito aveva, col suo atteggiamento di opposizione passiva - simile a quello di Bordiga - creato uno stato di malessere in tutto il partito. [...] È indiscutibile che quando un compagno che ha una personalità come quella di Bordiga si tiene in disparte senza più partecipare attivamente al lavoro del partito, questo solo fatto è sufficiente a creare nei compagni uno stato d'animo di frazione.<sup>51</sup>

Gramsci si trova in una posizione precaria. È stato lui ad avviare la costituzione di una frazione, ma fino ad ora questa sua frazione è rappresentata solo nelle alte sfere del Partito. Bordiga rinuncia formalmente a costituire una frazione di sinistra, si limita a presentare invariate le sue tesi sulla situazione internazionale ed italiana e constata che la propria influenza, persino tra i neocentristi del tipo di Togliatti, è ancora così forte che nella teoria difficilmente possono riscontrarsi delle divergenze. La riunione segreta dimostra che la maggior parte dei funzionari regionali e locali del Partito sostengono ancora irremovibilmente la linea della sinistra.

Nel periodo successivo i rapporti di forza all'interno del Partito a poco a poco si spostano a favore della linea centrista di Gramsci e Togliatti. Il primo partecipa instancabilmente a conferenze regionali e locali del Partito, allo scopo di perorare le sue tesi. A Napoli Gramsci e Bordiga si impegnano in un duello verbale, che si protrae per oltre quattordici ore. Ma la forza persuasiva di Gramsci, da sola, non basta.

Nel 1924, dopo una fase di riflusso nelle iscrizioni, il Partito si ingrossa grazie a un grande numero di adesioni individuali e soprattutto grazie all'affluenza compatta dei "terzinternazionalisti", che si tirano dietro molti membri del Psi. Fin da subito i "terzinternazionalisti" si orientano in maggioranza contro la sinistra, mentre i nuovi adepti possono più facilmente essere guadagnati alla linea di Gramsci. Inoltre si procede a larghi rimpasti ai medi e bassi livelli dell'apparato burocratico. Chi per professione svolge lavoro di partito e dipende economicamente dal Partito stesso può facilmente essere sottoposto a pressione da parte della Direzione, qualora continui a sostenere posizioni

di sinistra. Così è comprensibile che molti dei mal pagati funzionari siano infine disposti a seguire le direttive della Centrale.

Sarebbe ingiusto addebitare tutto ciò personalmente a Gramsci. Fin qui egli è solo strumento della politica di "normalizzazione" imposta dal Comintern in tutti i Partiti. D'altronde questa "normalizzazione" (o "bolscevizzazione") procede in modo ancora incerto. L'importanza di Gramsci per la storia successiva del PCI sta nell'aver sviluppato una tattica nazional-comunista, che si può chiaramente desumere dall'azione politica di Gramsci stesso e dalla teoria che l'accompagnò negli anni 1924-26.

### **La tattica gramsciana del Fronte Popolare Antifascista**

Il 10 giugno 1924 fu assassinato il deputato socialdemocratico Giacomo Matteotti, che in Parlamento aveva spietatamente denunciato i crimini fascisti. L'episodio getta il regime fascista in una grave crisi, Mussolini si vede isolato e privato persino di quel tacito appoggio che finora gli è venuto dai partiti conservatori e da larghi strati della borghesia. Molti abbandonano il fascismo.

Dalla cerchia degli intimi di Mussolini esce un documento indirizzato all'opinione pubblica, in cui lo si accusa di implicita connivenza con gli assassini di Matteotti. Per breve tempo si delinea un'alternativa democratica al fascismo. Per protesta contro l'assassinio di Matteotti i partiti di opposizione, tra cui i comunisti, abbandonano il Parlamento e si riuniscono sull'Aventino.

Contemporaneamente a Mosca si svolge il V Congresso mondiale del Comintern, a cui partecipano la maggior parte dei membri della Direzione del Partito.

Fino ad ora la tattica del centro si è differenziata dalla linea di sinistra soprattutto per l'adozione di un atteggiamento più accondiscendente nei confronti dell'Internazionale. Ma le decisioni adottate da Gramsci (rimasto praticamente solo) mettono in atto - anche sul piano della politica interna - una chiara svolta rispetto alla linea di sinistra seguita fino al delitto Matteotti.

Oltrepassando di gran lunga le direttive del Comintern, che invitano a formare un fronte unico dei partiti della classe operaia, Gramsci si situa sul terreno di un blocco generale antifascista, che includa anche i partiti borghesi. In ciò precorre la politica del Fronte Popolare Antifascista varata nel 1935 dal VII Congresso mondiale del Comintern.

Egli propone ai partiti dell'Aventino di lanciare un appello comune alle masse e proclamare uno sciopero politico generale, e cerca di convincerli della necessità di un'azione armata per distruggere la milizia fascista (in parte già in via di dissolvimento), avviando così la restaurazione del regime democratico-parlamentare, che offra alla classe operaia una migliore base di partenza per le future lotte di classe. Poiché l'apparato militare illegale del PCI, in seguito agli interventi della polizia, non è più così efficiente come subito dopo la fondazione del Partito, sorgono grosse difficoltà nell'allestimento e nell'armamento di squadre proletarie. La Direzione del Partito decide di infiltrarsi nelle associazioni di reduci e combattenti sorte nel frattempo. In quale avventura ci si lanci con una decisione simile si può comprendere da una relazione di Togliatti al Comintern:

Bisogna considerare il carattere che le opposizioni danno alla loro organizzazione militare. Esse non vogliono fare un'organizzazione di massa, ma si limitano a degli elementi scelti che danno affidamento di essere pronti a obbedire ciecamente il giorno dell'azione. Si fa prestare a quanti entrano nell'organizzazione il giuramento, si dice loro che dovranno combattere contro i fascisti e contro i comunisti nello stesso tempo.<sup>52</sup>

Peraltro non si giunge ad azioni armate. Le proposte di Gramsci all'inizio della crisi Matteotti nonché la sollecitazione da lui rivolta a tutti i partiti d'opposizione alla fine di ottobre (poco prima della riapertura del Parlamento), a costituirsi in vero e proprio controparlamento, vengono respinte. È quasi un'ironia che proprio sotto la pressione dell'ex sinistra astensionista la Direzione del Partito si veda costretta a rimandare i deputati comunisti nel Parlamento dominato dai fascisti, mentre gli altri aventiniani continuano il loro boicottaggio meramente platonico.

Mussolini intuisce presto l'irrisolutezza dell'Aventino e agli inizi del 1925 passa al contrattacco, per consolidare definitivamente il suo regime e liquidare gli ultimi residui di opposizione democratica. La magistratura, che nei primi anni del regime mostrava ancora di quando in quando una certa indipendenza nei confronti del fascismo (Bordiga e gli altri comunisti arrestati nel novembre 1923 erano stati tutti assolti), viene "normalizzata" - così come tutti gli altri organi statali - in modo che la sua voce si disponga in sintonia con quella del regime. La Direzione della CGL si adatta a una neutralità quasi-collaborazionista, finché dopo il 1926 proclama addirittura lo scioglimento dell'organizzazione.

In queste condizioni la sopravvivenza del PCI appare ancora più difficile di prima. Come se già non bastassero le persecuzioni da parte dei fascisti, i comunisti italiani continuano ad esser compromessi nella loro attività politica dai rappresentanti del governo sovietico. In merito a ciò Humbert- Droz scrive al Praesidium del Comintern:

Le ripetute interviste con autografi, fotografie e dediche, che Jureniev, Rykov, Enukidze hanno rilasciato al «Popolo d'Italia», dove si parla di Mussolini come di un grand'uomo o dell'ordine che regna in Italia; il ricevimento offerto a Mussolini da Jureniev (ambasciatore russo a Roma) in piena crisi Matteotti hanno alimentato anche tra le masse operaie la leggenda di un'amizizia e collaborazione italo-sovietica e magari - con la mediazione dei due governi - di un'intesa fra comunismo e fascismo. Il Governo russo deve rendersi esattamente conto dell'influenza espressamente controrivoluzionaria che queste varie manifestazioni hanno avuto sul proletariato italiano. Il nostro Partito ha perso in tal modo molta della sua influenza, qui, e questo proprio in quanto Mussolini sa che uno dei mezzi più sicuri per debellare il comunismo sta nel dare la massima pubblicità alle interviste dei comunisti russi e sbandierare ai quattro venti il suo flirt con il governo sovietico.<sup>53</sup>

Senza tener conto di tale aspetto Gramsci si ingegna per trasformare ad ogni costo il piccolo Partito Comunista in un partito di massa. Con un'audace politica di alleanze tenta di estendere l'influenza del PCI sulle grandi masse lavoratrici. Come se fosse ormai imminente una situazione rivoluzionaria, dirama una serie di parole d'ordine, che propagandano come obbiettivi intermedi il «governo degli operai e dei contadini», la «repubblica federativa degli operai e dei contadini» e a livello locale la creazione di «comitati di operai e contadini».

La linea di Gramsci si caratterizza per la continua ricerca di nuove soluzioni istituzionali, più che per l'analisi delle condizioni socio-economiche e delle lotte che ne scaturiscono, così come negli anni 1919-1920 si era distinta per l'insistenza sulla forma organizzativa consiliare, da lui "scoperta" per l'Italia. Poiché, però, le istituzioni non possono mai fin da principio porsi come organi diretti del Partito, bensì sono ideate proprio per far convergere su una piattaforma intermedia elementi non legati a partiti o appartenenti ad altri gruppi, in modo da discutere e poi realizzare questi obbiettivi intermedi, esse debbono avere una struttura sostanzialmente democratica. Pertanto i comunisti devono ricorrere a tutta la forza persuasiva di cui dispongono per tirare dalla loro parte quelli che la pensino in modo diverso. Ad esser decisivo, nella lotta per la conquista del potere, non è più volta a volta l'andamento dello scontro di classe (non mediato dalle istituzioni). Altrettanto decisivi divengono i rapporti di forza politici entro questo sistema di istituzioni "antistatali" che (tratto costante, fin dagli inizi, della

teoria politica di Gramsci), crescendo a poco a poco, fino a porsi come una presenza minacciosamente rivoluzionaria, subentrino in luogo del vecchio Stato.

Si tratta di elementi utopistico-democratici che segnano in profondità il pensiero di Gramsci, proprio nel periodo in cui egli approva pienamente e promuove la politica di "bolscevizzazione" all'interno del Partito. Il suo "leninismo" si riduce a una mistica di presunte istituzioni rivoluzionarie.

### **Le Tesi di Lione: via nazionale al socialismo**

Al III congresso del PCI (che si svolge a Lione nel gennaio 1926) - stando alla relazione ufficiale - le Tesi, redatte in massima parte da Gramsci, sono approvate con una maggioranza del 90,8%, mentre la piattaforma di Bordiga ottiene solo il 9,2%.<sup>54</sup>

Le Tesi di Lione sono uno dei primi documenti della via nazionale al socialismo nella vita della Terza Internazionale. In esse si fa spazio alla storia d'Italia dopo l'unificazione, si descrive la politica delle classi dominanti e si tenta un'analisi del fenomeno fascista. Le origini del movimento operaio italiano e le violente lotte politiche ed economiche da esso sostenute non trovano che una pallida eco in questo documento. Si passa sotto silenzio la storia del PCI dalla sua fondazione nel 1921 al 1924. Soggetto sottinteso del processo storico è la nazione italiana. In ultima analisi il PCI, come partito rivoluzionario della classe operaia e dei contadini ad essa alleati, non è che l'organo esecutivo del genuino sviluppo della vita nazionale. L'alleanza tra operai e contadini non poggia sul fatto che entrambi sono vittime del modo di produzione capitalistico, gli uni lavoratori salariati, gli altri ancora proprietari e liberi soggetti economici quanto alla forma, ma in realtà economicamente asserviti al capitale finanziario e ormai semiproletarizzati. Tale alleanza è piuttosto - così si esprime Gramsci in tono alquanto vago - «il risultato di un processo storico naturale e profondo, favorito da tutte le vicende dello Stato italiano».<sup>55</sup>

Tradizionalmente lo Stato italiano è dominato da una dittatura agrario-industriale, un evidente compromesso nell'esercizio del potere, poiché:

Non ha [...] luogo la tradizionale lotta economica tra industriali ed agrari, né ha luogo la rotazione di gruppi dirigenti che essa determina in altri paesi.<sup>56</sup>

Gramsci identifica quindi il latifondismo italiano col feudalesimo. E evidente che dimentica come - dopo la comparsa dei Comuni protocapitalistici - il feudalesimo, in Italia, non abbia rappresentato più che un fatto marginale ed abbia cessato di esistere del tutto a partire, al più tardi, dalle riforme napoleoniche (secolarizzazione delle terre ecclesiastiche, che per il territorio dello Stato Pontificio fu attuata in seguito dal governo dell'Italia unita). I grandi proprietari sono, in parte, moderni capitalisti agrari economicamente autosufficienti - Cavour ne è un esempio precoce - ed in parte latifondisti, che vivono però lontani dalle loro tenute, la cui rendita fondiaria, più che sufficiente per un adeguato tenore di vita, si riversa nelle banche per andare ad aumentare il capitale circolante. Gli "agrari" sono dunque dei capitalisti al pari degli industriali, sicché la loro collusione con questi ultimi poggia su una solidarietà di interessi e non è affatto espressione di un paese in ritardo sullo sviluppo storico.

Questo equivoco spiega come Gramsci si ostini nell'idea che esisterebbe un'economia, per così dire, indifferente alle classi, cui solo l'egoismo di determinati gruppi sociali impedirebbe di svilupparsi a beneficio dell'intera popolazione.

L'accordo industriale-agrario si basa sopra una solidarietà di interessi tra alcuni gruppi privilegiati, ai danni degli interessi generali della produzione e della maggioranza di chi lavora.<sup>57</sup>

Anche la politica economica fascista è antinazionale per Gramsci:

L'accumulazione che queste misure determinano non è un accrescimento di ricchezza nazionale, ma è spoliazione di una classe a favore di un'altra, e cioè delle classi lavoratrici e medie a favore della plutocrazia.<sup>58</sup>

L'unità politica dell'Italia poggia su una base molto debole:

tutti i contrasti inerenti alla struttura sociale del paese contengono in sé un elemento che tocca l'unità dello Stato e la mette in pericolo.<sup>59</sup>

Il contrasto principale sta per lui nel diverso grado di sviluppo del Nord relativamente industrializzato e del Sud, allora dominato pressoché esclusivamente dall'agricoltura. Tuttavia, anziché vedervi una tipica manifestazione dello sviluppo ineguale del capitalismo e cercarne le cause nella configurazione economica imposta all'Italia dalla concorrenza sul mercato mondiale, Gramsci si avvale di un'immagine forse incisiva, ma grossolana e scorretta. Le masse del Mezzogiorno si troverebbero in

una posizione analoga a quella delle popolazioni coloniali. La grande industria del Nord adempie verso di esse la funzione delle metropoli capitalistiche: i grandi proprietari di terre e la stessa media borghesia meridionale si pongono invece nella situazione delle categorie che nelle colonie si alleano alla metropoli per mantenere soggetta la massa del popolo che lavora.<sup>60</sup>

Egli non ritiene possibile una soluzione riformista delle crisi politiche e sociali ...almeno fin quando ad attuarla siano i gruppi della borghesia progressista ovvero i socialdemocratici:

In un paese povero e disunito come l'Italia, l'affacciarsi di una soluzione 'riformista' del problema dello Stato provoca inevitabilmente la disgregazione della compagine statale e sociale, la quale non resiste all'urto dei numerosi gruppi in cui le stesse classi dirigenti e le classi intermedie si polverizzano. Ogni gruppo ha esigenze di protezione economica e di autonomia politica sue proprie, e, nell'assenza di un omogeneo nucleo di classe che sappia imporre, per la sua dittatura, una disciplina di lavoro e di produzione a tutto il paese, sbaragliando ed eliminando gli sfruttatori capitalisti ed agrari, il governo viene reso impossibile e la crisi del potere è continuamente aperta.<sup>61</sup>

Una vera soluzione può offrirla solo il proletariato:

[...] il proletariato si presenta come l'unico elemento che per la sua natura ha una funzione unificatrice e coordinatrice di tutta la società. Il suo programma di classe è il solo programma 'unitario', cioè il solo la cui attuazione non porta ad approfondire i contrasti tra i diversi elementi dell'economia e della società e non porta a spezzare l'unità dello Stato.<sup>62</sup>

In altri termini, il Partito di Gramsci si preoccuperà di fare in modo che le condizioni economiche e sociali restino invariate.

Il commento a questa linea ci è offerto da un passaggio sull'organizzazione interna del Partito:

Manca inoltre nelle sue file una profonda e diffusa conoscenza delle teorie del marxismo e del leninismo. Sono quindi possibili le deviazioni.<sup>63</sup>

La Direzione del Comintern, tutta presa tra l'altro dal dibattito sui problemi interni dell'URSS, non può che rallegrarsi della vittoria di Gramsci, che promette un certo respiro in un Partito "scomodo" come quello italiano. Per essa quindi il ruolo guida attribuito al PCUS, cui nelle Tesi si rimanda espressamente, nonché la condanna delle «deviazioni a sinistra» di Bordiga, sono sufficienti per chiudere un occhio sulle «deviazioni» di Gramsci.

Diametralmente opposte a quelle di Gramsci sono le Tesi della sinistra sostenute da Bordiga. In esse si esprime ancora una volta la posizione critica assunta da questa corrente in seno al Comintern - sia in Italia sia nei dibattiti alle varie riunioni dell'Internazionale Comunista - fin da quando erano stati fondati il Comintern e il PCDI. Come Trotsky, la sinistra è dell'avviso che «la costruzione del socialismo in un paese solo» è

impossibile. I partiti comunisti fuori della Russia dovrebbero nell'ambito del Comintern contribuire alla soluzione del problema russo.

Come in altri casi la questione di procedura e di disciplina soffoca quella di sostanza. Non si tratta di una difesa di diritti violati di una minoranza, la quale almeno nei suoi capi condivide la stessa responsabilità dei molti errori internazionali, ma si tratta di vitali questioni del movimento mondiale. La questione russa va portata innanzi all'Internazionale per uno studio completo.<sup>64</sup>

Con la bolscevizzazione «non si è evitato l'imperversare del frazionismo nell'Internazionale, ma se ne sono incoraggiate invece forme dissimulate ed ipocrite». <sup>65</sup>

Le sanzioni disciplinari sono uno degli elementi che garantiscono contro le degenerazioni, ma a patto che la loro applicazione resti nei limiti dei casi eccezionali, e non divenga la normalità e quasi l'ideale del funzionamento del partito.<sup>66</sup>

Le Tesi della sinistra non vanno intese come documento di una frazione "estremista", bensì come una critica immanente, che vorrebbe portare un contributo alla rigenerazione del Comintern. La costituzione di una nuova frazione è considerata come un'ultima ratio.

Nella situazione di oggi nel Comintern non si delinea la costituzione di una opposizione di sinistra, ma se continuasse lo sviluppo dei fattori sfavorevoli fin qui indicati, il formarsi di una tale opposizione sarà nello stesso tempo una necessità rivoluzionaria ed un riflesso spontaneo della situazione.<sup>67</sup>

Al Congresso di Lione, in un ultimo grande duello oratorio, si affrontano in Gramsci e Bordiga - in una purezza pressoché ideale - i rappresentanti di due correnti. La corrente nazionale, che nello stesso anno si afferma definitivamente nell'URSS, ottiene già qui una vittoria sulla corrente internazionalista, che poco dopo sarà pure espulsa dal Comintern e per decenni continuerà ad esistere - senza la possibilità di un intervento pratico - solo come coscienza teorica del marxismo rivoluzionario.

### **Illusioni sul fascismo. Critica al PCUS**

Il Congresso di Lione ha confermato Gramsci alla guida del Partito. Egli sembra ancora ritenere possibile che questo prosegua la lotta nella legalità. Una sua relazione al Comitato Direttivo del Partito, nell'agosto del 1926, esamina la situazione italiana ed internazionale. Per situazione internazionale Gramsci intende - come la maggioranza dei leaders della Terza Internazionale - gli avvenimenti strettamente europei. Il grande sciopero dei minatori inglesi è al centro delle sue considerazioni. Tuttavia questa, che in Gran Bretagna è la massima crisi di politica interna dopo il movimento cartista, è per lui solo lo spunto per raccomandare soluzioni intermedie di carattere istituzionale per l'organizzazione della classe operaia nei paesi capitalistici avanzati:

Se non avessi un certo timore di sentire gridare all'ordinovismo, direi che oggi uno dei problemi più importanti che si pongono specialmente nei grandi paesi capitalistici è quello dei Consigli di Fabbrica e del controllo operaio, come base di un raggruppamento nuovo della classe proletaria che permetta una migliore lotta contro la burocrazia sindacale e permetta di inquadrare le masse ingentissime che sono disorganizzate non solo in Francia, ma anche in Germania e in Inghilterra.<sup>68</sup>

Ma Gramsci non fa che portare acqua al mare: a quell'epoca esistono già, in Germania, dei Consigli di fabbrica garantiti dalla legge.

Nei paesi che invece si collocano ai margini delle roccaforti del capitalismo

lo sviluppo della situazione italiana [...] pare in un certo senso possa dare il modello per le diverse fasi attraversate dagli altri paesi. [...] La fase attuale italiana, cioè un raggruppamento a sinistra delle classi medie, la troviamo in Spagna, in Portogallo, in Polonia, nei Balcani.

Qui si pone il problema della fase intermedia «tra la preparazione politica e la preparazione tecnica della rivoluzione». Indubbiamente alla periferia le forze statali sono - secondo lui - meno efficienti che non nel cuore stesso del capitalismo, ma in compenso in quei paesi compare

un largo strato di classi intermedie le quali vogliono e in un certo senso riescono a condurre una propria politica, con ideologie che spesso influenzano larghi strati del proletariato, ma che hanno una particolare suggestione sulle masse contadine.<sup>69</sup>

Gramsci si rinserra ancora una volta nei propri schemi teorici. All'Italia attribuisce una fisionomia tipica dei paesi della periferia capitalistica, laddove invece una caratteristica della storia dell'Italia moderna è proprio una presenza eccezionalmente forte dell'apparato statale.<sup>70</sup> Se dunque lo Stato, negli altri paesi sul tipo dell'Italia, è «debole», come in Italia, la precarietà delle premesse finisce per far vacillare anche le conclusioni. Secondo la concezione gramsciana sono solo i paesi capitalistici avanzati a disporre di uno Stato forte, che sostiene direttamente gli interessi della grande borghesia capitalistica:

L'apparato statale è molto più resistente di quanto spesso non si può credere e riesce ad organizzare nei momenti di crisi forze fedeli al regime più di quanto la profondità della crisi potrebbe lasciar supporre.<sup>71</sup>

Su tale base diventa comprensibile la teoria della peculiare funzione delle classi intermedie e dei piccoli borghesi. Per Gramsci non rappresentano una forza capace di dirigere lo Stato, eppure sono in grado di formarsi una volontà politica autonoma. La loro preponderanza numerica nei paesi capitalistici arretrati ne fa, ai suoi occhi, un fattore politico determinante. Se oscillano a destra, la situazione è reazionaria; se abbandonano questa posizione e si schierano a sinistra, il barometro segna "periodo prerivoluzionario".

Nel secondo caso è compito dei comunisti contendere ai ceti medi l'influenza sul proletariato e sui contadini. Dopo la crisi Matteotti, già larghi strati della piccola borghesia si sarebbero staccati dal fascismo. Ma anche all'interno del Partito Fascista - stando alla relazione - si giunge a una tensione latente tra la tendenza della grande borghesia, proveniente per lo più dal vecchio partito nazionalista, e i piccoli borghesi.

La piccola borghesia fascista vede nel partito lo strumento della sua difesa, il suo Parlamento, la sua democrazia. Attraverso il partito vuole fare pressioni sul governo per impedire di essere schiacciata dal capitalismo.<sup>72</sup>

Poiché questa piccola borghesia teme che la dipendenza finanziaria dall'America possa compromettere l'indipendenza politica italiana, è compito del Partito Comunista «insistere in modo particolare sulla parola d'ordine degli Stati Uniti sovietici d'Europa come mezzo di iniziativa politica fra le file fasciste». Se Gramsci propone addirittura di fare propaganda politica tra i fascisti piccolo-borghesi, ciò è dovuto al fatto che sarebbe probabile una «crisi economica improvvisa e fulminea». In tal caso si potrebbe pensare o ad un governo di vecchi liberali, che subentri al governo fascista, o a una «coalizione democratico-repubblicana». In entrambi i casi egli si dichiara ottimista:

In ogni caso noi dobbiamo tendere a rendere più breve che sia possibile l'intermezzo democratico avendo fin da oggi disposto a nostro favore il maggior numero di condizioni favorevoli.<sup>73</sup>

Quel che avverrà tre mesi più tardi non è un «intermezzo» democratico, bensì il definitivo «intermezzo» fascista, apertamente totalitario, che durerà fino al '43. Stando sempre alla relazione, il Partito Comunista dovrebbe acquistare seguito per lo meno tra il proletariato urbano e rurale - e anzi persino tra la piccola borghesia non fascista - se vuole incidere anche sul Partito Fascista. In effetti, però, i comunisti non sono nemmeno in grado di impedire l'autoscioglimento della Cgl e, dopo essere stati messi fuori leg-

ge nel novembre 1926, abbisognano di un bel po' di tempo per riassetarsi nell'illegalità.

Il periodo precedente al suo arresto (avvenuto l'8 novembre 1926) preannuncia già un nuovo Gramsci.

La fiducia nel ruolo guida del Pcus è scossa dai violenti contrasti scoppiati in seno al Partito russo. Alla metà di ottobre del 1926 egli scrive una lettera al Comitato Centrale del Pcus a nome del gruppo dirigente del Pcd'i. Fino a questo momento la critica ai metodi di Stalin e Bucharin era venuta solo dalla sinistra del PCd'I. Ora è la corrente di centro a seguirne l'esempio... con una critica centrista. Infatti la «costruzione del socialismo in un paese solo» non viene posta in discussione e la principale responsabilità dell'inasprita situazione è attribuita all'opposizione di sinistra capeggiata da Trotsky, Zinoviev e Kamenev. Essi sarebbero incorsi in un errore di natura teorica:

Nell'ideologia e nella pratica del blocco delle opposizioni rinasce in pieno tutta la tradizione della socialdemocrazia e del sindacalismo che ha impedito finora al proletariato occidentale di organizzarsi in classe dirigente.<sup>74</sup>

Nondimeno si riconoscono i meriti di Trotsky, Zinoviev e Kamenev e si esorta la maggioranza del Ce ad «evitare le misure eccessive» contro di loro. Gramsci ricorda, evidentemente, a quali pressioni sia stato sottoposto proprio da parte dei russi, perché rompesse con Bordiga:

I compagni Zinoviev, Trotsky, Kamenev hanno contribuito potentemente a educarci per la rivoluzione, ci hanno qualche volta corretto molto energicamente, sono stati i nostri maestri.<sup>73</sup>

Egli si mostra soprattutto preoccupato degli effetti del conflitto russo sui Partiti occidentali e specialmente su quello italiano. Il suo appello all'unità è rivolto a tutte le correnti del Comitato Centrale russo:

[...] l'acutezza della crisi attuale e la minaccia di scissione aperta o latente che essa contiene [...] allontana ancora una volta il successo dell'unità organica del partito mondiale dei lavoratori. [...] correte il rischio di annullare la funzione dirigente che il Partito comunista dell'URSS aveva conquistato per l'impulso di Lenin; ci pare che la passione violenta delle questioni russe vi faccia perdere di vista gli aspetti internazionali delle questioni russe stesse, vi faccia dimenticare che i vostri doveri di militanti russi possono e debbono essere adempiuti solo nel quadro degli interessi del proletariato internazionale.<sup>76</sup>

Togliatti, rappresentante del PCI presso il Comintern, non trasmette questa lettera direttamente al CE bensì a Bucharin, allora membro del Comitato Esecutivo del Comintern. Non è chiaro se la lettera giunga al destinatario. Togliatti, dal canto suo, risponde a Gramsci in termini piuttosto bruschi:

È però certo che, quando si è d'accordo con la linea del CE, il miglior modo di contribuire a superare la crisi è di esprimere la propria adesione a questa linea senza porre nessuna limitazione. Se l'opposizione russa non avesse contato sull'appoggio di alcuni gruppi di opposizione, o di interi partiti della Internazionale, essa non avrebbe tenuto l'atteggiamento che ha tenuto dopo il XIV Congresso. L'esperienza dimostra che l'opposizione utilizza le minime oscillazioni che si rendono evidenti anche nel giudizio di gruppi e di partiti che si sa essere concordi con il CE.<sup>77</sup>

Gramsci ha risposto a questa lettera di Togliatti e - come Togliatti stesso scriverà nel 1964 - si è dichiarato non d'accordo con i suoi argomenti.

## **Gramsci e Gobetti**

Verso la fine di ottobre Gramsci redige anche le Tesi per il lavoro fra i contadini del Mezzogiorno. Qui compare per la prima volta il termine «blocco rivoluzionario contadini-operai» come sinonimo dell'alleanza tra la classe operaia e quella contadina,<sup>78</sup> base reale di quel «blocco storico» che nei Quaderni affiora ad ogni pie' sospinto.

Contemporaneamente nasce il saggio *La questione meridionale* (rimasto allo stato di frammento in seguito all'arresto di Gramsci), destinato a diffondere il punto di vista del Partito tra gli intellettuali, finora influenzati dagli scritti meridionalistici del conservatore Giustino Fortunato e del radical-democratico Gaetano Salvemini. Il libro si apre, tra l'altro, con una polemica contro la rivista socialista «Quarto Stato», tesa a dimostrare quanto gli ordinovisti stessi siano stati influenzati dal meridionalismo di Salvemini. La posizione degli ordinovisti torinesi, ad un esame retrospettivo, si rivela secondo Gramsci l'unica conseguente tra i socialisti di sinistra e i futuri comunisti.<sup>79</sup>

Ciò che egli porta di nuovo rispetto ai vecchi meridionalisti è la concezione del «blocco operai-contadini» e il risalto dato al problema degli intellettuali. In questo contesto a Gramsci appare esemplare Piero Gobetti, giovane editore e pubblicitista torinese, che nel febbraio 1926 muore in esilio a Parigi all'età di 25 anni.

Negli anni 1921-22 Gobetti scrive le critiche teatrali per «L'Ordine Nuovo», ma contemporaneamente fonda una rivista dal titolo «La rivoluzione liberale». «La figura del Gobetti e il movimento da lui rappresentato furono spontanee produzioni del nuovo clima storico italiano», scrive Gramsci. Egli «non era un comunista e probabilmente non lo sarebbe mai diventato, ma aveva capito la posizione sociale e storica del proletariato e non riusciva più a pensare astraendo da questo elemento».<sup>80</sup>

Gobetti in realtà è solo l'erede di quell'intelligenza radicaldemocratica, che alla vigilia della prima guerra mondiale si raccoglie attorno a «La Voce» di Prezzolini e a «L'Unità» di Salvemini all'insegna dell'antigiolittismo. Dopo la Marcia su Roma la giovane generazione si schiera attorno a «La rivoluzione liberale» all'insegna dell'antifascismo. Gobetti apprende «la posizione sociale e storica del proletariato» in primo luogo dagli scritti della generazione precedente (Salvemini, ecc.), ma in secondo luogo anche dal contatto diretto con Gramsci e gli altri ordinovisti.

Gobetti è in certo senso un gemello spirituale di Gramsci. Questi, nella fase consiliare, reclama che la classe operaia acquisti la coscienza e la psicologia di una classe dominante sul modello della borghesia. Gobetti auspica che alla vecchia classe dominante ne subentri una nuova:

«La rivoluzione liberale» si propone di venir formando una classe politica che abbia chiara coscienza delle sue tradizioni storiche e delle esigenze sociali nascenti dalla partecipazione del popolo alla vita dello Stato.<sup>81</sup>

Il mito gramsciano dei produttori esalta come fine a se stesso l'aumento della produzione industriale. Senza avvedersene accetta a tal fine il taylorismo: ogni mezzo è accettabile e legittimo contro lo spauracchio dell'arretratezza industriale. Gobetti esalta gli scritti di Henry Ford:

Il lavoro, il diritto e il dovere al lavoro, è la legge del mondo di Ford: è una necessità e dà un potere. [...] Si sono resi conto di questi fondamentali problemi etici i progettisti dell'industria italiana? Si può importare in Italia con espedienti di magia la grande industria, che può nascere solo in virtù di adattamenti e di sforzi aderenti a bisogni locali? Si sono resi conto dei problemi oltre a tutto ideali che importa la creazione di un triangolo di produttori Milano-Torino-Genova? È un'impresa che importa, nell'Italia progettista e dilettante, decenni di preparazione psicologica, e che si può solo maturare lentamente. Questi dubbi è in dovere di presentare chi vuole in Italia una industria seria, non un'avventura di banchieri.<sup>82</sup>

Nel caso di Ford, sia pure solo nella forma di una recensione, Gobetti anticipa una serie di problemi che Gramsci affronterà nei Quaderni, con un taglio analogo, nel capitolo intitolato *Americanismo e fordismo*. Il libro di Gobetti *La rivoluzione liberale* anticipa, sotto alcuni aspetti, le argomentazioni di Gramsci sulle cause del ritardo con cui l'Italia divenne una nazione. Il programma di lavoro per i collaboratori de «La rivolu-

zione liberale» presenta sorprendenti analogie con quello tracciato da Gramsci, come si può constatare dalle stesse parole di Gobetti:

1) Revisione della nostra formazione politica nel Risorgimento; 2) Storia dell'Italia moderna dopo il 1870; 3) Esame delle forze politiche e dei partiti e del loro sviluppo; 4) Studio della genesi delle questioni politiche attuali; 5) Storia della politica internazionale [...]; 6) Studi sugli uomini e la cultura politica.<sup>83</sup>

Paolo Spriano sottolinea parecchie affinità di Gobetti con il centro gramsciano nella lotta politica quotidiana dopo la crisi Matteotti. Anche Gobetti è per il fronte unico e il controparlamento e, come Gramsci, si impegna a fondo per la creazione di partiti regionali.<sup>84</sup> Nel 1922 i comunisti torinesi avevano rinfacciato a Gobetti un «angusto punto di vista nazionale, fuori delle grandi realtà popolari ed europee».<sup>85</sup> Nel 1926 Gramsci non può più sostenere questa critica. Il punto di vista di Gobetti è anche il suo:

Non potevamo combattere contro Gobetti perché egli svolgeva e rappresentava un movimento che non deve essere combattuto, almeno in linea di principio. Non comprendere ciò significa non comprendere la questione degli intellettuali e la funzione che essi svolgono nella lotta delle classi. Gobetti praticamente ci serviva di collegamento: 1) Con gli intellettuali nati sul terreno della tecnica capitalistica che avevano assunto una posizione di sinistra, favorevole alla dittatura del proletariato, nel 1919-20. 2) Con una serie di intellettuali meridionali.<sup>86</sup>

Gramsci considera Gobetti dal punto di vista dell'influsso del Partito sugli intellettuali borghesi di sinistra. Soltanto, dimentica che Gobetti stesso prende alla lettera il programma degli ordinovisti e lo fa coincidere, per lo più, con la sua concezione di un rinnovamento radical-democratico, che prevede la modernizzazione e non il capovolgimento dei rapporti di produzione. Scrive infatti Gobetti nell'ultimo saggio apparso su «La rivoluzione liberale»:

la grande industria non si può sviluppare senza determinare un contemporaneo sviluppo delle forze del proletariato, e della sua capacità di difesa e di conquista. Questa è la chiave di tutta la storia europea futura e su questa verità ci è sembrato utile che i nostri lettori meditassero.<sup>87</sup>

### **Confino e prigionia**

Mentre si delinea ormai la definitiva repressione fascista di tutti i partiti d'opposizione, il Partito Comunista si prepara a far emigrare illegalmente la sua direzione in Svizzera. Ma Gramsci rifiuta. È possibile che la risposta di Togliatti alla sua critica, pur abbastanza cauta, gli faccia presagire che ben presto si giungerà a liquidare non solo la sinistra di Bordiga, ma anche quelli che come lui - in pieno accordo con le direttive generali del Comintern - vorrebbero salvare, nell'interesse dell'unità del movimento, la possibilità del dibattito critico.<sup>88</sup>

Un attentato a Mussolini, compiuto alla fine dell'ottobre 1926, offre lo spunto per l'emanazione di una legge speciale, che dispone lo scioglimento di tutti i partiti ad eccezione di quello di governo. Tutti i leaders e molti semplici membri del Partito Comunista sono arrestati. Per un momento sembra che il Parlamento stesso debba essere disciplinato da norme speciali. Sulle prime una lista, affissa alle Camere, dei mandati parlamentari ritirati comprende i soli membri dell'Aventino e non i comunisti, regolarmente presenti in Parlamento. Però dietro incitamento della Corona, che si dichiara contraria a questa eccezione, Mussolini dà ordine di ritirare anche ai comunisti il mandato parlamentare.<sup>89</sup> L'episodio è una spia della fiducia che i fascisti nutrono nella bontà del loro sistema, che potrebbe concedersi anche il lusso di una piccola opposizione comunista in Parlamento, purché non trovi sostegno in una stampa di partito e in un'organizzazione partitica legale. Gramsci ne spiega i motivi nella sua lettera al CE russo:

È significativo che i giornali fascisti, specialmente quelli delle provincie siano pieni di articoli, tecnicamente ben costruiti per la propaganda, con un minimo di demagogia e di atteggiamenti ingiuriosi, nei quali si cerca di dimostrare, con uno sforzo evidente di obiettività, che oramai, per le stesse manifestazioni dei leaders più noti del blocco della opposizione del Partito comunista dell'URSS, lo Stato dei Soviet va sicuramente diventando un puro Stato capitalistico e che pertanto nel duello mondiale tra fascismo e bolscevismo il fascismo avrà il sopravvento.<sup>90</sup>

Un mese dopo il suo arresto, Gramsci viene mandato al confino nell'isola di Ustica a nord di Palermo. Il confino in piccole isole e in villaggi sperduti del Sud è uno dei metodi per neutralizzare gli avversari politici che il fascismo ha ereditato dalla dittatura Crispi. I luoghi di confino non sono campi di concentramento. I confinati hanno modo di muoversi liberamente entro un certo raggio fino al calar del sole e di regolare da sé la propria vita.

Gramsci abita in una casa che ha affittato insieme a Bordiga e ad altri compagni. In coppia con Bordiga dirige una scuola di partito camuffata, ai cui corsi partecipano, oltre ai confinati di altre correnti di opposizione, anche alcuni membri del personale di sorveglianza. Gramsci dirige la sezione storico-letteraria, Bordiga quella scientifica.<sup>91</sup> I confinati possono leggere ogni giorno i giornali tollerati dal fascismo; Gramsci dispone di una parte della sua biblioteca, che si è fatta spedire sul posto. D'altronde, già verso la fine del 1926, deve lasciare Ustica per trasferirsi a Milano, dove resta in stato di detenzione preventiva fino alla fine del maggio 1928, poco prima dell'inizio del processo politico contro i membri del gruppo dirigente del PCI. Il 4 giugno 1928 è condannato dal Tribunale speciale fascista a 20 anni, 4 mesi e 5 giorni di carcere. Gli altri condannati, Terracini, Scoccimarro, ecc., si vedono infliggere pene altrettanto severe. Con un viaggio di dodici giorni, fatto in vagone cellulare sotto un'afa micidiale, Gramsci è trasportato al penitenziario speciale per malati a Turi nei pressi di Bari.

La prigionia già subita ed i lunghi viaggi da un carcere all'altro hanno minato ulteriormente la sua salute. Cade in crisi ricorrenti sempre più gravi che fanno temere la sua morte da un momento all'altro. Sostenuto dal fratello Carlo, dalla cognata Tatiana Schucht, che vive a Roma, e dall'amico Piero Sraffa (l'editore di Ricardo) che vive a Cambridge, Gramsci ingaggia una dura lotta contro le autorità fasciste per ottenere la revisione della sentenza e il ricovero in una clinica privata, senza peraltro rivolgere - come gli era stato suggerito - la domanda di grazia a Mussolini, cosa che avrebbe implicato un riconoscimento giuridico della condanna. Questa dura battaglia (che Gramsci conduce per anni ricorrendo a tutti i mezzi legali a sua disposizione) è appoggiata da un'azione di solidarietà promossa nel giugno 1933 da un Comitato parigino presieduto da Romain Rolland e Henry Barbusse, sicché finalmente nel dicembre 1933 viene ricoverato in una clinica privata a Formia, dove è curato sotto stretta sorveglianza della polizia. Alla fine dell'ottobre 1934 gli è concessa la libertà condizionata, ma fino al termine della sua vita Gramsci rimarrà praticamente inchiodato al letto. Dall'agosto 1935 fino al 27 aprile 1937, quando muore, rimane in una clinica privata di Roma. Solo tre giorni prima che manchi sono annullate tutte le misure restrittive contro di lui. L'urna con le sue ceneri viene deposta nel cimitero di Roma, dove è sepolto anche il poeta Shelley.

L'8 febbraio 1929 Gramsci aveva cominciato a lavorare ai Quaderni. Poco prima gli era stato concesso il permesso di disporre costantemente di inchiostro, carta e penna per prendere appunti. Egli si attiene in modo rigido al regolamento carcerario e rifiuta di distribuire libri e riviste ai compagni di prigionia, perché ciò provocherebbe una revoca del permesso di scrivere da parte dell'Amministrazione, per le cui angherie ha dovuto già patire abbastanza.

Dispone di un discreto fondo di testi marxisti.<sup>92</sup> I compagni appena arrivati lo informano sugli ultimi eventi succedutisi in seno al Partito italiano e al movimento internazionale comunista, nella misura in cui non può informarsene lui stesso tramite i

giornali italiani tollerati dal fascismo. Una relazione sul IV congresso del PCI, svolto nei pressi di Dusseldorf nell'aprile 1931, trova anch'essa la via della cella di Gramsci: è scritta con inchiostro simpatico sulle pagine di una rivista inglese.<sup>93</sup>

Nelle discussioni con gli altri detenuti comunisti, durante la quotidiana passeggiata nel cortile del carcere, egli si trova però ogni giorno più isolato. Respinge la tattica offensiva imposta a partire dal VI Congresso mondiale del Comintern nel 1928 e la parallela denuncia dei socialdemocratici come «socialfascisti». Così come respinge le tesi del Partito italiano, secondo cui la sconfitta del fascismo sarebbe ormai imminente e ad essa si collegherebbe immediatamente una rivoluzione socialista. Viceversa sottolinea che si può prevedere una lunga fase di transizione a carattere democratico, nel corso della quale si potrà giungere a poco a poco al socialismo. Secondo lui in Italia la rivoluzione democratica non è mai stata condotta a termine, sicché in un primo tempo sarà indispensabile una ristrutturazione democratica delle istituzioni statali. Per conquistare, quanto più è possibile, il consenso delle masse popolari, bisognerà mettere al centro della propaganda politica la richiesta della convocazione di un'assemblea costituente.<sup>94</sup>

La reazione dei compagni alle tesi di Gramsci è assai violenta. Uno lo accusa di sostenere posizioni addirittura socialdemocratiche. Non è più un comunista - gli dice - ma è diventato crociano per opportunismo. Il suo atteggiamento disfattista dev'esser riferito alla Direzione del Partito e nel frattempo, in prigione, sarà escluso dal collettivo del Partito. A questo punto Gramsci si ritrae spontaneamente dalle discussioni, per dedicarsi interamente alla sua opera teorica.

Questi dibattiti si svolgono nel 1930 e divengono noti soltanto nel 1933, grazie al racconto che un comunista nel frattempo rilasciato fa alla Direzione del Partito esiliata a Parigi. Ma dopo la presa del potere da parte di Hitler ha inizio nei partiti comunisti un graduale mutamento di rotta, che nel 1935 al VII Congresso mondiale del Comintern porterà all'annuncio della politica del fronte popolare, che Gramsci sosteneva fin dal 1924 e in cui non aveva smesso di credere di fronte alla svolta del 1928. Egli viene, dunque, largamente riabilitato e il Partito ha più di una ragione per richiamarsi alla sua eredità.

Certo, se il Partito fosse venuto direttamente a conoscenza del suo vero atteggiamento nel 1930, si può supporre con tutta verosimiglianza che sarebbe giunto ad espellerlo.

Un altro episodio può aiutarci a illuminare questi fatti. In seguito alla crisi economica mondiale anche in Italia si verificano alcuni disordini e scioperi piuttosto circoscritti, la cui portata è artificiosamente ingigantita dalla Direzione del Partito in esilio e interpretata come segno di un crollo imminente del regime fascista. I tre esponenti del centro del PCI che ancora si trovano in Italia, Tresso, Ravazzoli e Leonetti, rifiutano di mettere in atto la politica avventuristica dei dirigenti in esilio. Difatti, nel tentativo di attuare le direttive offensive, la maggior parte dei quadri rimasti illegalmente nel paese e molti degli organizzatori venuti in Italia dall'esilio cadono nelle mani della polizia e ciò finisce col pregiudicare l'esistenza dell'esile rete del Partito, senza che questo massiccio impiego di forze porti a una pur minima estensione delle agitazioni nel paese.

Nel corso di un violento dibattito alla centrale parigina gli esponenti del centro "italiano" vengono messi in minoranza per un solo voto (dato, tra l'altro, da un semplice militante, che a norma di statuto non avrebbe avuto diritto di voto). Poco dopo, il 9 giugno 1930, essi sono espulsi dal Partito. Questo precipita così in una grave crisi interna.

Subito dopo l'espulsione di Tresso, Ravazzoli e Leonetti, Togliatti manda a Turi da Gramsci il fratello di questi, Gennaro, che allora lavorava a Parigi, per riferire sugli avvenimenti e chiedere un'opinione. Gennaro giunge a Turi alla metà di giugno e riesce a informare il fratello dei fatti più importanti, grazie alla presenza di un secondino sardo compiacente. Gramsci appoggia Tresso, Ravazzoli e Leonetti e respinge l'operato di To-

gliatti. Ma Gennaro, nel timore che il fratello sia espulso dal Partito, al suo ritorno comunica a Togliatti che Antonio approva la risoluzione della maggioranza.<sup>95</sup>

Nel programma di lavoro di Gramsci prima della stesura dei Quaderni manca qualsiasi accenno a un'eventuale teoria del partito politico. Probabilmente è solo dinanzi alla crisi del PCI e del Comintern che egli si decide ad affrontare questo tema. A uno dei suoi compagni, l'ex terzinternazionalista Riboldi, Gramsci confida nel 1930 di considerare Stalin - al contrario dell'internazionalista Lenin - nient'altro che un nazionalista grande-russo, che anche nell'Internazionale è anzitutto russo e solo dopo comunista. Egli ha in mente - probabilmente sotto l'impressione delle «epurazioni» compiute da Stalin - di scrivere un saggio sulla funzione della Corona in Italia e del Partito Comunista in Russia.<sup>96</sup>

Nella relativa libertà del suo soggiorno nelle cliniche di Formia e di Roma Gramsci serba solo sporadici contatti con il Partito. Sraffa lo va a trovare più volte ma, se si eccettua una nota verbale per i suoi compagni di Parigi, perché concedano la necessaria attenzione alla parola d'ordine dell'assemblea costituente, Gramsci non gli affida alcun messaggio per il Partito, né riceve da questo per tramite di Sraffa alcuna informazione su questioni politiche d'attualità. Il «dirigente della classe operaia italiana», come è chiamato fuori d'Italia nella propaganda del PCI, è a quell'epoca già un uomo finito per il suo Partito.

Quando nei colloqui con Sraffa il discorso cade sui «crimini» compiuti in Russia dal gruppo Zinoviev, che nell'agosto 1936 è condannato nel corso di un processo clamoroso, Gramsci non sa dare una risposta.<sup>97</sup>

Al termine della sua vita, egli avrebbe intenzione di ritirarsi nella natia Sardegna. Spera in un miglioramento del suo stato di salute e in un rilascio imminente. È un ritorno disperato quello che Gramsci concepisce. Prevede infatti di trovarsi in una «posizione che sarebbe di isolamento completo, di degradazione intellettuale più accentuata dell'attuale». La morte lo sottrae a questa prospettiva.

Da Mosca Togliatti chiede a Sraffa le disposizioni testamentarie di Gramsci circa le opere che ha lasciate. Nella lettera di Togliatti traspare un'incertezza: Gramsci si sentiva ancora appartenente al Partito oppure no?<sup>98</sup> Nel bagaglio diplomatico russo i Quaderni sono spediti a Mosca, donde poi torneranno in Italia dopo l'ultimo conflitto mondiale, per essere pubblicati.

Gramsci intende i suoi lavori teorici nel carcere solo come un gradino provvisorio di autocomprensione, che ben poco potrebbe giovare a degli estranei. Gli abbozzi - sottolineati in un passo dei Quaderni - sono poi

da riprendere e da controllare assai accuratamente, poiché sicuramente contengono imprecisioni, riferimenti errati e anacronismi. Buttati giù senza poter disporre dei testi a cui si riferiscono, è possibile che ad esame avvenuto debbano subire una revisione radicale, perché magari si dimostrerà vero il contrario di quanto è stato scritto.<sup>99</sup>

Di queste riserve autocritiche non si sono molto preoccupati gli studi gramsciani in Italia. Per i comunisti del PCI il Gramsci dei Quaderni è stato il più grande marxista italiano dopo Antonio Labriola, mentre altri vorrebbero magari estendere ai Quaderni il giudizio che diede Croce sulle Lettere:

come uomo di pensiero egli fu dei nostri, di quelli che nei primi decenni del secolo in Italia attesero a formarsi una mente filosofica e storica adeguata ai problemi del presente.<sup>100</sup>

Gramsci è entrato ormai da lungo tempo nel pantheon della vita intellettuale italiana. Oltre i confini d'Italia è stato presentato e celebrato come rappresentante di un marxismo eterodosso. Nell'uno come nell'altro caso raramente si è posto il problema di verificare la sostanza del suo marxismo. I suoi lavori pubblicitari di oltre un decennio e

le posizioni ufficiali da lui assunte tra il 1914 e il 1926 - come si è cercato di mostrare - lasciano capire chiaramente che il suo marxismo è stato largamente influenzato dallo spirito del "marxismo borghese" d'anteguerra. L'esame dei Quaderni può chiarirci se e in qual misura egli sia ancora legato a tale tradizione dopo il 1926 o se invece l'opera segni una rottura con il passato.

#### Note

1. Sulla preistoria del Pcd'i cfr. Helmut König, *Lenin und der italienische Sozialismus 1915-1921. Ein Beitrag zur Gründungsgeschichte der Kommunistischen Internationale*, Tübingen, 1967, trad. it. *Lenin e il socialismo italiano (1915-1921). Il Partito Socialista Italiano e la Terza Internazionale*, Firenze, Vallecchi, 1972.

2. On, pp. 146 sgg.

3. La predilezione per le soluzioni istituzionali belle pronte induce i redattori de «L'Ordine Nuovo» a bizzarre riesumazioni. Tasca studia L'organizzazione del lavoro di Louis Blanc e la rivista pubblica a puntate lo Schema di uno Stato socialista di Eugène Fournières, descrizione (dettagliata fino alla pedanteria) di uno Stato socialista l'ondata sulla produzione capitalistica di merci. La redazione lo accompagna con la nota: «offre una buona struttura costituzionale di cui possiamo valerci per i nostri studi sull'ordinamento comunista» («L'Ordine Nuovo», n. 6, 14 giugno 1919). Ancora agli inizi del settembre 1920, ai metalmeccanici che hanno appena iniziato l'occupazione delle fabbriche si fanno leggere le riflessioni del gentiliano Armando Carlini su Che cos'è la vita, già pubblicate nel 1917 su «La città futura» («L'Ordine Nuovo», n. 15, 4 settembre 1920).

4. On, p. 49.

5. On, p. 83.

6. Enrico Leone, *Il sindacalismo*, Milano-Palermo-Napoli, 1907, p. 82.

7. *Ibidem*, p. 19.

8. On, p. 14.

9. On, pp. 14 sg.

10. On, p. 124

11. *Loc. cit.*

12. Gli scritti di Sorel come le *Réflexions*, o anche *La décomposition du marxisme e Les illusions du progrès*, contengono in forma accentuata le idee fondamentali della concezione consiliare di Gramsci: i lavoratori, da puri produttori, si educano reciprocamente nelle attuali condizioni capitalistiche di lavoro al fine della propria autolibrazione, il cui presupposto è la buona padronanza dei mezzi di produzione loro affidati. Sorel non parla ancora di Consigli, ma parla di istituzioni analoghe, come ad esempio le *Bourses du travail*, dove gli operai debbono intraprendere la propria educazione. Cita con simpatia il sindacalista Pelloutier: «Si deve dimostrare sperimentalmente alla massa operaia nel quadro delle sue proprie istituzioni [corso nostro] che un autogoverno è in sé possibile se la si premunisce contro le estenuanti suggestioni del capitalismo educandola alla necessità della rivoluzione». (*La décomposition du marxisme*, Paris, 1908 - trad. it. in *Scritti politici*, Torino, Utet, 1963). «Il socialismo è una filosofia della storia delle istituzioni contemporanee» (*Réflexions...*, cit., p. 61). Questa frase ha un'importanza centrale per comprendere le riflessioni di Gramsci.

13. Cfr. Robert Michels, *Die Versitene einer Besetzung der Betriebe durch die Arbeiter* (1920), in *Sozialismus und Faschismus*, München, 1925, pp. 207 sgg.

14. Così Giuseppe Berti, op. cit., p. 51.

15. On, p. 67. Cfr. // *Capitale*. Libro I, Roma, Editori Riuniti, 1964, p. 400 (MEW, XXIII, p. 377): «E assai caratteristico che gli entusiasti apologeti del sistema delle fabbriche, polemizzando contro ogni organizzazione generale del lavoro sociale, non sappiano dire niente di peggio, fuorché: tale organizzazione trasformerebbe in una fabbrica tutta la società».

16. On, p. 127.

17. Citato da Raffaele Colapietra, *Napoli tra dopoguerra e fascismo*, Milano, Feltrinelli, 1962, p. 94.

18. On, p. 133.

19. In *Antologia de «L'Ordine Nuovo»*, a cura di P. Spriano, Torino, 1963, p. 535.

20. On, p. 45.

21. On, p. 150.

22. Citato da Carlo Vallauri, *L'atteggiamento del governo Giolitti di fronte all'occupazione delle fabbriche*, Milano, 1965, p. 9.

23. *Ibidem*, p. 53.

24. On, p. 133.

25. Se Giolitti non riesce ad imporre questo programma di riforme (inclusa quella agraria) portandosi al governo i socialisti riformisti, ciò è dovuto al fatto che gli industriali non sono più disposti a seguirlo, come avveniva in passato. Le concessioni di Giolitti alla classe operaia, che in fondo si propongono solo di smussare certe richieste dei lavoratori, vengono respinte dagli industriali. Essi ritengono che Giolitti sia una sorta di Kerensky italiano. «La classe industriale difende in questo momento non solo se stessa, ma l'intera borghesia dello Stato». Così si esprime Gino Olivetti, uno degli uomini più in vista della Confindustria, in una telefonata intercettata dal Ministero degli Interni (Vallauri, op. cit., p. 80). Giolitti non è più l'uomo del momento. Il terrore fascista, che inizia nell'autunno 1920, muta radicalmente i rapporti di forze tra le due parti.

26. On, pp. 116 sgg. e pp. 176 sgg.

27. Alfred Rosmer, *A Moscou au temps de Lénine*, Paris, 1950, p. 92 (trad. it. *A Mosca al tempo di Lenin*, Firenze, La Nuova Italia, 1953).

28. Ne «11 Soviet» 3 ottobre 1920 (anche in *Storia della sinistra comunista*, II, Milano, Il programma comunista, 1973, pp. 683 sg.).

29. *Der I. und li. Kongress der Kommunistischen Internationale*, Berlin, 1959, p. 218.

30. Angelo Tasca, / primi dieci anni del Pei, «*Il Mondo*», 25 agosto 1953 (cfr. A. Tasca, op. cit., pp. 97-98).

31. *Sull'avvento del fascismo* cfr. Angelo Tasca, *Nascita e avvento del fascismo*, vol. 2, Bari, Laterza, 1965.

32. Cfr. tesi 5-9 in *Tesi del 2° Congresso del Pei (Tesi di Roma)*, Bruxelles, s.a., pp. 8-11.

74

33. Ibidem, p. 17.
34. Socialismo e fascismo, Torino, Einaudi, 1966, p. 520.
35. Cfr. Andreina De Clementi, La politica del PCD'I nel 1921-1922 e il rapporto Bordiga-Gramsci, in «Rivista storica del socialismo», n. 29, 1966.
36. La convivenza è breve. Il lavoro di partito la interrompe continuamente. Solo fino al novembre 1923 Gramsci convive con sua moglie a Mosca. Dall'autunno 1925, per alcuni mesi, la moglie gli vivrà accanto in Italia col figlio primogenito, nato nel frattempo. Il secondogenito di Gramsci, nato nell'agosto 1926, non sarà mai conosciuto dal padre.
37. Nel 1924 Trotsky racconta ad alcuni delegati italiani quali difficoltà egli, Zinoviev e Bucharin hanno avuto con Gramsci: «Abbiamo dovuto premere molto per convincerlo a prendere una posizione di lotta contro Bordiga e non so se ci siamo riusciti». In quel momento Trotsky non può ancora immaginare che in Bordiga egli sta combattendo un uomo che solo pochi anni dopo - nelle polemiche scoppiate in seno all'Internazionale e al Pcus - sarà tra i suoi più fedeli alleati (cfr. G. Berti, Appunti..., cit., p. 33),
38. Ristampato in «Rivista storica del socialismo», n. 23.
39. Ibidem, p. SII,
40. D, pp. 713 sg.
41. Ristampato in Palmiro Togliatti, La formazione del gruppo dirigente del partito comunista italiano, Roma, Editori Riuniti, 1962, p. 102.
42. Ibidem, p. 195.
43. Ibidem, p. 145.
44. Ibidem, p. 154.
45. Ibidem,?. 183.
46. D,p.720.
47. D,p. 721.
48. Togliatti. Informazione..., cit.. p. 190.
49. Ibidem, p. 197.
50. In una lettera a Zinoviev da Roma in data 2 maggio 1924 Humbert-Droz spiega come, secondo lui, dovrebbero esser costituiti i gruppi all'interno del pci: «Si les tendances politiques s'étaient déterminées sur les problèmes de tactique et d'orientation du parti, nous aurions eu, à l'extrême gauche, une petite minorité gauchiste avec Bordiga, à la droite, des éléments hétérogènes confusionalistes comme Bombacci et d'autres de sa sorte et, au centre, la grosse masse du parti ralliée à la politique de l'Internationale et rassemblant les camarades de la majorité actuelle et ceux de la minorité, Tasca, Vota etc. La majorité actuelle n'a pas voulu cette unité du centre du parti» (Humbert-Droz-Archiv, ILSG, Amsterdam, lettera n. 264).
51. Questa discussione fra Gramsci e Bordiga è riprodotta ne «Lo Stato operaio». 29 maggio 1924. Così pure le tesi delle tre correnti.
52. Palmiro Togliatti, Opere, I, cit., p. 836.
53. 20 ottobre 1924, Humbert-Droz-Archiv, ILSG, Amsterdam, lettera n. 292.
54. Dopo il congresso del Partito Bordiga contesta inutilmente, davanti alla commissione di controllo del Comintern, la sua preparazione. Nelle elezioni dei delegati locali i

voti dei membri assenti erano stati automaticamente aggiudicati al gruppo Gramsci. Giuseppe Berti scrive che il Congresso di Lione era stato preparato un po' troppo bene, in modo che «l'estrema sinistra bordighiana venisse rappresentata in maniera non adeguata alle forze che ancora essa contava nel Partito. [...] Bordiga [...] contava certamente qualcosa di più del 9% che a Lione gli venne concesso e il nuovo centro dirigente qualcosa di meno del 90% circa che attribuì a se stesso» (Berti, *Appunti...*, cit., p. 166 sgg.).

55. Tesi di Lione sulla situazione italiana, gennaio 1926, tesi 194, in «La città futura», n. 12-13, Roma, 1965.

56. Tesi 6, *ibidem*, p. 32.

57. *Loc. cit.*

58. Tesi 16, *ibidem*, p. 36.

59. Tesi 8, *ibidem*, p. 33.

60. *Loc. cit.*

61. Tesi 14, *ibidem*, p. 34.

62. Tesi 9, *ibidem*, p. 33.

63. Tesi 25, *ibidem*, p. 39.

64. Tesi per il Terza Congresso (Lione 1926), in *In difesa della continuità del programma comunista* («I testi del Partito Comunista Internazionale», n. 2), Milano, Il programma comunista, 1970, p. 112.

65. *Ibidem*, p. 105.

66. *Loc. cit.*

67. *Ibidem*, p. 106.

68. Situazione interna italiana. Elementi per la linea politica del partito in «Rinascita», n. 15, 14 aprile 1967.

69. *Loc. cit.*

70. Già nel 1866 gli effettivi dell'esercito italiano ammontano a 400.000 uomini, più di quanti ne fossero in servizio a quell'epoca nell'intero Impero Britannico. Nel 1900 la voce «Forze armate» nel Bilancio dello Stato vanta una quota del 21%, rispetto al 17% della Germania, già altamente industrializzata. Cfr. Denis Mack Smith, *Storia d'Italia*, I, Bari, Laterza, 1964, pp. 127 c 189.

71. Situazione interna..., cit.

72. *Loc. cit.*

73. *Loc. cit.*

74. D, p. 825.

75. D, pp. 825 sg.

76. D, p. 823.

77. La risposta di Togliatti in «Rinascita», 30 maggio 1964.

78. Tesi del Pcd'iper il lavoro contadino nel Mezzogiorno, «Unità», 21 ottobre 1926.

79. In realtà la linea degli ordinovisti si riduce a due punti: 1) appoggio dei Giovani Socialisti a una candidatura di Salvemini a Torino nel 1913, candidatura che Salvemini

rifiuta non essendo più membro attivo del Pst; 2) lavoro politico di Gramsci tra i lavoratori e i soldati sardi negli anni 1919-1920. In più ci sono gli articoli di Gramsci sulla questione contadina, pubblicati su «L'Ordine Nuovo» del periodo consiliare. Di uno di essi Gramsci riproduce un passo abbastanza lungo ne La questione meridionale che in fondo - senza prospettare il problema del futuro del modo di produzione agricolo - si limita a promettere che gli operai del Nord, dopo aver portato a termine la rivoluzione, provvederanno fraternamente i contadini del Sud di prodotti industriali.

80. Antonio Gramsci, *La questione meridionale*, Roma, Ed. Rinascita, 1951, pp. 40 e 39.

81. Piero Gobetti, *Scritti politici*, Torino, Einaudi, 1960, p. XXX.

82. *Ibidem*, p. 822.

83. *Ibidem*, p. XXX.

84. Paolo Spriano, *Gobetti e i comunisti*, «Rinascita», n. 7, 12 febbraio 1966.

85. Citato in Gobetti, *Scritti...*, cit., p. XXXI.

86. Gramsci, *La questione...*, cit., p. 40.

87. In Gobetti, *Scritti...*, cit., p. XXXI. Spriano giudica ingenuamente queste pagine come espressione di una prospettiva "di classe" già acquisita; ovviamente, quella della classe operaia. Se si accettasse la logica che chiunque parla della legittimità di certe richieste della classe operaia sostiene già la sua prospettiva di classe, a Giovanni Giolitti spetterebbe un posto d'onore nella storia del socialismo italiano.

88. Anche Bordiga rimane in Italia, benché all'estero gli si offrisse la possibilità di dirigere insieme ad altri un'opposizione internazionale comunista di sinistra. In una lettera a Karl Korsch egli rifiuta la sua piattaforma per un'unione di gruppi dissidenti di sinistra, in quanto la giudica ancora insufficiente sul piano teorico, e si pronuncia a favore di una provvisoria permanenza nel Pei, nonostante continue minacce di sanzioni disciplinari da parte della Direzione. «Finora le batterie della disciplina avevano sparato a salve. Non è una bella linea, che ci contenti tutti, ma è la meno peggio che sia possibile» (Lettera di Bordiga a Korsch, Napoli, 28 ottobre 1926, in «Prometeo», n. 7, settembre 1928).

89. Ezio Riboldi, *Vicende socialiste. Trentanni di storia italiana nei ricordi di un deputato massimalista*, Milano, Azione Comune, 1964, p. 144.

90. Ap-822.

91. Cfr. Le, p. 25. L'edizione del 1947 non dava alcuna indicazione sul rapporto di amicizia tra Bordiga e Gramsci, che continuò a dispetto delle divergenze politiche. Solo l'edizione accresciuta del 1965, sfuggita alla censura, riporta alla luce questi particolari. Bordiga non poté più essere ignorato dalla storiografia del Pei, come è avvenuto dal '45 al '65.

92. Delle opere di Marx Gramsci ha potuto utilizzare in carcere: 1) in francese alcuni volumi di lettere, *Il signor Vogt*, tre volumi di scritti filosofici, un volume di scritti politici; 2) in tedesco *Lohnarbeit und Kapital*, *Zur Judenfrage und andere Schriften aus der Friihzeit*, Reclam, Leipzig s.a. Inoltre ebbe in suo possesso le seguenti opere di autori marxisti: Otto Bauer, *Le socialisme, la religion et l'église*, Bruxelles 1928; N. Bucharin, *Teoria del materialismo storico* (edizione francese del 1927); A. Graziadei, *Capitale e salari*, Milano, 1928; Rosa Luxemburg, *L'acctmulation du capital*, Paris, 1930; Trotsky, *La mia vita*, Milano, Mondadori, 1930 (cfr. Giuseppe Carbone, *I libri del carcere di Antonio Gramsci*, «Movimento operaio», n. 4, 1952).

93. In qual misura Gramsci abbia potuto informarsi degli avvenimenti politici che lo riguardavano si potrebbe desumere soltanto da un'analisi puntuale di tutti i giornali, periodici e libri da lui letti in carcere, nonché degli interi Quaderni. I rapidi "assaggi" da noi compiuti su una serie di pubblicazioni, che uscirono in Italia nel periodo in cui Gramsci era detenuto e gli furono accessibili, lasciano pensare che disponesse di maggiori informazioni di quante ne documentino i Quaderni.

94. Athos Lisa, *Discussione politica con Gramsci in carcere*, «Rinascita». 12 dicembre 1964.

95. Fiori, *Vita...*, cit., pp. 291 sg.

96. Ezio Riboldi, *Vicende socialiste...*, cit., p. 182.

97. Paolo Spriano, *Gli ultimi anni di Gramsci in un colloquio con Piero Sraffa*, «Rinascita», 14 aprile 1967.

98. Per la lettera di Togliatti a Sraffa cfr. loc. cit.

99. Christian Riechers, *Vorwort*, in Antonio Gramsci, *Philosophie der Praxis*, Frankfurt, 1967, p. 14.

100. Benedetto Croce, *Scritti e discorsi politici (1943-1947)*, II, Bari, Laterza, 1963, p. 415.

## SECONDA PARTE

### I.

#### **Gramsci, Korsch, Lukàcs**

##### **Paralleli nella difesa del marxismo**

Gramsci sembra aver avvertito egli stesso la necessità di rompere col suo passato filosofico. Al congresso di Lione, allorché la sinistra comunista gli rinfacciò che alla base del suo "marxismo" c'era la filosofia idealistica di Croce, avrebbe fatto - stando a Bordiga - la seguente ammissione:

[...] do atto alla sinistra di avere finalmente acquisita e condivisa la sua tesi che l'aderire al comunismo marxista non importa solo aderire ad una dottrina economica e storica e ad una azione politica, ma comporta una visione ben definita, e distinta da tutte le altre, dell'intero sistema dell'universo anche materiale.<sup>1</sup>

Tra questa confessione e l'inizio del lavoro ai Quaderni passano tre anni. Nel frattempo in URSS le dispute teoriche in seno al Partito Comunista sono sempre più ridotte al silenzio dall'aperto terrore ideologico. Chi cautamente si pronuncia contro la canonizzazione della storia del Partito, sottolineandone certi punti deboli (come fa ad esempio nel 1931 lo storico Slutsky nell'analizzare i rapporti tra Lenin e i "centristi" della Seconda Internazionale prima della guerra mondiale), viene accusato di diffamazione. Così Stalin trasforma le posizioni dei suoi avversari in tesi da "bollare", escludendo che possano divenire materia di discussione. Certe espressioni sono considerate trotskyste e colui che le pronuncia perde automaticamente il diritto di partecipare al dibattito interno del Partito.<sup>2</sup>

Poco più tardi Gramsci si esprime così sullo stesso tema:

Nell'impostazione dei problemi storico-critici, non bisogna concepire la discussione scientifica come un processo giudiziario, in cui c'è un imputato e un procuratore che, per obbligo d'ufficio, deve dimostrare che l'imputato è colpevole e degno di essere tolto dalla circolazione. [...] Comprendere [...] la posizione e le ragioni dell'avversario (e talvolta è avversario tutto il pensiero passato) significa appunto essersi liberato dalla prigione delle ideologie (nel senso deteriore, di cieco fanatismo ideologico) [...].<sup>3</sup>

Sono frasi da leggere come una diretta replica al divieto generale di discutere su problemi storici controversi. Esse mostrano in quali condizioni Gramsci inizia la sua disamina del marxismo. In un altro passo egli si volge invece a «fissare i limiti della libertà di discussione e di propaganda, libertà che non dev'essere intesa nel senso amministrativo e poliziesco» e formula un'istanza:

Il lavoro di ricerca di nuove verità e di migliori, più coerenti e chiare formulazioni delle verità stesse sia lasciato all'iniziativa libera dei singoli scienziati, anche se essi continuamente ripongono in discussione gli stessi principi che paiono i più essenziali.

Peraltro, secondo la riserva avanzata dallo stesso Gramsci, le iniziative degli scienziati potrebbero «passare attraverso il crivello di accademie o istituti culturali di vario genere», di modo che «solo dopo essere state selezionate diventino pubbliche». <sup>4</sup> Gli sembra il miglior modo di garantire la libertà di discussione e canalizzarla al tempo stesso. Diversamente il «partito totalitario» esercita, sì, l'egemonia come unico partito esistente, ma non si rivela abbastanza centrista per integrare a sé delle tendenze centri-

fughe (probabilmente Gramsci pensa qui ai gruppi residui di opposizione in seno al PCUS, prima della loro definitiva liquidazione):

Poiché, se non esistono altri partiti legali, esistono sempre altri partiti di fatto e tendenze incoercibili legalmente, contro i quali si polemizza e si lotta come in una partita di moscacieca. In ogni caso è certo che in tali partiti le funzioni culturali predominano, dando luogo a un linguaggio politico di gergo: cioè le questioni politiche si rivestono di forme culturali e come tali diventano irrisolvibili.<sup>5</sup>

Gramsci non sviluppa ulteriormente tale argomentazione, ma la collega strettamente alla questione dei limiti e delle possibilità di un dibattito scientifico. Le «funzioni culturali» di cui parla possono essere interpretate come forme ideologiche che degenerano in «gergo politico». Questo acquista col tempo un predominio sempre più spiccato e infine invade prepotentemente anche il metodo scientifico su cui l'ideologia si fonda. Il gergo politico mette a repentaglio l'unità del Partito e provoca infine il «libertarismo inerente a ogni partito organico», libertarismo che si arroga il compito di «educare» il Partito nel suo complesso.<sup>6</sup> Per Gramsci la comparsa di tale «libertarismo» in seno al Partito è sintomo di una crisi della Direzione. Essa non può ergersi ad accusatrice e condannarlo in un processo sommario, ma - riprendendo il terzo punto delle Tesi su Feuerbach («l'educatore stesso dev'essere educato») - deve anzitutto tirarsi fuori dalla «moscacieca», tornare al dibattito scientifico e accettare, in quest'ambito, la polemica con i dissidenti.

All'inizio degli anni Trenta, quando in Urss il marxismo comincia a irrigidirsi in un sistema ideologico di "verità" indiscutibili, la difesa gramsciana del marxismo si dimostra a prima vista una tarda prosecuzione delle formulazioni proposte da Lukàcs (Storia e coscienza di classe) e da Korsch (Marxismo e filosofia).<sup>1</sup>

Gramsci concorda con Lukàcs e Korsch sull'esigenza di attuare «l'applicazione della concezione materialistica della storia a se stessa».<sup>8</sup> Per lui «applicazione» significa questo:

La stessa filosofia della prassi è una superstruttura, è il terreno in cui determinati gruppi sociali prendono coscienza del proprio essere sociale, della propria forza, dei propri compiti, del proprio divenire.<sup>9</sup>

Senza analizzare subito la specifica teoria gramsciana della sovrastruttura, si capisce che il marxismo, come parte della sovrastruttura, può divenire esso stesso ideologia nel senso di falsa coscienza; almeno fin quando non si sforzi costantemente di dare alle forme di falsa coscienza una spiegazione critica, individuandola nella contraddittoria compresenza dello stadio storicamente determinato delle forze produttive e dei relativi rapporti sociali di produzione.

Gramsci, peraltro, è contrario a relativizzare il marxismo come ideologia e a porlo sullo stesso piano di altre costruzioni ideologiche. Queste ultime sarebbero «creazioni inorganiche [...] dirette a conciliare interessi opposti e contraddittori; la loro 'storicità' sarebbe breve perché la contraddizione affiora dopo ogni avvenimento di cui sono state strumento».<sup>10</sup>

La superiorità del marxismo nei confronti delle ideologie avversarie è vista da Lukàcs nella «capacità di vedere la totalità della società come totalità concreta, storica; di cogliere le forme reificate come processi tra uomini; di innalzare positivamente alla coscienza e tradurre in una praxis il senso immanente dello sviluppo che si manifesta solo negativamente nelle contraddizioni della forma astratta di esistenza».<sup>11</sup> Anche in Gramsci si legge:

Occorre concepire l'uomo come una serie di rapporti attivi (un processo) in cui se l'individualità ha la massima importanza, non è però il solo elemento da considerare.<sup>12</sup>

La superiorità del marxismo è soggettivamente determinata dalla volontà di verità in funzione dell'esercizio del potere da parte delle classi che finora ne sono state escluse: «espressione di queste classi subalterne, che vogliono educare se stesse all'arte di governo e che hanno interesse a conoscere tutte le verità, anche le sgradevoli e ad evitare gli ingaggi (impossibili) della classe superiore e tanto più di se stesse».13

Lukàcs contrappone alla coscienza di classe della borghesia, che «poteva anche fermarsi alla superficie dei fenomeni, nella più grossolana e astratta empiria», la coscienza di classe del proletariato, che deriva solo dall'analisi del condizionamento economico della sua situazione di classe, una classe i cui membri'debbono vendere come merce la propria forza-lavoro:

La condizione di classe del proletariato insinua direttamente la contraddizione nella sua stessa coscienza, mentre le contraddizioni che alla borghesia derivano dalla sua condizione di classe le appaiono necessariamente come limiti estemi alla sua coscienza.14

Anche Gramsci vede nella contraddizione una componente costitutiva della coscienza di classe. Ma non dice in quali condizioni sociali obbiettivamente determinabili questa contraddizione si acuisca per giungere alla coscienza. Se già Lukàcs cade nella mistificazione del proletariato come soggetto-oggetto unico del processo storico, senza rintracciare - pur sottolineando con forza l'importanza della categoria "mediazione" - le formazioni politico-sociali (ad esempio il Partito) che realmente mediano al proletariato la sua coscienza di classe, questa coscienza è tuttavia ben definita in lui nei suoi contenuti, vale a dire si costituisce con l'analisi economico-sociale del materialismo storico.

Gramsci cerca invece di descrivere il processo esteriore di mediazione di questa coscienza, ma ne trascura del tutto i contenuti. La sua difesa del marxismo suona quindi formale e astrattamente generica: il marxismo

è una filosofia liberata (o che cerca di liberarsi) da ogni elemento ideologico unilaterale e fanatico, è la coscienza piena delle contraddizioni, in cui lo stesso filosofo, inteso individualmente o inteso come intero gruppo sociale, non solo comprende le contraddizioni ma pone se stesso come elemento della contraddizione, eleva questo elemento a principio di conoscenza e quindi di azione.15

La riscoperta della dialettica occupa un posto centrale in Storia e coscienza di classe e in Marxismo e filosofia. Il tema è discusso nelle due opere soprattutto sotto un determinato aspetto: cioè come Marx si serve della dialettica hegeliana soprattutto nell'analisi della genesi del capitale, liberandola dal suo involucro mistificante, per «individuare il reale movimento storico che si nascondeva sotto il dialettico 'moto autonomo' dell'idea e nel proclamare questo movimento storico rivoluzionario come l'unico e l'ultimo 'assoluto'».16

Anche Gramsci non si stanca di sottolineare ogni volta l'importanza della dialettica, soprattutto nella polemica contro la Teoria del materialismo storico di Bucharin e la Dialettica delle distinzioni di Croce.

«Intuitivamente incline alla dialettica»,17 Gramsci si attiene costantemente, nei Quaderni, ad un metodo dialettico.

A tutta prima, sullo sfondo della tradizione culturale italiana, la difesa della dialettica in sé non dice molto. Alla svolta del secolo Croce e Gentile scoprono, grazie alla lettura di Marx, l'importanza della dialettica nel sistema hegeliano. Ma già prima la dialettica ha diritto di cittadinanza in Italia.

Contro un uso acritico del termine dialettica in relazione al marxismo già Antonio Labriola, nel 1894, mette in guardia Engels in occasione della riedizione dell'Antidühring. Allo stato attuale della cultura filosofica in Germania - scrive Labriola - l'espres-

sione «metodo dialettico» è senz'altro sostenibile. In Italia, però, egli è costretto a dire «metodo genetico» anziché «metodo dialettico».

La parola dialettica è degradata nell'uso comune all'arte retorica ed avvocatessa, in somma alla Scheinbeweiskunst. [...] Con la parola dialettica si rappresenta solo l'aspetto formale (che per Hegel, come ideologo, era tutto).<sup>18</sup>

Per valutare la dialettica di Gramsci bisognerà vedere, quindi, in che misura essa sia un «metodo genetico» o rappresenti invece solo l'«aspetto formale» di un sistema ideologico. Perché, per quanto la dialettica sia essenziale al materialismo storico, l'uno e l'altra non coincidono affatto. La dialettica non è separabile dal contesto del marxismo, in quanto non è stata acquisita da questo con un semplice "capovolgimento" delle categorie della logica hegeliana e presuppone, anzi, la padronanza dell'armamentario scientifico relativo a un determinato oggetto di studio, per poi combinarsi con un uso critico di quell'armamentario stesso e poter dire qualcosa di serio in un dato campo. Scrive giustamente Bordiga:

La dialettica [...] è uno strumento di esposizione e di elaborazione, nonché di polemica e di didattica, essa serve alla difesa contro gli errori ingenerati dai metodi tradizionalisti di ragionamento e per raggiungere il risultato, assai difficile, di non introdurre incoscientemente nello studio delle questioni dati arbitrari basati su preconcetti. Ma la dialettica è a sua volta un riflesso della realtà e non può pretendere per se stessa di obbligarla o di generarla. La dialettica pura non ci rivelerà mai nulla di per se stessa.<sup>19</sup>

Se è vero che Lukàcs, Korsch e Gramsci sottolineano il ruolo chiave della dialettica nel marxismo, al tempo stesso ne circoscrivono l'applicazione al materialismo storico. Essi negano che vi sia una dialettica nella natura e si rivoltano quindi soprattutto contro la sussunzione del materialismo storico in un materialismo grossolanamente ingenuo. Korsch afferma: «ancor prima di divenire materialisti Marx ed Engels erano stati dialettici». Il loro materialismo «è sempre rimasto un materialismo storico e dialettico, vale a dire un materialismo che comprendeva teoricamente la totalità della vita storico-sociale e la rovesciava nella prassi».<sup>20</sup> L'accento in lui poggia piuttosto sul marxismo come filosofia pragmatica, destinata a rovesciare la teoria nella prassi, di fronte al materialismo ingenuo, puramente contemplativo. Gramsci stesso non è contento del termine materialismo storico:

Si è dimenticato [...] che occorreva posare l'accento sul secondo termine 'storico' e non sul primo di origine metafisica. La filosofia della prassi è lo 'storicismo' assoluto, la mondanizzazione e terrestrità assoluta del pensiero.<sup>21</sup>

Anche in Korsch si trova un'argomentazione quasi identica:

In ultima analisi [...] quasi tutti i passati disconoscimenti dell'essenza reale della concezione materialistica della storia e della società di Marx hanno un'unica causa: una messa in pratica tuttora insufficiente del principio dell' 'immanenza' (Diesseitigkeit). [...] E il termine 'materialismo', peraltro eccessivamente equivoco, merita ancora di designare la concezione marxista soltanto perché esprime nel modo più chiaro questo carattere 'assolutamente' immanente del pensiero marxiano.<sup>22</sup>

In questo contesto Korsch critica, nel socialismo volgare, l'attaccamento «totalmente antiscientifico» verso quel realismo ingenuo con cui il cosiddetto senso comune, questo «metafisico incallito», e con esso anche la tradizionale scienza positiva della società borghese tracciano una linea di demarcazione fra la coscienza e il suo oggetto.<sup>23</sup>

Una critica pressoché identica Gramsci rivolge all'indirizzo di Bucharin, accusandolo di trascurare la dialettica:

L'ambiente ineducato e rozzo ha dominato l'educatore, il volgare senso comune si è imposto alla scienza e non viceversa, se l'ambiente è l'educatore, esso deve essere educato a sua volta, ma il Saggio non capisce questa dialettica rivoluzionaria.<sup>24</sup>

Nel criticare la condanna sommaria pronunciata da Bucharin nei confronti di tutta la tradizione filosofica, Korsch e Gramsci procedono come di concerto. Per Bucharin - scrive Korsch - «in fondo la filosofia è già oggi ciò che in realtà sarà soltanto dopo la vittoria completa della rivoluzione proletaria, nella seconda fase della società comunista, vale a dire il punto di vista superato di un passato ancora immerso nell'ignoranza».25

Gramsci si esprime in toni ancor più recisi:

Giudicare tutto il passato filosofico come un delirio e una follia non è solo un errore di anti-storicismo [...] ma è un vero e proprio residuo di metafisica perché suppone un pensiero dogmatico valido in tutti i tempi e in tutti i paesi [...]. Che i sistemi filosofici siano stati superati non esclude che essi siano stati validi storicamente e abbiano svolto una funzione necessaria.26

Proprio dallo sforzo di intendere il processo storico-sociale come una totalità scaturisce in Lukàcs, Korsch e Gramsci un'aspra critica di tutte le tendenze che portano a una semplificazione del marxismo (si tratti della negazione della funzione "ideologica" svolta da sistemi che la critica marxista ha liquidato già da molto tempo sul piano teorico, ma che continuano ad esistere insieme alle formazioni sociali condannate a perire dalla teoria, ma in pratica ancora sussistenti; o si tratti invece della ricaduta nel materialismo volgare ovvero in un crasso economicismo, che scaturisce da un'interpretazione erroneamente unilaterale dell'analisi del modo di produzione capitalistico fornita da Marx). Così scrive in proposito Lukàcs:

La frattura più frequente e più gravida di conseguenze nella coscienza di classe del proletariato si manifesta nella separazione della lotta economica da quella politica.27

Korsch dal canto suo ritiene che la comparsa dell'economicismo (ad esempio in Hilferding e in molti altri marxisti della Seconda Internazionale) si spieghi col fatto che «essi hanno concepito la soppressione della filosofia come sostituzione di quest'ultima con un sistema di scienze positive astratte e non dialettiche».28

In fin dei conti Gramsci vede nel tentativo avventurista della direzione del PCI di lanciare tutte le forze disponibili all'attacco del regime fascista - il cui presunto crollo imminente è dedotto dall'abbattersi della crisi economica mondiale anche sull'Italia - un tragico esempio di errata decisione politica scaturita dall'economicismo.

La pretesa (presentata come postulato essenziale del materialismo storico) di presentare ed esporre ogni fluttuazione della politica e dell'ideologia come un'espressione immediata della struttura, deve essere combattuta teoricamente come un'infantilismo primitivo, e praticamente deve essere combattuta con la testimonianza autentica del Marx, scrittore di opere politiche e storiche concrete.29

Nel formulare queste riflessioni Gramsci si fonda essenzialmente sulle note metodologiche contenute nella Prefazione di Engels alle Lotte di classe in Francia. La restaurazione critica della teoria marxista, che Lukàcs e Korsch perseguono, si concreta nella tendenza a considerare il marxismo nei suoi rapporti con la filosofia classica borghese, per liberarne gli elementi filosofici immanenti, nascosti dalla recezione del marxismo di stampo kautskyano. Di fronte al tentativo leniniano di restaurare il marxismo, quale si può cogliere nella teoria del partito rivoluzionario, nella concezione dello Stato, nelle ricerche sull'imperialismo come sovrastruttura universale della fase più recente del capitalismo, gli scritti di Korsch e Lukàcs - a prescindere dalla professione di marxismo della Terza Internazionale nella sua prima fase - appaiono stranamente apolitici, ovvero - come in Korsch - si presentano espressamente come complementari alla restaurazione leniniana della concezione marxista dello Stato. Lukàcs ha detto che la sua opera nacque all'epoca in cui egli «lavorava al proprio passaggio da Hegel a Marx» e che «nelle questioni filosofiche decisive l'opera porta quindi con sé tutti i segni di un simile momento di transizione»: «chi non critica e non supera criticamente la concezione hege-

liana come ha fatto Marx, finisce nello stesso vicolo cieco teorico, in cui finì a suo tempo Storia e coscienza di classe».10

Ancora oggi, come spie di una crisi del marxismo, le opere di Korsch e di Lukàcs non hanno perduto nulla della loro attualità. Al tempo stesso, però, sono opere di "transizione al marxismo", in quanto legate alla vecchia concezione che ancora in parte inficia la nuova. Confonderle col marxismo tout court nella sua forma "classica" significa far sì che il marxismo si irrigidisca nuovamente in una superiore ideologia filosofica. Da questo vicolo cieco si può uscire solo a patto di sottoporre nuovamente la loro concezione del marxismo ad una critica, che cerchi di individuarne i limiti mediante un confronto con le fonti della nuova concezione che essi vogliono difendere. Sarà questo il metodo che adotteremo per chiarire i rapporti tra Gramsci e il marxismo.

#### Note

1. Comunismo e conoscenza umana, in «Prometeo», rivista mensile del Partito Comunista Internazionalista, luglio-settembre 1952, p. 141 (anche ne «I testi del Partito Comunista Internazionale», n. 3, Milano, Il programma comunista, 1970).

2. Cfr. Giuseppe Stalin, Questioni del leninismo, Mosca, Edizioni in lingue estere, 1948, pp. 427 sgg.

3. Mi, p. 21.

4. Ms, p. 18.

5. Mach, p. 21.

6. Loc. cit.

7. E poco probabile che durante i mesi trascorsi a Vienna nel 1923-1924, Gramsci si sia occupato di queste opere, benché Victor Serge (emissario del Comintern, di nazionalità russo-francese) che era amico sia di Gramsci che di Lukàcs (allora a Vienna) e conosceva l'opera di questi, abbia potuto attirare l'attenzione dell'italiano su questi scritti (cfr. Victor Serge, Beruf: Revolutionär. Erinnerungen 1901-1917. 1941, Frankfurt, 1967, pp. 211 sg.; trad. it. Memorie di un rivoluzionario, Milano, Mondadori, 1983). Vero è che nei Quaderni, in una breve nota, Gramsci cita la negazione lukacsiana di una dialettica della natura (Ms, p. 144), ma evidentemente si tratta della trascrizione di un passo tratto da un saggio pubblicato in una rivista italiana (cfr. Enrico De Negri, Recenti studi tedeschi sul marxismo, in «Nuovi studi di diritto economia e politica», 1, Roma, 1927-28, p. 50).

8. Cfr. Karl Korsch, Marxismus und Philosophie, Leipzig, 1930, trad. it. Milano, 1966, p. 4; Georg Lukàcs, Geschichte und Klassenbewusstsein, Berlin, 1923. p. 7 (trad. it. Storia e coscienza di classe, Milano, Sugar, 1967).

9. Ms, p. 237.

10. Loc. cit.

11. Lukàcs, op. cit., p. 215.

12. Ms, p. 28.

13. Ms, p. 237.

14. Lukàcs, op. cit., p. 123.

15. Ms, p. 92 sg.

16. Korsch, op. cit., trad. cit., p. 29.

17. Serge, op. cit., p. 112.
  18. Antonio Labriola, Lettere a Engels, Roma, Rinascita, 1949, pp. 146 sg.
  19. Amadeo Bordiga, Sul metodo dialettico, «Prometeo», novembre 1950.
  20. Korsch, op. cit., trad. cit., pp. 69 sg.
- 85
21. Ms, p. 159.
  22. Korsch, op. cit, trad. cit., p. 109.
  23. Loc. cit.
  24. Ms, p. 133.
  25. Korsch, op. cit., trad. cit., p. 120.
  26. Ms, p. 145.
  27. Lukàcs, op. cit., pp. 121 sg.
  28. Korsch, op. cit., trad. cit., p. 63.
  29. Ms, p. 96.
  30. Fetscher, Der Marxismus..., cit., trad. cit., I, pp. 149 sg.

## II.

### **Fine e principio del marxismo.**

#### **Hegel, Ricardo e Robespierre come fonti del marxismo**

A prescindere dal carattere frammentario e aforistico delle note contenute nei Quaderni, un'analisi attenta consente di evidenziare il contesto storico-filosofico in cui Gramsci cerca di inserire il marxismo. Il marxismo è espressione teorica di un'epoca contraddistinta dal predominio della "necessità" e sulla cui fine non si possono dare indicazioni precise.

Marx inizia intellettualmente un'età storica che durerà probabilmente dei secoli, cioè fino alla sparizione della Società politica e all'avvento della Società regolata. Solo allora la sua concezione del mondo sarà superata (concezione della necessità, superata dalla concezione della libertà).<sup>1</sup>

La nozione di un regno della libertà che segua al regno della necessità - nozione tipica di una filosofia della storia e di cui anche Marx si avvale metaforicamente nel III Libro de Il Capitale - acquista in Gramsci un'importanza più fondamentale. Essendo «l'espressione più compiuta perché consapevole» delle contraddizioni storiche, il marxismo non è legato alla «libertà', che non esiste e non può ancora esistere storicamente». Col regno della libertà anche il marxismo «sparirà» e «verrà superato», perché «nel regno della 'libertà' il pensiero, le idee non potranno più nascere sul terreno delle contraddizioni e delle necessità di lotta». <sup>2</sup>

Coll'estinguersi delle contraddizioni di fondo della società anche il marxismo, in quanto espressione teorica di esse, sparirà senza lasciare traccia nel pensiero sociale. Esso non è, per così dire, se non una fase intermedia fra il vecchio e nuovo idealismo:

Si può persino giungere ad affermare che, mentre tutto il sistema della filosofia della prassi può diventare caduco in un mondo unificato, molte concezioni idealistiche, o almeno alcuni aspetti di esse, che sono utopistiche durante il regno della necessità, potrebbero diventare 'verità' dopo il passaggio ecc. Non si può parlare di 'spirito' quando la società è raggruppata, senza necessariamente concludere che si tratti di [...] spirito di corpo.<sup>3</sup>

In Marx il regno della libertà non segue al regno della necessità con l'assolutezza che troviamo in Gramsci. Soddisfazione dei bisogni, produzione e riproduzione della vita sociale saranno, nel comunismo avanzato, altrettanto naturali che in tutte le precedenti formazioni sociali.

La libertà in questo campo può consistere soltanto in ciò, che l'uomo socializzato, cioè i produttori associati, regolano razionalmente questo loro ricambio organico con la natura, lo portano sotto il loro comune controllo, invece di essere da esso dominati come da una forza cieca; che essi eseguono il loro compito con il minore possibile impiego di energia e nelle condizioni più adeguate alla loro natura umana e più degne di essa. Ma questo rimane sempre un regno della necessità.<sup>4</sup>

Se l'umanità socializzata non vuole ricadere nell'anarchia della "preistoria", deve regolare il processo della produzione, distribuzione e consumo dei viveri necessari con la massima scientificità. Se l'analisi marxiana del modo di produzione capitalistico non è intesa solo come espressione teorica di una determinata negazione pratico-critica di questo sistema bensì anche, al tempo stesso, come negazione della negazione, essa contiene in sé gli elementi essenziali della scienza critico-positiva di una società futura. Il

materialismo storico de Il Capitale scandaglia a fondo la società attuale per scoprire sotto la sua contingenza l'essenza di una produzione sociale razionalmente regolata.

Il regno della necessità continua a sussistere, ma indubbiamente - grazie alla riduzione del lavoro attuale a lavoro socialmente necessario - gli uomini instaurano con esso un rapporto qualitativamente nuovo. «Condizione fondamentale» per il dispiegarsi onnilaterale degli individui socializzati «è la riduzione della giornata lavorativa».5

Il tempo libero - che è sia tempo di ozio che tempo per attività superiori - ha trasformato naturalmente il suo possessore in un soggetto diverso, ed è in questa veste di soggetto diverso che egli entra poi anche nel processo di produzione immediato. Il quale è, insieme, disciplina, se considerato in relazione all'uomo che diviene, ed esercizio, scienza sperimentale, scienza materialmente creativa e oggettivantesi, se considerato in relazione all'uomo divenuto, nel cui cervello esiste il sapere accumulato della società.6

Gramsci pensa a una successione rigida, non dialettizzata, di fasi storiche assolute (il regno della libertà come totale negazione del regno della necessità). Si comprende quindi perché inserisca il marxismo nel "sistema dei bisogni" e l'idealismo nel "sistema della libertà", col che si discosta già notevolmente dall'autocoscienza storica propria della tradizione marxista. Ma la cosa si dimostrerà tutt'altro che casuale, come sembrerebbe supporre Augusto Illuminati nella sua cauta critica a questa posizione. Illuminati definisce la posizione di Gramsci un

passaggio assai curioso, dove sorprendentemente si svela la segreta nostalgia idealistica di Gramsci, soffocata per il presente dalla lucida comprensione dei compiti politici e storici, proiettata nel futuro con vagheggiamento di una società dove non esistano più classi reazionarie che si appropriano e distorcano certi concetti. Dove sembra 'sfuggire' che il concetto idealistico di 'spirito' non è da respingersi perché borghese, ma perché non vero.1

L'ultima affermazione è senza dubbio esatta dal punto di vista marxista. Resta da chiedersi se la «segreta nostalgia idealistica» di Gramsci si manifesti veramente solo nella visione del futuro o se invece non minacci già di soffocare la «lucida comprensione dei compiti politici e storici» dell'epoca. Se in futuro il marxismo si risolverà nuovamente nell'idealismo, resta anzitutto da chiarire in qual modo, per Gramsci, esso se ne distingue nella sua genesi.

Proprio all'inizio de *L'evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza* Engels tratteggia l'origine del socialismo moderno. Ciò che descrive sotto il nome di «socialismo utopistico» determina in parte, sia pure entro certi limiti, lo sviluppo della teoria marxiana nella sua forma iniziale. Egli distingue tra il contenuto del socialismo come «prodotto della considerazione da un lato dei conflitti di classe regnanti nella società attuale tra proprietari e non proprietari, capitalisti e salariati, dall'altro dell'anarchia regnante nella produzione» e la sua forma teorica. Questo socialismo primitivo non rompe «inizialmente con le concezioni dell'illuminismo francese» - così come Marx ed Engels per un certo tempo non rompono con la filosofia di Feuerbach -, bensì sulle prime sembra solo continuarlo in maniera più conseguente.

Come ogni nuova teoria, essa dovette in un primo tempo ricollegarsi al materialismo concettuale precedente, per quanto le sue radici affondassero nelle condizioni materiali.8

Le contraddizioni del socialismo primitivo si spiegano col fatto che esso denuncia come prodotto dello sviluppo proto-capitalistico certe distorsioni, ma lo fa ancora con le teorie tradizionali, proprie di un precedente grado di sviluppo economico, e non muove ancora alla scoperta delle leggi dinamiche del modo di produzione capitalistico.

È importante, però, che l'impulso alla formulazione di questa teoria venga dalle condizioni materiali di vita e quindi che il socialismo «utopistico» non si limiti a sviluppare astrattamente il materiale concettuale preesistente.

La teoria marxiana, per quanto concerne i suoi legami teoretici con l'epoca precedente, cioè i suoi rapporti «col materiale concettuale precedente», è - per dirla con Lenin - «legittima erede di quanto di meglio l'umanità ha creato nel XIX secolo, vale a dire la filosofia tedesca, l'economia politica inglese e il socialismo francese».9

88

Anche Gramsci ricorda tre fonti del marxismo, ma con un'importante differenza. Hegel e Ricardo sono indicati come le sue prime fonti, il socialismo utopistico francese invece no.10 In luogo del vecchio socialismo utopistico francese Gramsci, come terza fonte del marxismo, pone la «letteratura e pratica politica francese», cioè Robespierre e il giacobinismo. Egli non documenta ulteriormente questa tesi. Per la verità, nelle loro opere, Marx ed Engels si richiamano spesso ai socialisti utopistici e li ricordano con simpatia, non così invece per i giacobini, malgrado la lucidità di cui danno prova nelle loro analisi storiche sulla Rivoluzione Francese. Già ne *La sacra famiglia*, una delle opere di Marx ed Engels che probabilmente Gramsci lesse più a fondo, si trova un passaggio che esclude qualsiasi legame teorico con i giacobini:

Robespierre, Saint-Just ed il loro partito sono caduti perché hanno scambiato la comunità antica, realisticamente democratica che poggiava sul fondamento della schiavitù reale, con lo Stato moderno rappresentativo, spiritualisticamente democratico, che poggia sulla schiavitù emancipata, sulla società civile. Che colossale illusione essere costretti a riconoscere e a sanzionare nei diritti dell'uomo la società civile moderna, la società dell'industria, della concorrenza generale, degli interessi privati perseguiti liberamente i loro fini, dell'anarchia, dell'individualità naturale e spirituale alienata a se stessa, e volere poi nello stesso tempo annullare nei singoli individui le manifestazioni vitali di questa società, e volere modellare la testa politica di questa società nel modo antico!12

Benché teoria e prassi del giacobinismo non siano identificabili come terza fonte di Marx ed Engels, la tesi contraria trova una spiegazione nella biografia intellettuale di Gramsci.

Nella sua gioventù, fortemente influenzata da Sorel, egli ha un atteggiamento risolutamente antigiacobino. «La rivoluzione russa ha ignorato il giacobinismo» scrive in occasione della Rivoluzione di Febbraio.13 Nei Quaderni, tuttavia, rompe radicalmente col suo atteggiamento e scopre l'importanza del giacobinismo per la sua teoria politica. Tra la scoperta del giacobinismo (con la conseguente sottolineatura del momento politico) e l'energica accentuazione dell'importanza della sovrastruttura c'è una relazione basilare. Nicola Matteucci sostiene che a Gramsci non preme tanto la chiarezza nell'enucleare le tre fonti classiche del marxismo, bensì che «la sua indipendenza da ogni scolasticismo [...] in virtù della quale egli è un marxista autentico» deriva dal suo sforzo di attualizzare per il marxismo la tradizione filosofica e teorico-politica italiana. Per non parlare di Ricardo, anche Hegel e il giacobinismo non avrebbero per Gramsci troppa importanza, poiché

infatti ad Hegel e alla Rivoluzione francese subentrano Croce e Machiavelli, due diverse ma essenziali figure della cultura italiana; e così quella che poteva essere una semplice esposizione dottrinale, si trasforma in un problema assai complesso: è possibile tradurre qualitativamente la cultura italiana nella filosofia della prassi, per quali motivi si sostituisce questa cultura alle tre fonti classiche, e infine per quali scopi si rende necessaria questa traduzione?14

Si comprendono quindi i motivi che spingono Gramsci a presentare il giacobinismo come terza fonte del marxismo: perché i giacobini stanno per quel principio politico che già Machiavelli, secoli prima, aveva anticipato su un piano teorico. In quel principio, egli scrive, «è da identificare un giacobinismo precoce del Machiavelli, il germe (più o meno fecondo) della sua concezione della rivoluzione nazionale».15 Ci troviamo di fronte, evidentemente, ad una forzatura speculativa,16 che postula la paternità spiritua-

le di Machiavelli non solo per il giacobinismo, ma anche per il marxismo (anche se in termini abbastanza cauti):

Machiavelli [...] ha espresso una concezione del mondo originale, che si potrebbe anch'essa chiamare 'filosofia della prassi' o 'neo-umanesimo'.<sup>17</sup>

Avendo dinanzi agli occhi la recezione borghese del marxismo in Italia, egli ricorda con qualche legittimità «l'insegnamento pratico di scienza politica che la filosofia della prassi ha dato agli stessi avversari che la combattono aspramente per principio». <sup>18</sup>

Da ciò deduce per converso che Machiavelli non scrisse *Il Principe* e le altre sue opere direttamente per le future monarchie assolutistiche, bensì che «abbia in vista 'chi non sa', che egli intenda fare l'educazione politica di 'chi non sa' [...] La classe rivoluzionaria del tempo, il 'popolo' e la 'nazione' italiana, la democrazia cittadina»<sup>19</sup> della Repubblica Fiorentina.

Attribuendo a Machiavelli un'ambivalenza, che in realtà fu propria del "marxismo" nell'Italia moderna, Gramsci può innalzare il marxismo stesso a continuatore moderno di Machiavelli: l'uno e l'altro rappresentano una filosofia della prassi. Al marxismo contemporaneo si pone il compito di ripetere la «posizione della politica di Machiavelli», cioè «la necessità di essere 'antimachiavellici', sviluppando una teoria e una tecnica della politica che possano servire specialmente alla parte che 'non sapeva', perché in essa» - davvero una *consolatio philosophiae historiae* - «è ritenuta esistere la forza progressiva della storia». <sup>20</sup>

In ogni caso non è solo il realismo a condizionare l'idea di Gramsci che anche l'avversario politico possa trarre ammaestramento dalla teoria marxista. Questo realismo si esprime già nel Manifesto Comunista:

I comunisti disdegnano di nascondere le loro opinioni ed intenzioni. Essi dichiarano apertamente che i loro fini possono essere raggiunti solo con il rovesciamento violento di tutto l'ordine esistente. <sup>21</sup>

Il marxismo non è né una dottrina segreta né pura scienza politica: è per sua aspirazione quel che non sembra essere per Gramsci, cioè teoria rivoluzionaria per una classe da rivoluzionare, che deve scoprire «le cause ultime di tutte le trasformazioni sociali e di tutti i capovolgimenti politici [...] non nelle teste degli uomini, nella loro crescente comprensione della verità e giustizia eterna, ma nelle trasformazioni del modo di produzione e di scambio, [...] non nella filosofia, bensì nell'economia dell'epoca in questione». <sup>22</sup> Quel che Engels nega, Gramsci torna a formularlo in termini positivi. Non rottura radicale con tutte le concezioni puramente illuministiche sorte fino ad allora, ma continuazione ininterrotta e coronamento di esse: questo è per lui il marxismo.

La filosofia della prassi presuppone tutto questo passato culturale, la Rinascita e la Riforma, la filosofia tedesca e la rivoluzione francese, il calvinismo e l'economia classica inglese, il liberalismo laico e lo storicismo che è alla base di tutta la concezione moderna della vita. La filosofia della prassi è il coronamento di tutto questo movimento di riforma intellettuale e morale, dialettizzato nel contrasto tra cultura popolare e alta cultura. Corrisponde al nesso Riforma protestante più Rivoluzione francese: è una filosofia che è anche una politica e una politica che è anche una filosofia. <sup>23</sup>

Il marxismo prende così un contenuto completamente nuovo. Diviene una teoria della «riforma intellettuale e morale» nel senso di Ernest Renan e, quanto ai contenuti, non va oltre una sintesi di emancipazione paleoborghese dalla religione sul piano ideologico e dal feudalesimo e dall'assolutismo sul piano politico-economico. Alla fine, delle tre fonti del marxismo non ne restano che due: politica e filosofia. L'economia di Ricardo diviene elemento subordinato. D'altronde essa non sparisce del tutto, ma al contrario si rivelerà un importante elemento, in senso filosofico, nell'elaborazione della «filosofia della prassi».

## Note

1. Ms, p. 75.
2. Ms,p. 94.
3. Ms,p. 96.
4. Marx, *Il Capitale*, Libro III, Roma, Editori Riuniti, 1965, p. 933.
5. Z<sup>^</sup>>c. cit.
6. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie*, Berlin, 1953, trad. it. *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica*, Firenze, La Nuova Italia, 1970, II, p. 410.
7. Augusto Illuminati, *Classe, coscienza di classe e ideologia*, «Giovane Critica», n. 7, 1965.
8. Mea, II, p. 107.
9. Lenin, *Ausgewählte Werke*, 1, Berlin, 1959, p. 7 (cfr. Lenin, Karl Marx, Roma, Rinascita, 1950, p. 53).
10. Non è qui il caso di discutere ulteriormente il problema delle fonti. Naturalmente esso si presenta assai più articolato. Cfr. Karl Korsch, *Karl Marx*, Frankfurt, 1976, pp. 205 sgg (trad. it. Karl Marx, Bari, Laterza, 1968).
11. Ms, p. 90.
12. Marx-Engels, *La sacra famiglia*, Roma, Editori Riuniti, 1967, p. 160.
13. D,p. 252.
14. Nicola Matteucci, *Antonio Gramsci e la filosofia della prassi*, Milano, Giuffrè, 1951, p. 18.
15. MacKp.l.
16. Edgar Quinet afferma che // Principe del Machiavelli è la «Marsigliese del XVI secolo» (in *Revolution d'Italie*, Paris 1848, parzialmente riprodotto in «Nuova Rivista Storica», 1929). È possibile che Gramsci, in tal modo, costruisca per associazione il parallelo Machiavelli-giacobini.
17. Mach, p. 90. L'idea risale a Croce. In *Materialismo storico ed economia marxistica* egli prospetta più volte il parallelo Marx-Machiavelli. «Mi meraviglio come nessuno finora abbia pensato a chiamarlo (Marx) a titolo d'onore il 'Machiavelli' del proletariato» {op. cit., Bari, Laterza, 1946, p. 113}. Nell'edizione del 1900 Croce chiamava Marx «il più celebre continuatore dell'italiano Niccolò Machiavelli» (citato da Agazzi, // *giovane Croce...*, cit., p. 315 sg.). In Croce si trova pure la riduzione di Marx a un tradizionale studioso di scienza politica: «Tutti i pensatori che hanno prodotto o riprodotto il concetto di potere, si chiamino Machiavelli, Vico o Marx, si sono resi benemeriti della scienza politica». (*Materialismo.. Prefazione alla 5a edizione*, 1927, p. XV).
18. Ms, p. 83.
19. Mach, p. 10.
20. Loc. cit.
21. Mea,l,p. 54.
22. Atea, II, p. 126.

23. Ms, pp. 86 sg.

### III.

#### Ricardo filosofo

#### Traduzione reciproca come via alla filosofia della prassi implicita in Marx

Gramsci mostra qualche incertezza nel precisare quale delle tre fonti (filosofia, politica ed economia) influisca in modo decisivo sulla teoria di Marx. In un'occasione sostiene che il marxismo, come filosofia della prassi, «è uguale a Hegel più Davide Ricardo», in un'altra che è «in un certo senso [...] una riforma e uno sviluppo dell'hegelismo» ed infine che è «una filosofia che è anche una politica e una politica che è anche una filosofia».1

Ma Gramsci non prospetta delle priorità. Filosofia, politica ed economia, incarnate in Hegel, Robespierre e Ricardo, sono ugualmente importanti.

Se queste tre attività sono gli elementi costitutivi necessari di una stessa concezione del mondo, necessariamente deve esserci, nei loro principi teorici, convertibilità dall'una all'altra, traduzione reciproca nel proprio specifico linguaggio di ogni elemento costitutivo: uno è implicito nell'altro, e tutti insieme formano un circolo omogeneo.2

Il marxismo è solo una «sintesi nuova» in cui «in qualsiasi momento la si esamini, momento teorico, economico, politico, si ritrova come 'momento' preparatorio ognuno dei tre movimenti».3 Ciò che lo differenzia dalle teorie borghesi che lo hanno preceduto non è tanto per Gramsci la loro distruzione critica, quanto piuttosto il fatto di riassumere il materiale concettuale esistente, produrre una totalità concettuale, senza fare della totalità storico-reale, che allora era ormai mutata, il punto di partenza della sua teoria.

La discutibilità di un simile procedimento è sottolineata anche da Mario Tronti:

Se è vero che il pensiero della società borghese è già la società borghese, è anche vero che non è tutta la società borghese. Cioè se anche il pensiero viene riguardato come un oggetto, questo non vuol dire che il pensiero è tutto l'oggetto, che il pensiero esaurisce l'oggetto. Se quest'ultima condizione si verificasse noi avremmo, in conseguenza, un pensiero definitivo, conclusivo: un'unità assoluta, attualistica, comunque di origine idealistica.4

Gramsci presume di trovarsi in accordo con Marx, quando insiste sulla convertibilità e traduzione reciproca come operazione teorica fondamentale del marxismo. Egli dedica un intero capitolo dei Quaderni alla «Traducibilità dei linguaggi scientifici e filosofici».5 In particolare rimanda agli scritti di Marx Per la critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico e La sacra famiglia, nonché a Lenin.

Ne *La sacra famiglia* c'è un passo «in cui si afferma che il linguaggio politico francese del Proudhon corrisponda e possa tradursi nel linguaggio della filosofia classica tedesca». Questo passo

è molto importante per comprendere alcuni aspetti della filosofia della prassi e per trovare la soluzione di molte apparenti contraddizioni dello sviluppo storico e per rispondere ad alcune superficiali obiezioni contro questa teoria storiografica (è anche utile per combattere alcuni astrattismi meccanicistici).6

Nei primi scritti di Marx si trovano una serie di passi in cui - come Gramsci stesso afferma - si riprende dalla letteratura precedente l'immagine delle due contemporanee rivoluzioni, quella filosofica in Germania e quella politica in Francia.

«In politica i Tedeschi hanno pensato quel che gli altri popoli hanno fatto. La Germania è stata la loro coscienza teorica», scrive Marx nella Introduzione alla Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico. Dopo questa constatazione, però, Marx scrive:

lo status quo della scienza statale tedesca esprime l'incompletezza dello Stato moderno, la piaga della sua stessa carne.<sup>7</sup>

Nella polemica contro i fratelli Bauer si legge:

Se il signor Edgar paragona per un momento la eguaglianza francese con l'autocoscienza tedesca, troverà che il secondo principio esprime in tedesco, cioè nel pensiero astratto, ciò che il primo dice in francese, cioè nella lingua della politica e del pensiero intuitivo.<sup>8</sup>

Corrispondentemente nei *Manoscritti* parigini si ha :

L'eguaglianza non è altro che il tedesco Io = Io, tradotto in forma francese, cioè politica.<sup>9</sup>

E in tono di simpatia, che rispecchia la posizione di Marx ed Engels nel 1844, si dice:

Come Feuerbach nel campo teorico, il socialismo e il comunismo francesi e inglesi hanno rappresentato nel campo pratico il materialismo coincidente con l'umanismo.<sup>10</sup>

Tuttavia questi accenni a principi analoghi in movimenti puramente filosofici e teorico-pratici, apparsi contemporaneamente in diversi paesi, non indicano un'operazione teorica che Marx abbia fatto propria, come già dimostra il principio della «incompletezza dello Stato moderno».

Infine il passo de *La sacra famiglia*, cui sembra riferirsi Gramsci (che analizza *expressis verbis* il problema della traduzione) è una critica della traduzione tedesca, curata da Edgar Bauer, dello scritto proudhoniano *Qu'est-ce que la propriété*, dove non si trovano ulteriori considerazioni teoriche così come nei passi prima citati.

Lo scritto di Proudhon soggiace quindi ad un duplice attacco del signor Edgar, uno tacito nella sua traduzione caratterizzante, uno esplicito nelle sue glosse critiche marginali. Vedremo che il signor Edgar è più distrutto quando traduce che quando glossa.<sup>11</sup>

La frase di Marx contenuta nel Poscritto alla seconda edizione del *Capitale* - «Per me, viceversa, l'elemento ideale non è altro che l'elemento materiale trasferito e tradotto nel cervello degli uomini»<sup>12</sup> - fuoriesce, comunque, dall'operazione teorica di Gramsci. Questi chiama a testimone anche Lenin, che nel 1921 avrebbe detto all'incirca: «Non abbiamo saputo 'tradurre' nelle lingue europee la nostra lingua».<sup>13</sup>

L'espressione di Lenin è però ben diversa da quella di Gramsci, che si riferisce al marxismo originario nei suoi rapporti con la teoria borghese. Lenin parte dal fatto che certe esperienze tattiche, possibili nella situazione russa, non possono essere generalizzate e trasferite in blocco nelle condizioni di altri paesi. La frase di Lenin concerne un dibattito interno al marxismo. È da un'analisi marxista delle condizioni politiche ed economiche dei paesi non russi che debbono scaturire le linee direttive della lotta politica, in modo da evitare le insidie di un pensiero falsamente analogico. Lenin intende con Marx la traduzione delle condizioni materiali preesistenti in proposizioni teoriche e non il procedimento di cui si vanta Gramsci nel 1924 - a proposito dell'attività de «L'Ordine Nuovo» nel 1919-1920 - cioè di «aver saputo tradurre in linguaggio storico italiano i principali postulati della dottrina e della tattica dell'Internazionale Comunista».<sup>14</sup>

Gramsci indica con precisione il metodo adottato nei Quaderni. Egli traduce certe proposizioni del marxismo, spesso fraintese e più spesso ancora puramente ideologiche, nel linguaggio «storico», a lui più congeniale, di Gentile e Croce, per iniziare di qui le sue ricerche. Quando dunque nella sua critica si riferisce ai fenomeni senza arrivare alla loro radice, soggiace ad una duplice mistificazione, che inficia in ugual misura il metodo e l'oggetto dell'indagine.

Nell'esaminare quale delle tre fonti abbia contribuito a gettare le basi del sistema marxiano come «filosofia della prassi», Gramsci dà particolare risalto all'economia di Ricardo. Stranamente, però, non lo interessa tanto la teoria ricardiana del valore e della rendita, da cui parte Marx per poi fondarvi criticamente la dottrina de *Il Capitale*.

Si tratta di vedere che il Ricardo non ha avuto importanza nella fondazione della filosofia della prassi solo per il concetto del 'valore' in economia, ma ha avuto un'importanza 'filosofica', ha suggerito un modo di pensare e d'intuire la vita e la storia.<sup>15</sup>

A tale problema Gramsci dà una risposta affermativa. A suo avviso non sono tanto le problematiche economiche di Ricardo, quanto piuttosto quelle metaeconomiche a promuovere una «innovazione filosofica», «una scoperta di valore anche gnoseologico», «una nuova concezione della 'necessità' e della libertà».

Questa traduzione mi pare appunto abbia fatto la filosofia della prassi, che ha universalizzato le scoperte di Ricardo estendendole adeguatamente a tutta la storia, quindi ricavandone originariamente una nuova concezione del mondo.<sup>16</sup>

Secondo le ipotesi di Gramsci, dunque, Ricardo verrebbe a collocarsi - attraverso la «traduzione» di Marx - tra i precursori dello storicismo tradizionale. Osserva viceversa Mario Tronti:

[...] mi pare proprio il cammino inverso operato da Marx, il quale ha teso prima di tutto a determinare, cioè a storicizzare le categorie universali, così dette naturali dell'economia classica; ad usarle come strumento di comprensione e quindi di conoscenza di quel determinato tipo di società da cui erano state prodotte.<sup>17</sup>

La determinazione storica delle categorie economiche di David Ricardo è solo il primo passo compiuto da Marx nel suo itinerario critico. Marx non rimprovera a Ricardo l'astrazione, che egli stesso applica come legittimo metodo scientifico, ma osserva che Ricardo «non è completo abbastanza nell'astrazione», «non si spinge abbastanza oltre nella giusta astrazione e perciò è condotto a quella errata», compie una «astrazione formale» e trascura la «forma di mediazione» delle singole categorie economiche, la loro genesi.<sup>18</sup>

La «filosofia» di Ricardo, che sta nella formulazione astratta dei risultati delle sue analisi economiche, è criticata da Marx, il quale - da buon discepolo di Hegel - riesce invece a ricondurre le forme fenomeniche del capitale (da cui Ricardo non astra a sufficienza) alle leggi dinamiche fondamentali celate sotto i fenomeni. Ma Marx non «traduce» la filosofia di Hegel nell'economia di Ricardo, bensì - in seguito all'analisi dei reali processi economico-sociali e delle loro contraddizioni - oltrepassa tanto Hegel quanto Ricardo, che nelle loro teorie protocollavano queste contraddizioni entro i limiti storici e sociali a loro imposti.<sup>19</sup>

Il procedimento di tradurre l'economia di Ricardo nella filosofia non è affatto nuovo nella tradizione filosofica italiana. Solo che proviene da una corrente che Gramsci combatte accanitamente accanto al materialismo: il positivismo, cui è peculiare l'operazione teorica che attribuisce a Marx, cioè quella di compiere la traduzione reciproca da un linguaggio scientifico all'altro.<sup>20</sup> Mario Calderoni,<sup>21</sup> presumibile antecessore di Gramsci, nel suo opuscolo *Disarmonie economiche e disarmonie morali. Saggio su un'estensione della teoria ricardiana della rendita*, opera una riduzione del linguaggio della morale a quello dell'economia ricardiana e marginalista, benché - premettendo che entrambi i linguaggi si avvalevano degli stessi concetti - egli intenda questa riduzione come una semplice chiarificazione:

La vita morale può considerarsi come un vasto mercato, dove determinate richieste vengono fatte da alcuni uomini, o dalla maggioranza degli uomini, agli altri, i quali oppongono a queste richieste una resistenza, secondo i casi, maggiore o minore, e richiedono a loro volta incitamenti, stimoli, premi e compensi di natura determinata.<sup>22</sup>

E prima del brano su riportato si legge:

I principali concetti dell'economia sono concetti della più alta importanza per il moralista. I termini utilità, bene, costo, sacrificio, retribuzione, sono comuni all'economia e alla morale.<sup>23</sup>

Calderoni giustifica così il suo procedimento:

La necessità, in cui una scienza spesso si trova, di trattare come risolti i problemi di un'altra, o di sceglierne arbitrariamente e quasi violentemente alcune delle soluzioni per trarne le conseguenze anche a di lei dispetto, fa talora di questa scienza la inconscia applicatrice dell'altra, e pertanto la sua miglior verificatrice e correttrice. Solo così può esser messo in chiaro, talora, il valore e la vera importanza delle questioni trascurate, la loro rilevanza o irrilevanza totale o parziale rispetto a certe altre, la loro attitudine a presentarsi poi sotto aspetti più facili e più semplici quando siano state provvisoriamente ignorate. E non è la prima volta, così, che una scienza si trova a ricevere un aiuto insperato, e quasi disdegnato, da qualche sua consorella più modesta o più audace, che aveva 'lavorato' mentre essa 'discuteva'.<sup>24</sup>

Gramsci sembra ricollegarsi direttamente a queste frasi di Calderoni per giustificare il suo postulato della «convertibilità da una all'altra traduzione reciproca nel proprio specifico linguaggio di ogni elemento costitutivo»:

Può avvenire che una grande personalità esprima il suo pensiero più fecondo non nella sede che apparentemente dovrebbe essere la più 'logica', dal punto di vista classificatorio esterno [...] In ogni personalità c'è una attività dominante e predominante: è in questa che occorre ricercare il suo pensiero, implicito il più delle volte e talvolta in contraddizione con quello espresso ex professo.<sup>7-5</sup>

Come già abbiamo mostrato, per Gramsci il «tradurre» non implica una riduzione ad un linguaggio scientifico di base. La «filosofia» implicita in Ricardo - resa esplicita, cioè «tradotta» da Marx - deve aiutare a dimostrare «come la filosofia della prassi è giunta dalla sintesi di queste tre correnti vive alla nuova concezione dell'immanenza, depurata da ogni traccia di trascendenza e di teologia». <sup>26</sup> Attraverso la «traduzione» e la scoperta delle componenti filosofiche del pensiero di Ricardo, Gramsci giunge infine nuovamente al punto intorno al quale si muoveva l'interpretazione "accademica" del marxismo fino alla prima guerra mondiale: la ricerca della «vera e propria filosofia di Marx». <sup>27</sup> Occorre trarla fuori dalla cristallizzazione in cui è rimasta imprigionata mediante un'operazione di «traduzione reciproca». Ricollegandosi pressoché letteralmente a Benedetto Croce, <sup>28</sup> Gramsci indica il luogo da cui si dovrebbe ricavare questa filosofia:

Bisogna però intendersi: la filosofia della prassi è nata sotto forma di aforismi e di criteri pratici per un puro caso, perché il suo fondatore ha dedicato le sue forze intellettuali ad altri problemi, specialmente economici (in forma sistematica), ma in questi criteri pratici e in questi aforismi è implicita tutta una concezione del mondo, una filosofia.<sup>29</sup>

La «filosofia» di Marx non è dunque ne *Il Capitale*. Benché i Quaderni rivelino in alcuni passi una conoscenza tutt'altro che superficiale di quest'opera, <sup>30</sup> Gramsci evita di «tradurre» l'«economia» di Marx nelle sue riflessioni sulla «filosofia della prassi».

La prassi umana non è economicamente determinata, non è mediata dal lavoro sociale. Né si parla di lavoro alienato, né si analizzano le condizioni in cui il lavoro sociale diviene lavoro alienato." Laddove la prassi umana compare nelle riflessioni sistematiche di Gramsci, l'economia non ha maggiore importanza di quella che Croce è disposto a riconoscerle come momento ancora subordinato nei suoi giovanili studi marxiani:

nel render trasparente la storia dell'attività pratica umana - nella sua duplice forma, di storia economica e meramente politica, e di storia etico-politica o morale - è il fine della filosofia della politica.<sup>32</sup>

L'uso del concetto di «filosofia della prassi» non appare semplicemente contingente, quasi una velata metafora per «marxismo» imposta dalla censura carceraria. Poiché

Gramsci non a caso usa ogni volta il termine «immanenza» in relazione al marxismo, ciò dimostra che egli si ricollega all'interpretazione del marxismo data da Gentile e Mondolfo.

#### Note

1. Ms, pp. 90, 93 e 87.
2. Ms,p. 92.
3. Ms,p.90.
4. Mario Tronti, Alcune questioni intorno al marxismo di Gramsci, in Studi gramsciani, Roma, 1958, p. 310.
5. Ms, pp. 63 sgg.
6. Ms. pp. 63 sg.
7. Marx, Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione, in La questione ebraica e altri scritti giovanili, Roma, Editori Riuniti, 1969, pp. 100 sg. (Mew, I, p. 385).
8. Marx-Engels, La sacra famiglia, cit., p. 47.
9. Karl Marx, Manoscritti economico-filosofici, in Opere filosofiche giovanili, Roma, Editori Riuniti, 1964, p. 242.
10. Marx-Engels. La sacra famiglia, cit., p. 165.
11. Ibidem, p. 28.
12. Marx, // Capitale, I, Roma, 1964, p. 44.
13. Ms, p. 63.
14. D, p. 120. Una posizione analoga a quella di Gramsci è sostenuta nel 1938 da Mao Tse-tung in merito al rapporto tra marxismo e cultura cinese: «I comunisti cinesi sono marxisti-internazionalisti, ma per realizzarsi praticamente il marxismo deve esprimersi in forma staliniana [...]. Quello che chiamiamo marxismo concreto è marxismo in forma nazionale [...]. Dei comunisti che vogliono divenire una parte della grande nazione cinese e fondersi in carne ed ossa con questa nazione, ma che parlano del marxismo fuori delle specifiche caratteristiche della Cina, non parlano che di un marxismo vuoto e astratto» (citato da Vsevolod Holubnychy, Der dialektische Materialismus Mao Tse-tungs, in Der Ostblock und die Entwicklungstendenzen, «Vierteljahresbericht der Friedrich-Ebert-Stiftung», settembre 1969, p. 51). Questa regressione teorica, legata alla "ritraduzione" del marxismo nel "patrimonio culturale" nazionale, è spesso spacciata per marxismo «creativo», laddove in realtà «creativo» sta per "volontaristico". Come sarebbe da mostrare anche nel caso di Mao, la conoscenza "artigianale" della teoria marxiana non si spinge poi a un punto tale da rinunciare fin da principio all'analisi attenta degli avvenimenti fuori dei confini nazionali: il che, nell'età dell'imperialismo, si riflette necessariamente anche sul tipo di analisi della situazione interna.
15. Ms,p. 100.
16. Ms.p. 90.
17. Tronti, Alcune questioni..., cit., p. 309.
18. Roman Rosdolsky, Genesi e struttura del «Capitale» di Marx, Bari, Laterza, 1970, pp. 50 e 644.
19. Korsch, Karl Marx, cit., p. 207: «Il fondamento ultimo della nuova scienza marxiana non è costituito né da Hegel né da Ricardo, né dalla filosofia borghese né dall'e-

conomia borghese. L'analisi materialistica della società e la teoria della rivoluzione proletaria, in Marx, hanno tratto la loro ispirazione decisiva dalla realtà dello sviluppo storico: dalle grandi rivoluzioni borghesi del XVII e XVIII secolo e dal nuovo movimento rivoluzionario della classe proletaria nel secolo XIX. Un'esposizione genetica dimostrerebbe con quale esattezza e al tempo stesso con quale impeto in ogni fase dell'evoluzione teoretica della dottrina marxiana si rispecchino una nuova fase della storia reale della società e le nuove esperienze della lotta di classe proletaria».

20. Nell'odierno neopositivismo, ad esempio, le diverse scienze non devono «distinguersi l'una dall'altra in quanto abbiano oggetti diversi, corrispondenti a oggettivi contesti di realtà qualitativamente diversi, bensì solamente in quanto usano diversi linguaggi scientifici. Questi diversi linguaggi scientifici, però, sarebbero tutti traducibili nell'unico linguaggio della fisica» (Positivismus, in *Philosophisches Wörterbuch*, a cura di G. Klaus e M. Buhr, Leipzig, s.a., p. 427).

21. Mario Calderoni è, insieme a Giovanni Vailati, uno dei principali esponenti del pragmatismo fiorentino, che nella rivista «La Voce» coesisteva accanto all'idealismo di Croce e di Gentile e potrebbe aver esercitato un influsso, magari sotterraneo, sul giovane Gramsci.

22. Mario Calderoni, *Disarmonie economiche e disarmonie morali. Saggio di un'estensione della teoria ricardiana della rendita*, Firenze, 1906, p. 21.

23. *Ibidem*, p. 9.

24. *Ibidem*, p. 7.

25. W.y.p. 92.

26. Ms, p. 91.

27. Cfr. sopra, Prima parte, cap. I.

28. Croce scrive nel 1897: «La dottrina del materialismo storico non è chiusa già in un libro classico e definitivo [...], Ma è disseminata in una serie di scritti, composti nel periodo di un mezzo secolo, a lunghi intervalli, e dove di essa si fa menzione per lo più occasionale e talora è semplicemente sottintesa o implicita. Chi volesse metter d'accordo tutte le formule, che il Marx e l'Engels ne hanno date, urterebbe in espressioni contraddittorie, che renderebbero difficile al cauto e metodico interprete lo stabilire che cosa fosse per essi, in guisa esatta, il materialismo storico». (Benedetto Croce, *Materialismo storico...*, cit., p. 81).

29. Ms, p. 125.

30. Cfr. Mi, pp. 205 sgg.

31. Cfr. Emilio Agazzi, *Filosofia della prassi e filosofia dello spirito*, in *La città futura. Saggi sulla figura e il pensiero di Antonio Gramsci*, Milano, Feltrinelli, 1959, p. 242.

32. Benedetto Croce, *Etica e politica*, Bari, Laterza, 1945, p. 241.

#### IV.

#### Marxismo come idealismo soggettivo

Il marxismo è definito da Gramsci come una nuova forma di filosofia dell'immanenza:

Il momento sintetico unitario mi pare da identificare nel nuovo concetto di immanenza, che dalla sua forma speculativa, offerta dalla filosofia classica tedesca, è stato tradotto in forma storicistica con l'aiuto della politica francese e dell'economia classica inglese.<sup>1</sup>

Al Bucharin di Teoria del materialismo storico egli rimprovera di non aver definito così il marxismo:

Il termine 'immanenza' nella filosofia della prassi ha un suo preciso significato che si nasconde sotto la metafora e questo occorre definire e precisare; in realtà questa definizione sarebbe stata veramente 'teoria'. La filosofia della prassi continua la filosofia dell'immanenza, ma la depura di tutto il suo apparato metafisico e la conduce sul terreno concreto della storia.<sup>2</sup>

Definito in tal modo, il marxismo non è per Gramsci qualcosa di qualitativamente diverso da ciò che già per Croce era la filosofia di Hegel, che - come scrive Croce - «per prima intese sul serio a togliere il hiatus tra cielo e terra e a tradurre i valori trascendenti in immanenti».<sup>3</sup>

«Filosofia dell'immanenza» e «filosofia della prassi» come definizioni del marxismo compaiono solo nei Quaderni; nelle riflessioni giovanili di Gramsci queste espressioni non sono presenti.

Gentile definisce il suo attualismo come «metodo dell'immanenza assoluta», «filosofia radicalmente immanentistica».<sup>4</sup> Egli distingue il suo concetto di immanenza da quello delle filosofie tradizionali e contemporanee come un «concetto della soggettività non più riducibile».<sup>5</sup>

Riferimenti espliciti al concetto di Gentile nonché alla sua interpretazione di Marx mancano tuttavia in Gramsci, il quale - per lo meno nella sua critica esterna - nega che la produzione filosofica di Gentile, a differenza di quella di Croce, abbia dignità di autentica filosofia.

Nell'impiego del concetto di immanenza Gramsci trae spunto, a quanto pare, non direttamente da Gentile bensì da un gentiliano, Renato D'Ambrosio, che nel 1932 - in un lungo saggio su *La dialettica nella natura nel pensiero di Engels e Marx* - avvalendosi della Mega allora uscita e della *Dialettica della natura* di Engels, espone dettagliatamente la concezione della natura quale si sviluppa nei due pensatori.

Uno studio del concetto di natura in Marx ed Engels, reso possibile da questo saggio ben documentato, non è però presente in Gramsci, in cui si trova invece, in una nota a piè di pagina,<sup>6</sup> un riferimento all'interpretazione di D'Ambrosio. Questi critica in Marx ed Engels non tanto il materialismo, quanto la loro presunta ripetizione dell'«errore dello Hegel di concepire la dialettica come la legge trascendente il soggetto, come il suo antecedente e la sua norma esteriore a cui il soggetto nella sua vita concreta deve sottoporsi».<sup>7</sup> Viceversa sottolinea positivamente come «esigenza fondamentale della sua filosofia» l'«esigenza di immanenza del pensiero al reale»:

L'esigenza di una spiritualità più concreta e più storica, d'una immanenza effettiva dello spirito nella natura e nella storia, d'una spiritualizzazione completa della storia, d'una soggettiva-

zione piena della realtà umana e naturale palpita vigorosa, secondo me, nel pensiero e nell'opera di Marx ed Engels [...] sanno cioè che il pensiero e la storia volgono verso una sempre maggiore concretezza, verso una più decisa storicizzazione.<sup>8</sup>

Gramsci non si ricollega solo formalmente all'interpretazione di D'Ambrosio, ma ne dipende anche per i contenuti. Il marxismo diventa così idealismo soggettivo:

Non solo la filosofia della prassi è connessa all'immanentismo, ma anche alla concezione soggettiva della realtà, in quanto appunto la capovolge, spiegandola come fatto storico, come 'soggettività storica di un gruppo sociale', come fatto reale, che si presenta come fenomeno di 'speculazione' filosofica ed è semplicemente un atto pratico, la forma di un contenuto concreto sociale e il modo di condurre l'insieme della società a foggarsi una unità morale.<sup>9</sup>

L'essere sorge nella coscienza, la realtà è possibile solo in quanto prodotta dalla «soggettività storica di un gruppo sociale». L'oggettività della conoscenza è legata all'intersoggettività:

'Oggettivo' significa proprio e solo questo: che si afferma essere oggettivo, realtà oggettiva, quella realtà che è accertata da tutti gli uomini, che è indipendente da ogni punto di vista che sia meramente particolare o di gruppo.<sup>10</sup>

Il marxismo è una filosofia dell'identità di soggetto e oggetto:

Per la filosofia della prassi l'essere non può essere disgiunto dal pensare, l'uomo dalla natura, l'attività dalla materia, il soggetto dall'oggetto; se si fa questo distacco si cade in una delle tante forme di religione o nell'astrazione senza senso.<sup>11</sup>

Se si scioglie questa struttura circolare, risulta allora che l'essere non è possibile senza il pensiero, né la natura senza l'uomo, la materia senza l'attività, l'oggetto senza il soggetto; di conseguenza sono solo l'attività soggettiva e il pensiero soggettivo a produrre la realtà. Affermare la materialità dell'universo come precedente la nascita dell'uomo significa per Gramsci restare ancorati a una mentalità religiosa.

Poiché tutte le religioni hanno insegnato o insegnano che il mondo, la natura, l'universo è stato creato da Dio prima della creazione dell'uomo e quindi l'uomo ha trovato il mondo già bello e pronto, catalogato e definito una volta per sempre, questa credenza è diventato un dato ferreo del 'senso comune' e vive con la stessa saldezza anche se il sentimento religioso è spento e sopito.<sup>12</sup>

Il materialismo, nel suo complesso, è pertanto teologia secolarizzata, anche se nega l'opera creativa di Dio. Gramsci invece si ritiene libero da influssi teologici, pur essendo disposto a riconoscere una maggiore giustificazione all'«affermazione idealistica che la realtà del mondo è una creazione dello spirito umano» e ponendo così lo spirito umano in luogo di Dio.

Ciò che gli idealisti chiamano 'spirito' non è un punto di partenza ma d'arrivo, l'insieme delle sovrastrutture in divenire verso l'unificazione concreta e oggettivamente universale e non già un presupposto unitario.<sup>14</sup>

Mario Tronti scrive in proposito:

per salvare la concezione soggettivistica, occorre darle un'interpretazione storicistica; e questa si ha con la teoria delle sovrastrutture. In questo senso l'idea hegeliana diventa l'ideologia; cioè l'idea hegeliana cambia di posto, viene trasferita nella sovrastruttura, viene immersa in un divenire storico, viene storicizzata.<sup>15</sup>

Ciò, in chiave teologica, potrebbe voler dire che lo spirito di Dio, escatologicamente, si rivela all'umanità intera solo alla fine del mondo. Gli argomenti di Gramsci contro i razionalisti si ritorcono contro di lui.

Affermare l'esistenza di un'oggettività extra-storica ed extra-umana - dice Gramsci - significa sostenere il «punto di vista del cosmo in sé». Il «germe della concezione giu-

sta, perché si ricorre alla storia e all'uomo per dimostrare la realtà oggettiva»<sup>16</sup> si può trovare secondo lui in una frase dell'Antiduhring di Engels:

L'unità reale del mondo consiste nella sua materialità e questa è dimostrata non da alcune frasi cabalistiche, ma da uno sviluppo lungo e laborioso della filosofia e delle scienze naturali.<sup>17</sup>

Gramsci si esprime qui in modo assai cauto. Engels non fornisce che il «germe» della concezione esatta. Il fatto che vi siano uomini che dimostrano la materialità del mondo, è per Gramsci più importante della prova stessa da loro fornita. A lui preme l'oggettività del giudizio più che l'oggetto del giudizio:

Oggettivo significa sempre 'umanamente oggettivo', cioè che può corrispondere esattamente a 'storicamente soggettivo', cioè oggettivo significherebbe 'universale soggettivo'. L'uomo conosce oggettivamente in quanto la conoscenza è reale per tutto il genere umano storicamente unificato in un sistema culturale unitario.<sup>18</sup>

La misura dell'oggettività è data dalla scienza: «essa è la soggettività più oggettivata e universalizzata concretamente».<sup>19</sup> L'oggettività dell'essere è dunque prodotta dalla soggettività dei giudizi. A portare ad una più alta misura di conoscenza oggettiva e comprensione della controllabilità dei processi fondamentali dell'essere non è la più esatta percezione delle leggi dinamiche della natura e dei rapporti sociali, ma la progressiva diffusione dei giudizi soggettivi già esistenti e non ulteriormente definiti nel loro contenuto, che divengono giudizi oggettivi per il solo fatto di esser condivisi da molti.

Noi conosciamo la realtà solo in rapporto all'uomo e siccome l'uomo è divenire storico, anche la conoscenza e la realtà sono un divenire, anche l'oggettività è un divenire.<sup>20</sup>

Solo perché l'uomo diviene - cioè si sviluppa - c'è, per Gramsci, anche uno sviluppo delle altre forme della natura e non viceversa. La realtà è prodotta solo dalla prassi, esemplarmente dalla scienza sperimentale.

Si potrebbe dire che in ciò si avrebbe il processo unitario tipico del reale, nell'attività sperimentale dello scienziato che è il primo modello di meditazione dialettica tra l'uomo e la natura, la cellula storica elementare per cui l'uomo, ponendosi in rapporto con la natura attraverso la tecnologia, la conosce e la domina.<sup>21</sup>

Nel lavoro scientifico si ravvisa un "caso limite", in cui la differenza tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto da un lato e soggetto agente e oggetto prodotto dall'azione dall'altro è apparentemente superata. Oggetto di conoscenza e oggetto prodotto dal «ricambio con la natura», dal lavoro, in cui il soggetto si oggettiva, non sono però la stessa cosa. Nel rapporto soggetto-oggetto, per Gramsci, l'interesse è tutto dal lato del soggetto. Per lui

ciò che interessa la scienza non è tanto dunque l'oggettività del reale, ma l'uomo che elabora i suoi metodi di ricerca, che rettifica continuamente i suoi strumenti materiali che rafforzano gli organi sensori e gli strumenti logici (incluse le matematiche) di discriminazione e di accertamento, cioè la cultura, cioè la concezione del mondo, cioè il rapporto tra l'uomo e la realtà con la mediazione della tecnologia.<sup>22</sup>

L'interesse è dal lato della prassi soggettiva. Grazie all'equazione storia = filosofia, attività = pensiero, Gramsci evita in un primo tempo di verificare quale dei due aspetti sia determinante. L'uno e l'altro sembrano prassi. Tronti nota finemente:

L'oggettività tende a sfumare in una intersoggettività, coesa appunto intema-mente dall'elemento della praxis sociale: e la prassi tende a diventare la realtà primaria, assolvendo a quella funzione a cui assolve l'elemento della sensazione nell'empirio-criticismo di Mach e Avenarius.<sup>23</sup>

Se Gramsci adduce l'attività scientifica come prova della sua interpretazione idealistico-soggettiva del marxismo, ciò non significa che si metta sulle orme di Mach e Avenarius, come fa invece Bogdanov. Gramsci mette espressamente in guardia contro il rischio di sopravvalutare la scienza:

Significa ricadere nel concetto che la filosofia della prassi abbia bisogno di sostegni filosofici all'infuori di se stessa. Ma in realtà anche la scienza è una su-perstruttura, una ideologia.<sup>24</sup>

Questo tipo di difesa del marxismo si ritorce, però, contro il marxismo stesso. Anche se Gramsci qui ha in mente soltanto le scienze naturali, il suo attacco va alle pretese scientifiche della teoria marxiana. La scienza ha indubbiamente la tendenza a trascendere l'immanenza volta a volta data dei giudizi collettivi concordati, in virtù del fatto che si riferisce alle leggi dinamiche del mondo oggettivo che si propone di indagare. Essa mette costantemente in discussione la soggettività. Gramsci dice: la scienza «appare sempre rivestita da una ideologia e concretamente è scienza l'unione del fatto obiettivo con un'ipotesi o un sistema d'ipotesi che superano il mero fatto obiettivo». <sup>25</sup>

Ma le ipotesi sono già ideologia? Un'ideologia mistificante è forse non tanto nelle necessarie ipotesi di lavoro quanto negli elementi della vecchia filosofia idealistica, con i quali spesso degli scienziati di valore oscurano i grandiosi risultati delle loro ricerche, quando vogliono presentarli in un contesto teorico più ampio e rivelano in forma contraddittoria la filosofia della prassi. A questa incoerenza sono dedicate in primo luogo le riflessioni di Engels nella *Dialettica della natura*. Gramsci vi si accosta in modo intuitivo più che conseguentemente teorico. Laddove affiora in lui qualche corposo residuo del sistema filosofico tradizionale, questo alla fine si rivela più forte.

L'interpretazione idealistico-soggettiva del marxismo in Gramsci è storicamente derivata, senza ombra di dubbio, dalla linea Gentile-Mondolfo; tuttavia con ciò non si spiega ancora a sufficienza il fatto che l'interpretazione sia applicata "dall'esterno" al marxismo. In realtà il fraintendimento del marxismo come «teoria soggettivistica della realtà» va anche visto nel contesto di un sistema, in cui il rapporto soggetto-oggetto è spesso definito solo in modo insufficiente.

Plechanov ad esempio, nella sua critica all'empirio-monismo di Bogdanov, giunge alla seguente definizione del rapporto tra soggetto e oggetto:

Quando ha avuto inizio l'esperienza, la terra non esisteva solo fuori di essa, ma esisteva anche entro l'esperienza come sua necessaria condizione. Tutto ciò si può esprimere in breve così: l'esperienza è il risultato di un'interazione fra soggetto e oggetto, ma l'oggetto non cessa di esistere quando si verifica questa interazione tra esso e il soggetto, cioè quando si dà esperienza. La notissima tesi: 'senza soggetto non si dà oggetto' è totalmente falsa. L'oggetto non cessa di esistere anche quando non c'è ancora soggetto o non c'è più soggetto.<sup>26</sup>

Un oggettivismo come questo, se non viene superato, non può che mantenere in vita il soggettivismo come sua antitesi. Pertanto i soggettivisti sono formalmente nel loro diritto quando affermano: «Senza soggetto non c'è oggetto». Come Marx già rileva nel primo punto delle Tesi su Feuerbach, essi sviluppano il «lato attivo» del rapporto soggetto-oggetto al contrario del materialismo puramente contemplativo, ma lo fanno «solo in modo astratto», perché non intendono l'oggetto in primo luogo come prodotto di una «attività reale, sensibile» del soggetto, bensì, qualora la vedano, o la concepiscono soltanto come specificazione materiale dell'appropriazione concettuale dell'oggetto da parte del soggetto o li considerano identici.

Nota H. Klotsch in un saggio intitolato Sul problema della dialettica oggetto-soggetto:

L'oggetto nasce [...] solo col soggetto. Qualsiasi oggetto materiale può divenire oggetto di conoscenza solo se l'uomo si materializza in esso come soggetto in virtù della sua attività pratica e ne fa così il suo oggetto; prima di ciò non ha senso definirlo oggetto di conoscenza. Oggetto e soggetto si condizionano reciprocamente, l'uno può essere solo nel suo rapporto con l'altro.<sup>27</sup>

Plechanov commette un errore analogo a quello dei soggettivisti quando identifica oggetto di conoscenza e oggetto prodotto dal soggetto in virtù di un'attività materiale. Quest'ultimo, in effetti, è prodotto e riprodotto continuamente solo dal soggetto e non

solo come oggetto qualsiasi, ma nel senso più lato anche come insieme di rapporti sociali. Questi rapporti si rendono indipendenti rispetto ai soggetti che li producono. Le loro leggi dinamiche non coincidono con le concezioni soggettive che accompagnano il lavoro sociale, ma si presentano nei confronti dei soggetti come «una legge di natura, che poggia sull'inconsapevolezza degli interessati».28 Come la terra, come l'universo, in breve come tutte le forme di esistenza della materia (incluso l'uomo che è la sua suprema forma di esistenza), tali rapporti sussistono come rapporti oggettivi - e qui Plechanov ha ragione - indipendentemente dal pensiero degli uomini. Viceversa l'attività umana è una componente costitutiva del rapporto soggetto-oggetto. Una volta caduto il tramite del lavoro materiale, non c'è più alcun oggetto e il soggetto viene meno, se non è in grado di trasferire sull'oggetto, materializzandole, le sue capacità storicamente tramandate. Il pensiero, come attività distinta dall'agire pratico-materiale ma che più o meno lo accompagna sempre, si sviluppa solo a partire dal rapporto materiale soggetto-oggetto.

Tanto la scienza quanto la filosofia hanno finora del tutto trascurato l'influsso dell'attività dell'uomo sul suo pensiero: esse conoscono solo la natura da un lato, il pensiero dall'altro. Ma il fondamento più essenziale e più immediato del pensiero umano è proprio la modificazione della natura ad opera dell'uomo, non la natura come tale di per sé sola, e l'intelligenza dell'uomo crebbe nella stessa misura in cui l'uomo apprese a modificare la natura.29

Pur nascendo nel processo di concreta appropriazione della materia da parte dell'uomo e reagendo a sua volta su quest'ultimo, il pensiero è esteriore all'uomo. Il pensiero è dunque capace di trascendere l'immediato rapporto soggetto-oggetto, di appropriarsi più realtà di quanta possa mai appropriarsene materialmente l'uomo, ma proprio questo fa la differenza specifica tra oggetto materiale e oggetto di conoscenza. L'oggetto di conoscenza, nella misura in cui appartiene al mondo materiale, non è prodotto solo dal soggetto conoscente, ma sussiste indipendentemente da lui. Aggiunge Klotsch nel citato saggio:

Quando si parla [...] di soggetto conoscente e oggetto conosciuto, si astrae dalla totalità del processo vitale dell'uomo un determinato momento, che solo nell'astrazione concettuale può essere isolato dal processo complessivo. Come soggetto conoscente, l'uomo può appropriarsi spiritualmente il mondo circostante solo rappresentandolo idealmente ed elaborandolo concettualmente, ma realmente, cioè materialmente, egli può farlo solo nella prassi. Oggetto di conoscenza è la realtà materiale esistente fuori e indipendentemente dalla coscienza, che viene idealmente appropriata dal soggetto conoscente. Per il soggetto nella sua prassi il mondo materiale diviene oggetto nella misura in cui viene realmente, cioè attivamente, appropriato.30

L'oggetto della conoscenza è praticamente illimitato, il soggetto conoscente ha, per così dire, nei suoi confronti un atteggiamento "passivo". L'oggetto dell'attività è limitato, il soggetto lo produce attivamente. L'illimitatezza dell'oggetto di conoscenza trova il suo limite nella costituzione del soggetto conoscente. Questo può definire il suo oggetto soltanto in via approssimata, in virtù di un processo di corretta astrazione, ma non può mai, come dice Engels, rappresentarlo in modo esauriente in tutta la sua realtà:

la costruzione di un'immagine concettuale esatta del sistema del mondo in cui viviamo resta impossibile per noi come per ogni altra epoca.31

Ciò nonostante il pensiero, come specificazione di un'attività pratico-umana, non rinuncia a fissare in proporzioni generali il movimento delle varie forme di esistenza della materia, incluse le sue proprie forme di movimento. In questo quadro la corretta astrazione risulta di grande importanza per la prassi umana. Scrive Engels:

La legge generale del cambiamento di ogni forma di movimento è molto più concreta di ogni singolo 'concreto' esempio di essa.32

Mediante le determinazioni più generali del pensiero si può afferrare più realtà che non mediante la semplice addizione di particolari "concreti", che essendo acquisiti col

pensiero rimandano, in quanto astrazione, a una realtà complessiva superiore. Poiché il generale si media sempre come particolare nel singolo fenomeno, il processo di analisi scientifica della realtà non può mai avvenire in una direzione, cioè sussumere un elemento particolare sotto una proposizione generale, bensì deve al tempo stesso determinare anche le leggi dinamiche generali peculiari soltanto a tale elemento particolare.

La tesi staliniana della «estensione dei principi fondamentali del materialismo dialettico all'analisi della vita sociale» non è tanto falsa in sé, quanto nel modo di rappresentare la vita sociale. In Engels si trova, nei lavori preparatori all'Antiduhring, la seguente nota:

Già l'esatto rispecchiamento della natura è estremamente difficile, prodotto di una larga esperienza. [...] Nelle cose sociali il rispecchiamento è ancora più difficoltoso.<sup>31</sup>

Proprio nell'analisi dei processi sociali risulta che la riduzione ad una semplice dialettica soggetto-oggetto non è in grado di coglierne le leggi determinanti. Se si parla soltanto del soggetto, si dimentica che sulle prime la sua attività può essere più determinata che determinante. Dice Marx: «La razionalità e necessità della natura si afferma solo come media ingannevole».<sup>34</sup> Solo l'esatta determinazione di tutte le principali componenti delle condizioni di vita volta a volta storicamente date, in quanto prodotte dal soggetto ma sottratte al suo immediato volere, "alienate", tali da contrapporsi oggettivamente a lui come "forza cieca", consente di stabilire i limiti e le possibilità di una prassi razionale.

Una «filosofia della prassi», non importa se apertamente o implicitamente idealistico-soggettiva, partendo dalla ipostatizzazione del soggetto "creatore", presenta tratti fortemente volontaristici e questi si traducono in un fatalismo che pone la dinamica della realtà sociale come tendenzialmente rigida e chiusa. Citiamo ancora una volta Klotsch:

La dialettica è così considerata esclusivamente come dialettica soggetto-oggetto, laddove la vera fonte del movimento dialettico si cerca nel soggetto. Poiché tuttavia in questa concezione il soggetto è identificato con la coscienza, la dialettica si trasforma [...] in una faccenda puramente soggettivistica. Da teoria scientifica delle leggi più generali dell'evoluzione oggettiva del mondo materiale e del pensiero, essa è trasformata in un metodo soggettivo di interpretazione e valorizzazione.<sup>35</sup>

Prescindere dalle condizioni oggettive della prassi, che mira alla trasformazione sociale, non porta a negare queste condizioni, ma a far passare per determinanti gli epifenomeni della prassi stessa. Che le idee di Gramsci non siano un fatto totalmente nuovo, ma riproducano in senso lato tesi già formulate prima, è dimostrato da un confronto con l'empirionomista russo Bogdanov.

#### Note

1. Afa, p. 90.

2. Ms, p. 146.

3. Croce, *Etica...*, cit., p. 182.

4. Giovanni Gentile, *Der aktuelle Idealismus*, Tiibingen, 1931, pp. 24 c 39.

5. *Ibidem*, p. 24.

6. Ms, p. 236.

7. Renato D'Ambrosio, *La dialettica nella natura nel pensiero di Engels e Marx*, «Nuova Rivista Storica», 1932, p. 252.

8. Ibidem, pp. 236 sg.
9. Ms,p. 191.
10. Ms,p. 54.
11. Ms, pp. 55 sg.
12. Ms, p. 138.
13. Ms, p. 139
14. Ms, p. 142.
15. Tronti, Alcune questioni..., cit., p. 317.
16. Ms, p. 142.
17. Engels, Antiduhring. Roma, Editori Riuniti, 1971, p. 49.
18. Ms, p. 142.
19. Loc. cit.
20. Ms, p. 143.
21. Loc. cit.
22. Ms, p. 55.
23. Tronti, Alcune questioni..., cit., p. 316.
24. Ms, p. 56.
25. Loc. cit.
26. G.V. Plechanov, Le matérialisme militant (Materialismus militans). Réponse a Monsieur Bogdanov, Paris, 1957, p. 44.
27. H. Klotsch, Zum Problem der Objekt-Subjekt-Dialektik, «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», n. 10/11, 1965.
28. Engels, Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie; citato in Marx, // capitale. Libro I, cit., p. 107 nota 28.
29. Engels, Dialettica della natura, Roma, Editori Riuniti, 1967, p. 240.
30. Klotsch, art. cit.
31. Engels, Antiduhring, cit., p. 42.
32. Engels, Dialettica..., cit., p. 232.
33. Mew, XX, p. 582.
34. Marx, Dos (Capital, 1, Berlin, 1959, p. 839.
35. Klotsch, art. cit..

## V.

### **Gramsci e Bogdanov: il programma politico dell'idealismo soggettivo**

Mentre l'influsso di Gentile e di Mondolfo sull'interpretazione gramsciana del marxismo come «teoria soggettivistica della realtà» appare addirittura evidente, finora non è stato dimostrato un influsso diretto della teoria di Bogdanov su Gramsci. Il nome di Bogdanov non compare in nessuno scritto del secondo. Fino a quando la ricerca storica non porti a risultati puntuali sui reciproci rapporti tra il movimento socialista o comunista russo e quello italiano - soprattutto riguardo all'assunzione di determinate formule teoriche, recepite per vie sotterranee - si può piuttosto parlare di un'evoluzione teorica di Gramsci indipendente, ma parallela rispetto a quella di Bogdanov. Non è da escludere comunque la possibilità di un'influenza, mediata se non immediata, delle posizioni di Bogdanov su Gramsci.

Non sembra ci siano mai stati dibattiti teorici tra i socialisti italiani e i rivoluzionari russi che vivevano in Italia prima della guerra del 1914-18, tra i quali era anche Bogdanov. Durante l'attività di questi presso la scuola del Partito russo a Capri e a Bologna maturano i piani per una «università proletaria», influenzati soprattutto dall'esempio della prassi europea-occidentale nel campo della formazione operaia e dal diretto contatto con l'Università Popolare di Bologna, nei cui locali si svolgono i corsi dei russi in quella città.<sup>1</sup> Il movimento Proletkult, cui Bogdanov insieme a Lunaciarsky dà vita in Russia dopo la Rivoluzione d'Ottobre, nasce in parte dall'esperienza compiuta in Italia, dove è accolto come una sorta di istituzione rivoluzionaria. A propagandarlo sono soprattutto Gramsci e il gruppo de «L'Ordine Nuovo».<sup>2</sup>

Non è chiaro finora se Gramsci, durante il suo soggiorno a Mosca nel 1922-23, abbia preso dimestichezza direttamente con le teorie di Bogdanov. Senza dubbio tale possibilità è esistita. Gli scritti di Bogdanov, a quell'epoca, erano ancora assai diffusi<sup>3</sup> e le sue idee influenzavano sotteraneamente anche i più lucidi pensatori marxisti (si veda, ad esempio, la *Teoria del materialismo storico* di Bucharin, in cui la tesi bogdanoviana sull'equilibrio occupa un posto centrale). Quand'anche Gramsci abbia conosciuto a Mosca le teorie di Bogdanov, date le sue scarse conoscenze di russo, non potè trattarsi se non di informazioni di seconda mano, così come più tardi a Vienna per le opere di Lukàcs e Korsch; il che tuttavia non esclude che nell'uno e nell'altro caso determinati punti di tali elaborazioni abbiano contribuito a convincerlo della correttezza della propria impostazione filosofica.

Fra i dirigenti comunisti italiani la critica a Bogdanov contenuta in *Materialismo ed empiriocriticismo* divenne nota nei suoi tratti principali solo agli inizi del 1924. In una conferenza sull'opera di Lenin, tenuta subito dopo la sua morte, Bordiga addita in Bogdanov il capo di una scuola

che vorrebbe sottoporre a una revisione la concezione materialista e dialettica marxista per dare al movimento operaio una base filosofica a carattere idealistico e quasi mistico. Questa scuola vorrebbe far riconoscere ai marxisti il preteso superamento della filosofia materialista e scientifica da parte di moderne scuole filosofiche neoidealistiche.<sup>4</sup>

Nei dibattiti interni di partito degli anni 1924-26 Bordiga definisce le posizioni di Gramsci e degli altri ordinovisti come «otzovismo italiano».<sup>5</sup>

In Germania su «Kommunistische Politik», diretta da Karl Korsch, un articolo anonimo così caratterizza l'atteggiamento filosofico di Gramsci:

L'idealismo 'otzovistico' de «L'Ordine Nuovo» ha una certa affinità con l'idealismo teistico di un Barbusse nell'attuale movimento comunista francese, se si pensa che entrambi si volgono con condiscendenza verso il proletariato, che nella sua 'istintiva coscienza di classe' è 'primitivamente rivoluzionario'. L'ordi-novismo idealistico e volontaristico, che non sa distinguere la dialettica materialistica da quella idealistica e confonde così Marx ed Hegel (in pieno accordo, del resto, col professor Benedetto Croce), si è adornato in principio di piume estremistiche: astensione elettorale, consigli di fabbrica, ecc.<sup>6</sup>

Non possiamo stabilire in che misura la polemica contro l'"otzovismo" di Gramsci dimostri un influsso diretto di Bogdanov su di lui. Forse in questa sede dovremo limitarci a definire Gramsci come esponente di una corrente revisionista all'interno del movimento comunista, che si distingue dal revisionismo classico di Bernstein per una maggiore "radicalità".

I Quaderni dimostrano, peraltro, che i punti di contatto con Bogdanov sono tutt'altro che esteriori. Vi si legge:

'Oggettivo' significa proprio e solo questo: che si afferma essere oggettivo, realtà oggettiva, quella realtà che è accertata da tutti gli uomini, che è indipendente da ogni punto di vista che sia meramente particolare o di gruppo.<sup>7</sup>

Neil'Empiriomonismo Bogdanov scrive:

La base dell'obiettività deve trovarsi nella sfera dell'esperienza collettiva. Chiamiamo obiettivi quei dati dell'esperienza la cui importanza vitale è uguale per noi e per gli altri uomini, quei dati sui quali non solo fondiamo, senza contraddizione, la nostra attività, ma sui quali, secondo la nostra convinzione, devono anche basarsi gli altri uomini, per non cadere in contraddizione. [...] L'obiettività dei corpi fisici, coi quali veniamo a contatto nella nostra esperienza, è stabilita in ultima analisi sulla base del controllo reciproco e della concordanza del giudizio di diversi uomini. In generale, il mondo fisico è l'esperienza socialmente coordinata, socialmente armonizzata, in una parola V esperienza socialmente organizzata\*

La concezione di Bogdanov è criticata sia da Plechanov (Materialismus militans) che da Lenin (Materialismo ed empiriocriticismo). Scrive Plechanov:

Ne risulta che l'esistenza degli uomini ha preceduto l'esistenza del nostro pianeta: in principio erano gli uomini; questi si sono posti a 'pronunciare giudizi' organizzando socialmente la propria esperienza; grazie a questa felice circostanza è sorto il mondo fisico in generale e il nostro pianeta in particolare. Naturalmente ciò costituisce anche un'evoluzione, ma un'evoluzione in senso opposto o, per dirla meglio, un'evoluzione capovolta.<sup>9</sup>

La critica dei due marxisti russi a Bogdanov, per quanto concerne l'atteggiamento filosofico di fondo, colpisce in ugual misura anche Gramsci. Pur collegandosi direttamente all'opera di Lenin nella tendenza a ridurre Bogdanov a Berkeley e alle contemporanee correnti dell'idealismo soggettivo (empiriocriticismo e filosofia dell'immanenza), l'opera di Plechanov è assai più scorrevole e meno prolissa rispetto a quella di Lenin e nella polemica l'autore si mostra assai più distaccato di fronte all'avversario. Il libro di Lenin, divenuto alla sua morte un pessimo modello di stile per le polemiche filosofiche, mostra a tratti i toni di un pamphlet e ciò, oltre a sporadiche ricadute in un materialismo ingenuo (teoria del rispecchiamento!), rende difficile persino riconoscere ciò che di valido permane nell'attacco a Bogdanov. Viceversa, l'analisi serrata e precisa di Plechanov consente di enucleare appunto tale aspetto. Plechanov e Lenin, negli scritti citati, criticano esclusivamente la concezione filosofica fondamentale di Bogdanov, senza analizzare le conseguenze dell'empiriomonismo in termini di strategia politica. E proprio nell'ambito della concezione filosofica si può cogliere una volta di più l'affinità di Gramsci con Bogdanov.

Bogdanov afferma infatti:

Il marxismo implica secondo me la negazione dell'obiettività assoluta di ogni e qualsiasi verità, la negazione di tutte le verità eterne.<sup>10</sup>

Anche Gramsci si esprime in modo analogo:

Se la filosofia della prassi afferma teoricamente che ogni 'verità' creduta eterna e assoluta ha avuto origini pratiche e ha rappresentato un valore 'provvisorio' [...] è molto difficile far comprendere 'praticamente' che una tale interpretazione è valida anche per la stessa filosofia della prassi, senza scuotere quei convincimenti che sono necessari per l'azione.<sup>11</sup>

Egli considera valido il marxismo solo per la durata del «regno della necessità» e anche in questo ambito non in primo luogo come teoria scientifica, bensì come ideologia, come «terreno in cui determinati gruppi sociali prendono coscienza del proprio essere sociale, della propria forza, dei propri compiti, del proprio divenire».<sup>12</sup>

Per Bogdanov, come per Gramsci, il criterio della verità non è l'oggettività di processi fisici e sociali verificabili con un'analisi scientifica, ma l'unità ideologica di grandi masse umane che scaturisce dall'«esperienza socialmente organizzata»:

Le ideologie, anzi, saranno la 'vera' filosofia, perché esse risulteranno essere quelle 'volgarizzazioni' filosofiche che portano le masse all'azione concreta, alla trasformazione della 'realtà'.<sup>13</sup>

Di fronte al tentativo di Gramsci di identificare il criterio di verità con la semplice efficacia di massa di determinate ideologie, è opportuno richiamare un passo della polemica di Lenin contro Bogdanov:

Se la verità non è che una forma organizzatrice dell'esperienza umana, vuol dire che anche la dottrina cattolica, per esempio, è una verità. È infatti fuori di ogni dubbio che il cattolicesimo è 'una forma organizzatrice dell'esperienza umana'.<sup>14</sup>

Gramsci riconosce senz'altro al cattolicesimo di aver risolto sommariamente, in modo esteriore, «il problema di conservare l'unità ideologica in tutto il blocco sociale che appunto da quella determinata ideologia è cementato e unificato», cioè «il rapporto astrattamente razionale e giusto che nella sua cerchia la chiesa ha saputo stabilire tra intellettuali e semplici».<sup>15</sup> Dato il suo contenuto di fede, si dovrebbe del resto negare alla religione la possibilità di diventare un'ideologia accettata dalle masse. Continua Gramsci:

La religione e il senso comune non possono costituire un Ordine intellettuale perché non possono ridursi a unità e coerenza neanche nella coscienza individuale per non parlare della coscienza collettiva: non possono ridursi a unità e coerenza 'liberamente', perché 'autoritativamente' ciò potrebbe avvenire come in effetti è avvenuto nel passato entro certi limiti.<sup>16</sup>

Un altro passo sviluppa ulteriormente la critica della religione:

Tutti hanno la vaga intuizione che, facendo del cattolicesimo una norma di vita, sbagliano, tanto è vero che nessuno si attiene al cattolicesimo come norma di vita, pur dichiarandosi cattolico. Un cattolico integrale, che cioè applicasse in ogni atto della vita le norme cattoliche, sembrerebbe un mostro, ciò che è, a pensarci, la critica più rigorosa del cattolicesimo stesso e la più perentoria.<sup>17</sup>

La critica gramsciana della religione non va però al di là dell'illuminismo francese. La religione è instrumentum regni e come tale una truffa dei preti. Il suo contenuto normativo è trattato come quello di una filosofia assolutamente secolare, anziché essere spiegato nel suo insuperabile dualismo terreno-ultraterreno come «coscienza capovolta del mondo» (Marx).

Alla religione così intesa Marx riconosce senz'altro il carattere di un «ordinamento spirituale», che anche nella «coscienza collettiva» si può «ricondere a un'unità e ad un contesto», e scrive:

La religione è la teoria generale di questo mondo (capovolto), il suo compendio enciclopedico, la sua logica in forma popolare, il suo point d'honneur spiritualistico, il suo entusiasmo, la sua sanzione morale, il suo solenne compimento, il suo universale fondamento di consolazione e di giustificazione.<sup>18</sup>

Prigioniero del suo pregiudizio razionalistico, Gramsci non vede invece che a riprodurre il bisogno della religione come «coscienza capovolta del mondo» non è tanto un regime clericale autoritario. A riprodurlo sono le stravolte condizioni sociali, come attesta Marx:

La miseria religiosa è insieme l'espressione della miseria reale e la protesta contro la miseria reale.<sup>19</sup>

Pertanto la religione, più che truffa di preti, è «sospiro della creatura oppressa», fuga in una «illusoria felicità». Ne *Il Capitale*, l'estinguersi della religione coincide con l'avvento di una società senza classi:

Il riflesso religioso del mondo reale può scomparire, in genere, soltanto quando i rapporti della vita pratica quotidiana presentano agli uomini giorno per giorno relazioni chiaramente razionali fra di loro e fra loro e la natura.<sup>20</sup>

Per Marx i rapporti sociali, invisibili all'ingenua coscienza comune, riproducono costantemente la disposizione alla falsa coscienza. Il «riflesso religioso» è solo una particolare forma della falsa coscienza; il produttore di ideologia è al tempo stesso inconsapevolmente vittima e consapevolmente coproduttore di questo generale sistema di accecamento. Egli non va a fondo della cosa, ma crede «di fare una grossa scoperta se, di fronte al disvelarsi del rapporto interno, insiste che in apparenza le cose hanno un altro aspetto. Così facendo, in effetti, egli non fa che tenersi all'apparenza e accettarla come sostanza ultima della realtà». Certo Marx ritiene che tale atteggiamento teorico inconsequente abbia un senso sociale nascosto e lo dice:

Quando si comprenda il rapporto, crolla, prima del crollo pratico, ogni fede teorica nella necessità permanente delle condizioni esistenti. A questo punto, dunque, è assoluto interesse delle classi dominanti perpetuare la confusione distratta. Diversamente a che scopo si pagherebbero i sicofantici estimatori, che non sanno giocare altra carta se non quella che non si può affatto pensare in termini di economia politica?<sup>21</sup>

Gramsci per parte sua, intanto, assai più di Marx, assegna un ruolo decisivo all'analisi del reale corso della storia da parte degli ideologi delle classi dominanti. Ne consegue che la produzione ideologica delle classi dominanti porta in primo luogo «illusioni volute e consapevoli» per i dominanti, mentre invece il momento dell'illusione dei dominati sta, più che nell'insufficiente impostazione teorica, nel fatto che le loro ideologie sono «creazioni inorganiche [...] dirette a conciliare interessi opposti e contraddittori; la loro 'storicità' sarà breve perché la contraddizione affiora dopo ogni avvenimento di cui sono state strumento».<sup>22</sup>

La falsità delle ideologie avversarie - eccettuato, per una volta, il cattolicesimo - non sarebbe data dal loro contenuto specificamente filosofico, ma dalla loro natura di «strumento di governo di gruppi dominanti per avere il consenso ed esercitare l'egemonia su classi subalterne».<sup>23</sup>

A questa critica Gramsci sottopone sia il cattolicesimo che le ideologie profane. Poiché però le «forme ideologiche» sono per lui «istituzioni organizzative della vita sociale»<sup>24</sup> nel senso di Bogdanov e quindi lo interessano come «fatti storici reali»,<sup>25</sup> egli si avvolge in una singolare contraddizione. Alla chiesa cattolica concede di aver fatto quel che dovrebbe fare il marxismo come ideologia delle masse popolari, cioè percepire chiaramente «la necessità dell'unione dottrinale di tutta la massa religiosa».<sup>26</sup> Alla filosofia borghese, invece, rimprovera di non essersi impegnata abbastanza nell'educazione delle masse, ovvero - per usare le sue stesse parole - di non essere stata abbastanza «strumento di governo di gruppi dominanti per avere il consenso ed esercitare l'egemonia su classi subalterne». E tuttavia dimentica evidentemente questo punto quando scrive:

Una delle maggiori debolezze delle filosofie immanentistiche in generale consiste appunto nel non aver saputo creare un'unità ideologica tra il basso e l'alto, tra i 'semplici' e gli intellettua-

li. Nella storia della civiltà occidentale il fatto si è verificato su scala europea, col fallimento immediato del Rinascimento e in parte anche della Riforma nei confronti della chiesa romana.<sup>27</sup>

Gramsci ha un atteggiamento addirittura settario e anacronistico verso lo sviluppo storico agli inizi dell'età moderna. Ai grandi del Rinascimento italiano imputa di non aver impedito lo spezzettamento dell'Italia e di non aver unito il «popolo» italiano mediante una «riforma intellettuale e morale». La lunga e complessa storia dell'emancipazione della borghesia europea dal feudalesimo e dalla monarchia assoluta diviene la storia di un'entità astorica: il «popolo semplice», che ha bisogno degli intellettuali per il suo riscatto. Gramsci si rivela un tardo discendente dei narodniki russi. Vale la pena riportare le seguenti parole di Lavrov:

Ogni minoranza civile che si rifiutasse di svolgere un'attività inciviltatrice nel senso più ampio della parola, porta la responsabilità di tutte le sofferenze dei contemporanei che essa potrebbe eliminare, se non si limitasse alla parte di rappresentante e conservatrice della civiltà ma prendesse su di sé anche quella motrice di essa.<sup>28</sup>

L'imperativo categorico che Lavrov formula per i narodniki diviene in Gramsci il metro su cui misurare tutti i movimenti intellettuali e le filosofie da essi elaborate, prescindendo dalla loro situazione storica e dalla loro appartenenza di classe nei rapporti col «popolo». Da questo punto di vista si spiegano i rimproveri che egli muove all'idealismo di Gentile e Croce:

L'idealismo si è anche mostrato avverso ai movimenti culturali di 'andata verso il popolo', che si manifestarono nelle così dette Università popolari e istituzioni simili [...]. Tuttavia questi movimenti erano degni di interesse, e meritavano di essere studiati: essi ebbero fortuna, nel senso che dimostrarono da parte dei 'semplici' un entusiasmo sincero e una forte volontà di innalzarsi a una superiore forma di cultura e di concezione del mondo.<sup>29</sup>

Se Croce e Gentile avessero raccomandato ai loro seguaci di promuovere l'educazione operaia e predicare, in nome «di una superiore forma di cultura», se non la rinuncia alla lotta di classe, almeno la sua istituzionalizzazione, per produrre in tal modo una «unità ideologica tra il basso e l'alto», il compito del marxismo «come moderna riforma popolare» sarebbe stato già assolto.

Gramsci crede di vedere in Marx un testimone decisivo della necessità di formazioni ideologiche nel senso dell'«esperienza socialmente organizzata» di Bogdanov:

Nei riferimenti è anzi implicita l'affermazione della necessità di nuove credenze popolari, cioè di un nuovo senso comune, e quindi di una nuova cultura e di una nuova filosofia che si radicino nella coscienza popolare con la stessa saldezza e imperatività delle credenze tradizionali.<sup>30</sup>

Ridimensionando la cosa, egli dice del resto che Marx «non si riferisce alla validità di questi contenuti di fede ma alla loro continuità formale». Ma come si spiega, per Marx, questo condizionamento esterno della continuità formale delle ideologie esistenti? Non è certo sia dovuto al fatto che le ideologie - ancorché per i contenuti vadano definite come falsa coscienza - sarebbero esclusivamente opera di ideologi legati al popolo, a prescindere dal loro orientamento. Il passo de *Il Capitale*, che Gramsci cita liberamente, non dice nulla in merito. Il testo letterale suona così:

L'arcano dell'espressione di valore, l'eguaglianza e la validità uguale di tutti i lavori, perché e in quanto sono lavoro umano in genere, può essere decifrato soltanto quando il concetto della eguaglianza umana posseda già la solidità di un pregiudizio popolare. Ma ciò è possibile soltanto in una società nella quale la forma di merce sia la forma generale del prodotto di lavoro, e quindi anche il rapporto reciproco fra gli uomini come possessori di merci sia il rapporto sociale dominante.<sup>31</sup>

Se si leggono queste frasi a ritroso, ne risulta che solo in condizioni sociali in cui gli uomini scambiano i prodotti del loro lavoro in forma di merce, come equivalenti, trova

diffusione il concetto di uguaglianza, divenendo una forma di coscienza generalmente accettata. Marx astrae completamente dal contenuto politico del concetto di uguaglianza, e così pure dai fattori ideologici di queste condizioni dominanti e dai loro destinatari sociali. Nei *Grundrisse* spiega poi come l'ideologia democratica si sviluppi inevitabilmente in forma di falsa coscienza dal «sistema di scambio sviluppato».32 La democrazia perviene alla sua ideologia dell'uguaglianza in quanto

nei rapporti di denaro, intesi nella loro forma semplice, tutte le antitesi immanenti alla società borghese appaiono cancellate, ed è in questo senso che verso di esso cerca di nuovo scampo la democrazia borghese, ancor più di quanto non facciano gli economisti borghesi [...] verso l'apologetica degli attuali rapporti economici;33 [...] gli individui sembrano entrare in un contatto reciproco libero e indipendente (questa indipendenza che in se stessa è soltanto e andrebbe detta più esattamente indifferenza) e scambiare in questa libertà; ma tali essi sembrano soltanto a chi astrae dalle condizioni, dalle condizioni di esistenza nelle quali questi individui entrano in contatto (ove queste condizioni sono a loro volta indipendenti dagli individui, e sebbene prodotte dalla società, si presentano, per così dire come condizioni di natura, ossia incontrollabili da parte degli individui).34

Solo il radicarsi quasi naturale dell'ideologia egualitaria nella coscienza generale (che però è riflesso diretto dei rapporti sociali quotidiani determinati dallo scambio di equivalenti) consente di decifrare scientificamente l'uguaglianza e l'equivalenza del lavoro umano come «arcano dell'espressione di valore»; cosa che ad esempio non riuscì ad Aristotele, «che per la prima volta ha analizzato la forma di valore, come tante altre forme di pensiero, forme di società, e forme naturali», «perché la società greca poggiava sul lavoro schiavistico e quindi aveva come base naturale la disuguaglianza degli uomini e delle loro forze-lavoro»?5

Ciò che Marx dice su un elemento della generale coscienza ideologica, cui attribuisce la «solidità di un pregiudizio popolare», non vale certo però per tutte le componenti della stessa coscienza ideologica. I rapporti sociali materiali ne determinano la solidità «come elemento necessario di una determinata situazione», ma non se ne può dedurre l'esigenza di «nuove» forme di coscienza - qualunque nome si dia loro («fede popolare», «senso comune», «cultura» o «filosofia») - in quanto tali forme di coscienza andrebbero sviluppate nella testa. È questa la tesi che Gramsci attribuisce a Marx come risulta dalle seguenti parole:

La teoria delle superstrutture non è che la soluzione filosofica e storica dell'idealismo soggettivistico.36

Un po' diversamente stanno le cose per la marxiana Introduzione alla Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico, cui Gramsci si richiama nello stesso contesto. Dopo il passaggio de *Il Capitale* esaminato sopra, egli cita la nota frase che «anche la teoria diviene una forza materiale non appena si impadronisce delle masse». Però non lo interessa molto la limitazione contenuta nella premessa, che trascura di riportare:

L'arma della critica non può certamente sostituire la critica delle armi, la forza materiale de'essere abbattuta dalla forza materiale.37

Da quest'opera di Marx si possono in verità trarre una serie di altri passi, che Gramsci avrebbe potuto adoperare a sostegno della sua teoria. Ciò si spiega oltretutto col particolare carattere del testo, iniziato alla fine del 1843 e pubblicato nel 1844. Rispetto a *La sacra famiglia* e specialmente all'*Ideologia tedesca*, in cui Marx negli anni successivi perviene insieme ad Engels alla sua «autocomprensione»,38 la *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico. Introduzione* va attribuita ancora alla fase dell'autocomprensione nell'ambito dell'intelligenza tedesca democratico-rivoluzionaria, ispirata alla sinistra hegeliana e a Feuerbach, benché mostri una serie di rotture con le concezioni correnti che, nella radicalità d'impostazione, preludono già al Marx degli anni successivi. Ma non sono questi elementi (in gran parte presenti anche negli altri scritti

giovani: critica dello Stato, della religione, della società borghese, ecc.) che Gramsci fa propri, bensì sono i punti in cui Marx, in forma ancora schematica e mediata, tratta il rapporto fra teoria e prassi. Marx si schiera già per il proletariato, ma in nome della «filosofia» e dei suoi rappresentanti contemporanei, cui si crede ancora unito. Però appena la sua presa di posizione, tra astratta e intuitiva, lo spinge ad analizzare le cause economiche della «povertà artificialmente prodotta» del proletariato moderno, la rottura non solo teorica ma pratica con coloro cui era legato fino ad allora diventa inevitabile. In un primo tempo, peraltro, egli vede nella «filosofia» e nel proletariato gli alleati naturali nella lotta rivoluzionaria contro la situazione esistente:

Come la filosofia trova nel proletariato le sue armi materiali, così il proletariato trova nella filosofia le sue armi spirituali, e una volta che il lampo del pensiero sia penetrato profondamente in questo ingenuo terreno popolare, si compirà l'emancipazione dei tedeschi a uomini.<sup>39</sup>

Queste frasi entusiastiche, specialmente la speranza illuministica nel «lampo del pensiero» - per Gramsci tutto un programma -, sono però subito rimesse in questione in un altro passo. Decisiva è la «critica delle armi» e non l'«arma della critica». E, a ridimensionare la portata di certe affermazioni, si dice più avanti circa il ruolo della teoria:

Non basta che il pensiero tenda a realizzarsi, la realtà deve tendere se stessa verso il pensiero.<sup>40</sup>

Poiché poi la realtà - rapporti sociali che producono un proletariato di massa - è solo in procinto di nascere, essa non può ancora tendere al pensiero. Per il momento la teoria può esser giudicata criticamente soltanto da se stessa, riconoscendosi un suo posto fra le condizioni esistenti in Germania, posto che solitamente compete alla prassi materiale-sociale. Continua Marx:

La filosofia tedesca del diritto e dello Stato è l'unica storia tedesca che stia al pari col moderno presente ufficiale. Il popolo tedesco, perciò, deve abbattere questa sua storia sognata, insieme con le proprie attuali condizioni, e sottoporre alla critica non soltanto queste attuali condizioni ma insieme anche la loro astratta prosecuzione.<sup>41</sup>

La filosofia come puro "compimento ideale" del mondo è identificata, nella situazione tedesca, con il mondo stesso, benché per Marx sia assodato che questo va combattuto solo con la «critica delle armi», mentre qualsiasi filosofia tradizionale va combattuta invece con l'«arma della critica».

Nasce così una contraddizione. La vittoria della teoria critica sulla teoria apologetica della «coscienza statale tedesca», che esprime l'«incompiutezza dello Stato moderno», è ottenuta con l'«arma della critica». Questa, d'altronde, sembra poter sfociare immediatamente nella «critica delle armi» e divenire violenza materiale, allorché è intesa dalle masse. Si presuppone che questa teoria, nella sua presente versione, sia altrettanto rivoluzionaria quanto si suppone lo sia il proletariato, che di essa ha bisogno solo per giungere alla liberazione definitiva. *Nella Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico. Introduzione* Marx è del resto pienamente consapevole che la rivoluzione proletaria sarà l'ultima, perché la più radicale. Essa mira infatti all'abolizione della proprietà privata, che si contrappone come un limite alla «restaurazione integrale dell'uomo»:

Se il proletariato richiede la negazione della proprietà privata, esso eleva a principio della società solo ciò che la società ha elevato a suo principio, ciò che in esso è già impersonato senza suo apporto, in quanto risultato negativo della società.<sup>42</sup>

Marx vede nella crescente proletarizzazione la tendenza decisiva del processo sociale, ma in questo scritto non può indicare altro se non un fenomeno che si sta generalizzando, senza peraltro essere pervenuto all'analisi delle condizioni economico-sociali in cui si riproducono costantemente lavoro salariato e capitale, ricchezza e proletariato.

L'atteggiamento contemplativo, che si ferma a constatare il fenomeno della proletarizzazione, determina d'altronde anche un atteggiamento puramente postulante, etico-rigoristico rispetto al programma della «teoria radicale tedesca», che si esprime nell'«imperativo categorico di rovesciare tutti i rapporti nei quali l'uomo è un essere degradato, assoggettato, abbandonato, spregevole».43 Questa filosofia umanistica, «che l'uomo è l'essere supremo per l'uomo», è applicata ancora in modo astratto e poco articolato alla realtà, da cui non nascono ancora, come pochi anni più tardi, «le proposizioni teoriche dei comunisti», che sono «semplicemente espressioni generali di rapporti di fatto di una esistente lotta di classi, cioè di un movimento storico che si svolge sotto i nostri occhi».44

Nella Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico, introduzione, pur postulando che la «teoria tedesca» divenga espressione filosofica adeguata della condizione del proletariato (laddove il più delle volte troviamo ancora «popolo tedesco» nell'accezione di proletariato), Marx evita rigorosamente di attribuire ai rappresentanti della «teoria tedesca», cioè all'intelligenza democratico-rivoluzionaria, il ruolo di guida del proletariato stesso. La sua personale presa di posizione a favore del proletariato è in questa fase un invito agli altri hegeliani di sinistra ad assumere lo stesso atteggiamento, non a costituirsi - nella loro qualità di intellettuali - in una sorta di stato maggiore che, come elemento attivo della critica, fecondi col suo pensiero la massa stupida ed inerte.

In Gramsci, invece, questa equazione teoria = intellettuali, massa = semplicità - prassi, viene esplicitamente formulata. Per lui

l'organicità di pensiero e la saldezza culturale poteva aversi solo se tra gli intellettuali e i semplici ci fosse stata la stessa unità che deve esserci tra teoria e pratica, se cioè gli intellettuali fossero stati organicamente gli intellettuali di quelle masse, se avessero cioè elaborato e reso coerenti i principi e i problemi che quelle masse ponevano con la loro attività pratica, costituendo così un blocco culturale e sociale 45

Gli intellettuali e la teoria da loro elaborata sono per Gramsci l'elemento attivo e unificante, la massa e la sua prassi (non meglio definita) sono l'elemento essenzialmente passivo; senza gli intellettuali la massa non giunge a dare alla propria azione una reale efficacia, in grado di mutare il corso della storia. Certo, la teoria prodotta dagli intellettuali deve essere legata «in modo organico» alle masse, non in quanto spieghi criticamente l'azione grazie al confronto con le condizioni sociali oggettive, bensì in quanto accetti l'azione stessa come dato ultimo e irriducibile, avulso dagli elementi sociali che lo condizionano, e sviluppi ulteriormente, in modo coerente, gli spunti teorici legati all'azione delle masse. Poiché in Gramsci il pensiero della massa è nell'azione e l'azione degli intellettuali è nel pensiero, egli perviene all'identità di teoria e prassi, di intellettuali e massa; un'equazione in cui è sempre il primo termine quello decisivo.

Che invece a decidere la storia non sia il pensiero che accompagna l'azione delle masse, si osserva già ne *La sacra famiglia*:

Ciò che conta non è ciò che questo o quel proletario, o anche tutto il proletariato, si rappresenta temporaneamente come fine. Ciò che conta è che cosa esso è e che cosa esso sarà costretto storicamente a fare in conformità a questo suo essere. Il suo fine e la sua azione storica sono indicati in modo chiaro, in modo irrevocabile, nella situazione della sua vita e in tutta l'organizzazione della società civile moderna.46

Gramsci ricade nella prospettiva di Bruno Bauer, per cui l'«emancipazione delle masse dalla loro condizione di massa» avviene in grazia del fatto che le masse stesse accettano i principi dei «critici critici». Scrive infatti:

La filosofia della prassi non tende a mantenere i 'semplici' nella loro filosofia primitiva del senso comune, ma invece a condurli a una concezione superiore della vita. Se afferma l'esigenza del contatto tra intellettuali e semplici non è per limitare l'attività scientifica e per mantenere una unità al basso livello delle masse, ma appunto per costituire un blocco intellettuale-morale

che renda politicamente possibile un progresso intellettuale di massa e non solo di scarsi gruppi intellettuali.<sup>47</sup>

La «filosofia della prassi» di Marx ed Engels non è però affatto disposta a riconoscere, almeno in questa forma, la «necessità del contatto tra intellettuali e semplici» e respinge in blocco certe costruzioni ideologiche:

Da un lato si ha la massa come l'elemento passivo, aspirituale, astorico, materiale, della storia, dall'altro lato si hanno lo spirito, la critica, il signor Bruno & Comp. come l'elemento attivo da cui procede ogni azione storica. L'atto di trasformazione della società si riduce all'attività cerebrale della critica critica. Anzi il rapporto della critica [...] con la massa è in verità l'unico rapporto storico del presente. Tutta la storia moderna si riduce al movimento uno verso l'altro di questi due lati. Tutte le opposizioni si sono risolte in questa opposizione critica.<sup>48</sup>

Gramsci rimane ancorato allo schema di Bauer, come prima di lui i populistici e anche Bogdanov. L'hegeliano «spirito popolare», in nuova veste, diviene la forza che trasforma la società, e gli intellettuali sono la sua incarnazione.

Autocoscienza critica significa storicamente e politicamente creazione di una élite di intellettuali: una massa umana non si 'distingue' e non diventa indipendente 'per sé', senza organizzarsi (in senso lato), e non c'è organizzazione senza intellettuali, cioè senza organizzatori e dirigenti, cioè senza che l'aspetto teorico del nesso teoria-pratica si distingua concretamente in uno strato di persone 'specializzate' nell'elaborazione concettuale e filosofica.<sup>49</sup>

Gli intellettuali, in quanto «organizzatori», produrrebbero l'unificazione della coscienza di massa. In tal senso il tradizionale ceto intellettuale borghese si rivela per Gramsci inadeguato, come già si è mostrato, non perché gli intellettuali sostengano gli interessi di classe della borghesia, ma perché lo farebbero in modo troppo esclusivo, senza «andare al popolo». Quanto ai vecchi teorici della Seconda Internazionale, essi sarebbero stati invece, ancora una volta, troppo legati al popolo, avrebbero fatto troppe concessioni alla nuda coscienza di massa e non sarebbero riusciti quindi a persuadere gli intellettuali tradizionali. Occorre creare un nuovo tipo di intellettuale, l'«intellettuale organico» delle masse popolari, che si formi nel processo della produzione industriale:

Nel mondo moderno, l'educazione tecnica, strettamente legata al lavoro industriale anche il più primitivo e squalificato, deve formare la base del nuovo tipo di intellettuale.<sup>50</sup>

Nel respingere gli intellettuali del passato e nel postulare l'avvento di "nuovi" intellettuali Gramsci viene a trovarsi ancora una volta in perfetto accordo con Bogdanov. Questi, già prima della Rivoluzione di Ottobre, afferma che i leaders della socialdemocrazia russa, in quanto appartenenti ai gruppi dell'intelligenza interclassista, non possono essere considerati «come la forza decisiva per l'espletamento dei compiti che la cultura ha in quest'epoca». Perciò vede i veri rappresentanti dei «compiti della cultura» nella «nuova intelligenza», nel proletariato moralmente, artisticamente e scientificamente «coltivato».<sup>51</sup> Questi "nuovi intellettuali" hanno il compito di sviluppare una coscienza adeguata alle masse. In Bogdanov tale coscienza consiste in un nuovo common sense proletario. Per Gramsci le cose non vanno diversamente:

Che una massa di uomini sia condotta a pensare coerentemente e in modo unitario il reale presente è fatto 'filosofico' ben più importante e 'originale' che non sia il ritrovamento da parte di un 'genio' filosofico di una nuova verità che rimane patrimonio di piccoli gruppi intellettuali.<sup>52</sup>

Una volta che questa meta sia più o meno raggiunta, allora, in modo pressoché automatico, attraverso il rivoluzionamento delle menti, si compirà, secondo Gramsci, il rivoluzionamento delle condizioni sociali.

Sul «come» tacciono sia lui che Bogdanov. «L'atto di capovolgimento della società si riduce all'attività cerebrale della critica critica» ...nella moderna veste della «nuova in-

telligenza» di Bogdanov e Gramsci. «Sviluppare la coscienza di classe significa organizzare la forza di classe», dice Bogdanov.<sup>53</sup> In Gramsci la «forza di classe» organizzata di Bogdanov si manifesta nel «blocco storico», «in cui [...] le forze materiali sono il contenuto e le ideologie la forma».<sup>54</sup>

Il grado di cultura popolare raggiunto è l'indice che mostra quando si avrà il capovolgimento della rivoluzione culturale (in Gramsci sulla scia di Renan e Sorel: «riforma intellettuale e morale») in rivoluzione sociale. Poiché però la rivoluzione culturale auspicata da Bogdanov e Gramsci dev'essere il più possibile totale, per divenire socialmente efficace, ad essa si contrappongono ancora - non nella scarsa unitarietà e maturità dei rapporti di produzione, ma nella diversità delle forme di coscienza - una serie di ostacoli, che vanno prima superati.

Scrivo al riguardo Bogdanov:

L'esperienza sociale è lungi dall'essere tutta socialmente organizzata e reca sempre in sé contraddizioni di vario genere, cosicché alcune delle sue parti non si accordano con altre; diavoletti e spiriti folletti possono esistere nella sfera dell'esperienza sociale di un dato popolo o di un dato gruppo di popolo (per esempio i contadini), ma questa non è una buona ragione per includerli nell'esperienza socialmente organizzata ed obiettiva, perché non si armonizzano con la rimanente esperienza collettiva.<sup>55</sup>

Anche Gramsci deve vedersela con i «diavoletti e spiriti folletti» presenti nella concezione del mondo propria delle masse:

[...] si trovano in essa elementi dell'uomo delle caverne e principi della scienza più moderna e progredita, pregiudizi di tutte le fasi storiche passate grettamente localistiche e intuizioni di una filosofia avvenire quale sarà propria del genere umano unificato mondialmente. Criticare la propria concezione del mondo significa dunque renderla unitaria e coerente e innalzarla fino al punto cui è giunto il pensiero mondiale più progredito.<sup>56</sup>

Per giustificare la loro concezione di una rivoluzione culturale che precede la rivoluzione sociale, Bogdanov e Gramsci devono ricorrere a un'analogia storica, cioè alla preparazione della rivoluzione borghese in Francia da parte dell'Encyclopédie e dell'illuminismo in genere. Bogdanov anzi spinge così in là l'analogia da accarezzare l'«idea di una nuova Enciclopedia» per il proletariato.<sup>57</sup>

In Gramsci l'idea compare fin da uno dei suoi primi articoli.<sup>58</sup> Ed anche nei Quaderni la Francia del secolo XVIII conserva un valore paradigmatico:

[La Francia] ebbe una grande riforma popolare nel 700 con l'illuminismo, il voltairianismo, l'Enciclopedia che precede e accompagnò la rivoluzione del 1789; si trattò realmente di una grande riforma intellettuale e morale del popolo francese, più completa di quella tedesca luterana, perché abbracciò anche le grandi masse contadine della campagna, perché ebbe un fondo laico spiccato e tentò di sostituire alla religione una ideologia completamente laica rappresentata dal legame nazionale e patriottico.<sup>59</sup>

Questo passo non è affatto un excursus storico, ma rappresenta per Gramsci tutto un programma di preparazione della rivoluzione giacobina nell'Italia del XX secolo, poiché nei secoli precedenti

mancò sempre, e non poteva costituirsi, una forza giacobina efficiente, la forza appunto che nelle altre nazioni ha suscitato e organizzato la volontà collettiva nazionale popolare e ha fondato gli Stati moderni.<sup>60</sup>

Solo nel XX secolo esisterebbero i presupposti necessari per il giacobinismo italiano:

Le condizioni positive sono da ricercare nell'esistenza di gruppi sociali urbani, convenientemente sviluppati nel campo della produzione industriale e che abbiano raggiunto un determinato livello di cultura storico-politica. Ogni formazione di volontà collettiva nazionale-popolare è impossibile, se le grandi masse dei contadini coltivatori non irrompono simultaneamente nella vita politica.<sup>61</sup>

È dall'esterno che Bogdanov e Gramsci applicano alle condizioni dei rispettivi paesi il modello di preparazione ed attuazione della Rivoluzione Francese. Ma in Gramsci c'è in più una particolare sfumatura. Il giacobinismo non è un articolo di importazione, bensì entelechia dell'originario pensiero politico italiano, forma coniata da Machiavelli e in continuo sviluppo. Il passo sopra citato continua così :

Ciò intendeva il Machiavelli attraverso la riforma della milizia, ciò fecero i giacobini nella Rivoluzione francese, in questa comprensione è da identificare un giacobinismo precoce del Machiavelli, il germe (più o meno fecondo) della sua concezione della rivoluzione nazionale.

La rivoluzione borghese, che in Gramsci non è più compiuta dalla borghesia stessa, bensì dal «blocco storico» del proletariato industriale e delle masse contadine, in Bogdanov dal proletariato più o meno solo, è la meta di entrambi. Si tratta, come dice Gramsci, della «rivoluzione nazionale». Il ricorso all'analogia col periodo preparatorio della Rivoluzione Francese fa loro dimenticare l'analisi delle profonde trasformazioni economico-sociali, senza la quale la battaglia teorica dell'illuminismo rimane incomprendibile. Contro un atteggiamento del genere Engels scrive:

L'inconsequenza non sia nel fatto che si riconoscano delle spinte ideali bensì che da queste non si risalga poi alle loro cause motrici.<sup>62</sup>

Ma per Bogdanov e Gramsci, data la loro impostazione idealistico-soggettiva, le «spinte ideali» sono praticamente tutto, appaiono in ultima analisi più decisive dei mutamenti avvenuti nella struttura economico-sociale. Quando concepiscono vaste teorie dell'organizzazione (come Bogdanov nella Tettologia e Gramsci nello sforzo di attualizzare l'eredità di Machiavelli), essi sono sì decisi per un partito rivoluzionario, ma nel loro feticismo dell'organizzazione per l'organizzazione sono assai più vicini alle idee di un Bernstein circa un socialismo come «liberalismo organizzativo» che non alla vera tradizione marxista rivoluzionaria, legata al movimento operaio internazionale. Nell'accentuare i problemi etici per la classe operaia e nel rifiutare più o meno condizionatamente il materialismo storico-dialettico - per non parlare della sussunzione quasi letterale dei giudizi di Bernstein sulla situazione nei paesi capitalistici avanzati, quale si riscontra nelle riflessioni teorico-politiche di Gramsci - questi e Bogdanov si collocano accanto al revisionista tedesco.

#### Note

1. Grille, *Lenins Rivale...*, cit., p. 187.
2. Gramsci fonda a Torino, agli inizi del 1921, un «Istituto di cultura proletaria». Fino ad ora non esistono studi sull'attività e sull'orientamento di quest'ente.
3. Grille, op. cit., p. 16.
4. Lenin nel cammino della rivoluzione, in *La sinistra comunista in Italia sulla linea marxista di Lenin*, Milano, Il programma comunista, 1964, p. 7.
5. "Otzovisti" erano chiamati i membri di una corrente, tra i cui leaders figurava Bogdanov, che si formò tra i bolscevichi nel 1908. Partendo dall'idea che al proletariato russo fosse impedito di realizzare la propria naturale inclinazione rivoluzionaria unicamente dalla pressione e repressione dell'apparato zarista, questa corrente riteneva che fosse sufficiente l'acquisizione di una coscienza di sé da parte delle masse per uscire dalla fase controrivoluzionaria seguita alla sconfitta del 1905 e che i bolscevichi non dovessero svolgere tra le masse stesse altra attività se non quella organizzativa di tipo illegale per abbattere lo zar, fuori dal Parlamento (il nome della corrente deriva appunto dalla parola d'ordine di "richiamo" dei deputati), fuori dai sindacati e da ogni altro tipo di struttura legale o semilegale.

6. Die Bolschewisierung in Italien, «Kommunistische Politile», II, n. 15/16, agosto 1927.

7. Ms, p. 54.

8. Citato in Lenin, Materialismo ed empiriocriticismo, in Opere, XIV, pp. 120 sg.

9. Plechanov, Le matérialisme..., cit., p. 92.

10. Citato da Lenin, op. cit., p. 119.

11. Ms, p. 95.

12. Ms, p. 237.

13. Ms,p. 217.

14. Lenin, op. cit.,p. 120.

15. Ms, pp. 7 sg.

16. Ms, p. 5.

17. Ms.p. 28.

18. Marx, Critica..., cit., in La questione ebraica..., cit., pp. 91 sg.

19. Ibidem, p. 92.

20. Marx, Il Capitale, cit.. p. 111.

21. Ibidem, p. 21.

22. Ms, p. 237.

23. Loc. cit.

24. Citato da Grille, op. cit., p. 90

25. Ms, p. 236.

26. Ms, p. 7.

27. Ms, p. 8.

28. Citato da Welter, Il materialismo..., cit., p. 81.

29. Ms, p. 8.

30. Ms, p. 123.

31. Marx, Il Capitale, cit., p. 92. La citazione di Gramsci è in Ms, p. 49.

32. Marx, Lineamenti..., cit, I, p. 106.

33. Ibidem, p. 209.

34. Ibidem, p. 106.

35. Marx, Il Capitale, cit., pp. 91 sg. Dieto suggerimento dell'autore., abbiamo tradotto Sklavenarbeit con «lavoro schiavistico» anziché «lavoro servile» (come è nella versione di Delio Cantimori) perché più aderente al senso tedesco [ndt].

36. Ms, p. 230.

37. Marx, Critica..., cit., in La questione ebraica..., cit., p. 101.

38. Cfr. Marx, Per la critica dell'economia politica, cit., p. 6 (Prefazione): «decidemmo di mettere in chiaro, con un lavoro comune, il contrasto tra il nostro modo di vedere

e la concezione ideologica della filosofia tedesca, di fare i conti, in realtà, con la nostra anteriore coscienza filosofica».

39. Marx, Critica..., cit., in La questione ebraica..., cit., p. 109.

40. Ibidem, p. 103.

41. Ibidem, pp. 98 sg.

42. Ibidem, p. 109.

43. Ibidem, p. 101.

44. Marx-Engels, Manifesto del Partito Comunista, Torino, Einaudi, 1964, p. 147.

45. Ms, pp. 8 sg.

46. Marx-Engels, La sacra famiglia, cit., p. 44.

47. Ms, p. 11.

48. Marx-Engels, La sacra famiglia, cit., p. 110. Gramsci, scambiando a suo piacimento classe e massa, scrive invece imperterrito di un «gruppo sociale subalterno, senza iniziativa storica» (Ms, p. 87), beninteso dopo la Rivoluzione d'Ottobre e non ai tempi di Bruno Bauer.

49. Ms, p. 12

50. Int, p. l.

51. Grille, op. cit., p. 180.

52. Ms, p. 5.

53. Grille, op. cit., p. 179.

54. Ms, p. 49.

55. Citato da Lenin, Materialismo..., cit., p. 121.

56. Ms, p. 4.

57. A. Bogdanow, Die Wissenschaft und die Arbeiterklasse, Berlin-Wilmersdorf, 1920, p. 29.

58. D, pp. 189-193.

59. Ms, p. 86.

60. Mach, p. 7.

61. Loc. cit.

62. Ludwig Feuerbach..., Mea, II, p. 365.

## VI.

### La critica alla componente materialistica del marxismo

Scriva il revisionista per antonomasia Bernstein nella sua opera *Socialismo e socialdemocrazia*:

Alla definizione di 'concezione materialistica della storia' sono legati fin dall'inizio tutti i materialismi fatalmente connessi al concetto di 'materialismo'. Ma il materialismo in filosofia o nelle scienze della natura è deterministico, mentre la concezione materialistica della storia non lo è.<sup>1</sup>

Questa difesa del marxismo dall'accusa di materialismo contiene in nuce tutte le obiezioni mosse dalla critica idealistica al materialismo storico: dipendenza dal materialismo filosofico del secolo XVIII e da quello fisiologico del XIX, da cui deriverebbero il suo determinismo e la sua negazione del libero arbitrio. Quel che in Bernstein è un prodotto secondario - anche se non casuale - del revisionismo economico, che nasce nell'ambito del movimento operaio, diviene la chiave di volta del revisionismo filosofico, praticato in Italia dalla cultura borghese e che annovera tra i suoi più devoti seguaci, durante la prima guerra mondiale, il giovane giornalista socialista Antonio Gramsci. Anche in prigione questi non rinnegherà la sua antica impostazione filosofica, ma continuerà a svilupparla per giungere ad un vero e proprio sistema filosofico-politico.

La lettura della Teoria del materialismo storico di Bucharin suscita in lui vivaci critiche e queste lo portano ad elaborare il nucleo di un atteggiamento opposto, del suo "bogdanovismo". Ma, al di là di Bucharin, Gramsci entra in conflitto con tutta la tradizione marxista ortodossa, per accusare infine non soltanto Engels ma lo stesso Marx di deviare rispetto ad una corretta «filosofia della prassi».

La polemica di Gramsci con Bucharin si svolge negli anni in cui in Russia giungono al culmine le dispute tra i seguaci di Deborin e i meccanicisti. I Quaderni dimostrano che egli è sufficientemente informato di questo dibattito.<sup>2</sup> La sua critica a Bucharin non ha però nulla in comune con quella degli avversari russi del meccanicismo, che se la prendono soprattutto con la teoria dell'equilibrio, mutuata da Bogdanov, come legge dinamica che condiziona tutti i processi naturali e sociali.

Per Bucharin il vero nucleo della dialettica hegeliana sta nella sequenza equilibrio / rottura dell'equilibrio / restaurazione dell'equilibrio. L'equilibrio risulta dal rapporto fra sistema e ambiente. Il sistema<sup>3</sup> possiede un equilibrio interno, che si rompe solo nella misura in cui si rompe l'equilibrio esterno decisivo, cioè il rapporto fra sistema e ambiente. In tal modo si viene in pratica a negare un movimento dialettico interno al sistema. L'impulso iniziale deve venire sempre dall'esterno come urto meccanico. Poiché sistema e ambiente formano fin da principio un equilibrio, ci deve essere una forza al di fuori di essi che metta in moto il loro sviluppo. Il filosofo russo Mitin osserva in merito che

Bucharin, se vuol essere conseguente, non ha altra via di uscita che ricorrere a qualche forza sopracosmica, che soleva chiamarsi finora o 'primo motore' o semplicemente 'Dio-creatore'.<sup>4</sup>

Gramsci accenna solo di sfuggita alla teoria dell'equilibrio, pur centrale in Bucharin.<sup>5</sup> Lamenta che nella Teoria del materialismo storico manchi una trattazione approfondita della dialettica, senza avvedersi che la dialettica costituisce appunto per Bucharin il nucleo della teoria dell'equilibrio. Il motivo della considerazione di Gramsci sta certo nel fatto che anche lui - sia pure in modo non meccanicistico come Bucharin - usa

frequentemente la nozione di equilibrio. Le conclusioni di Mitin si ritrovano in Gramsci con un lieve spostamento di accenti:

Una delle tracce più vistose di vecchia metafisica nel Saggio popolare è la ricerca di ridurre tutto a una causa, la causa ultima, la causa finale. Si può ricostruire la storia del problema della causa unica e ultima e dimostrare che essa è una delle manifestazioni della 'ricerca di Dio'.<sup>6</sup>

La critica a Bucharin presenta molti punti di contatto anche con quella di Lukàcs del 1925.<sup>7</sup> Entrambi si volgono a ragione contro la sussunzione del materialismo storico in un «materialismo scientifico-borghese» puramente contemplativo (Lukàcs), che per Gramsci diventa «materialismo metafisico»; contro la tendenza «a semplificare troppo i problemi stessi»<sup>8</sup> quando si parla di arte, di letteratura e di filosofia. Lukàcs, come Gramsci, si rivolta contro una concezione feticistica «del ruolo della tecnica nello sviluppo sociale».<sup>9</sup> Tra l'altro lo stadio di sviluppo volta a volta raggiunto dalla tecnica viene erroneamente identificato da Bucharin con il corrispondente stadio delle forze produttive sociali nel quadro di determinati rapporti di produzione.

Gramsci può dimostrare a Bucharin che la paternità delle sue idee spetta all'economista Achille Loria, il quale, parafrasando dei noti passi marxiani della Prefazione a *Per la critica dell'economia politica*, confonde le «forze produttive materiali» con lo «strumento di produzione» e i «rapporti di produzione» col «sistema di produzione».<sup>10</sup>

Infine sia Gramsci che Lukàcs contestano la pretesa di Bucharin di fare previsioni nel campo delle scienze sociali. Tuttavia qui la loro critica resta alla superficie. La pretesa di Bucharin, che questi peraltro ha in comune con tutti i marxisti rivoluzionari ortodossi, è definita da Gramsci, con riduzione psicologista, «una esigenza, concepita in modo un po' puerile e ingenuo, di risolvere perentoriamente il problema pratico della prevedibilità degli accadimenti storici».<sup>11</sup> Come Lukàcs, anche lui considera la pretesa di Bucharin un analogismo inammissibile, risultante dalla sussunzione del materialismo storico nel materialismo scientifico. Poiché, se i processi naturali si possono prevedere - e questa tesi egli attribuisce a Bucharin - dovrebbero potersi prevedere anche i processi storico-sociali.

Per parte sua Lukàcs scrive:

Bucharin però, nella sua prevenzione scientifica, nega che tra la possibilità di conoscere i fatti 'quantificabili' e quella di conoscere gli orientamenti o le tendenze non sussiste la differenza soggettiva del diverso grado di sviluppo della nostra conoscenza, bensì l'oggettiva differenza qualitativa degli oggetti stessi.<sup>12</sup>

E Gramsci:

In realtà si può prevedere 'scientificamente' solo la lotta umana ma non i momenti concreti di essa, che non possono non essere risultati di forze contrastanti in continuo movimento, non riducibili mai a quantità fisse, perché in esse la quantità diventa continuamente qualità. Realmente si 'prevede' nella misura in cui si opera, in cui si applica uno sforzo volontario e quindi si contribuisce concretamente a creare il risultato 'preveduto'.<sup>13</sup>

Ma su che cosa poggia, secondo Bucharin, la possibilità della previsione? Egli afferma:

Se conosciamo le leggi dello sviluppo sociale, cioè le vie che la società percorre inevitabilmente, e conosciamo la direzione dello sviluppo, potremo stabilire con facilità anche le forme della società futura. Nelle scienze sociali tali profezie, poi realizzatesi in pieno, sono state fatte numerose volte. In base alla nostra conoscenza delle leggi dello sviluppo sociale abbiamo predetto le crisi economiche, la svalutazione della carta-moneta, la guerra mondiale e la rivoluzione sociale come conseguenza della guerra. [...]. Attualmente non siamo in grado di predire il momento dell'inizio di questo o quel fenomeno. Ciò dipende, però, dal fatto che ancora non disponiamo di conoscenze tali delle leggi dello sviluppo sociale da poterle esprimere in cifre precise. Non conosciamo la velocità dei processi sociali, ma abbiamo la possibilità di conoscerne la direzione.<sup>14</sup>

Bucharin parla qui delle leggi dello sviluppo sociale, la cui precisa conoscenza consente delle previsioni, ma non dice che tali leggi si possano derivare da una "legalità" naturale od extra-sociale. Quanto a Lukàcs, si può dire che la semplice indicazione delle tendenze dello sviluppo storico rimane priva di contenuti, se proprio nelle analisi economiche mancano dati numerici attendibili, sulla scorta dei quali - ad esempio in un'analisi delle relazioni economiche mondiali - si possano conoscere i molteplici rapporti economici nazionali ed internazionali, che fanno apparire possibile l'esplosione di future crisi economiche o politiche. Operare con cifre non è certo, in sé e per sé, privilegio esclusivo delle scienze naturali.

Gramsci, quando non riconosce al marxismo che la capacità di prevedere la lotta, lo riduce banalmente ad Eraclito. Certo, non si possono prevedere tutti i «momenti concreti» della lotta stessa, ma perché l'esatta analisi quantitativa delle forze sociali non dovrebbe consentire deduzioni circa la "qualità" dello slancio, specie se la previsione si avvale anche delle fondamentali conoscenze acquisite con l'analisi delle lotte passate?

L'obiezione di Gramsci a Bucharin, secondo cui per prevedere un evento è necessario che ci sia anche una volontà consapevole volta alla sua realizzazione, è però confutata in un altro passo di Bucharin:

Il marxismo non nega la volontà, bensì la spiega. Quando i marxisti organizzano il partito comunista e lo guidano alla lotta, ciò è pure un'espressione della necessità storica che si manifesta appunto nella volontà e nelle azioni degli uomini.<sup>15</sup>

La Teoria del materialismo storico è tutt'altro che una completa e felice esposizione dei fondamenti della teoria marxista. L'elettismo filosofico di Bucharin, misto di bogdanovismo e materialismo contemplativo, fa spesso sì che egli - per dare un'esposizione il più possibile completa - prenda posizione su questioni che avrebbe fatto meglio a non trattare, in mancanza di una maggiore competenza. Ma d'altro canto il suo elettismo viene ogni volta superato, sicché Lukàcs può affermare che

Bucharin è riuscito ad inserire tutti i problemi importanti del marxismo in un contesto unitario e sistematico, che grosso modo è marxista.<sup>16</sup>

Protestando a ragione contro certe semplificazioni, Gramsci rimprovera poi a Bucharin di presupporre troppe conoscenze in «una comunità di lettori che non sono intellettuali di professione».<sup>17</sup> Bucharin rileva invece che alla lettura del suo libro è preliminare la conoscenza dell'ABC del comunismo, scritto insieme a Preobragensky, la cui traduzione era apparsa in Italia nel 1921 e doveva quindi esser nota a Gramsci. Ma anche l'ABC, pur nella sua forma accessibile, presuppone nel lettore non poca preparazione e non parte - come vorrebbe Gramsci - «dall'analisi critica della filosofia del senso comune»; per non parlare de *L'imperialismo* di Lenin (che porta il modesto sottotitolo di compendio popolare), di *Lavoro salariato e capitale* di Marx, dei tardi scritti di Engels e della numerosa letteratura politica dei teorici della Seconda Internazionale (letti peraltro e intesi non solo da intellettuali).

Gramsci, se da un lato sottolinea che «le ideologie saranno le 'vere' filosofie», dall'altro non è disposto a riconoscere al marxismo di influire anche come ideologia sulla coscienza dei membri di una classe. Ecco perché respinge nettamente l'impresa di Bucharin, che descrive in questi termini:

[...] scrivere [...] un Saggio popolare di una dottrina che è ancora allo stadio della discussione, della polemica, dell'elaborazione. [...] Se una determinata dottrina non ha ancora raggiunto questa fase 'classica' del suo sviluppo, ogni tentativo di 'manualizzarla' deve necessariamente fallire.<sup>18</sup>

Ciò che gli sembra possibile è «un'introduzione allo studio scientifico», che prescindendo dall'«esposizione di ricerche scientifiche originali», destinata insomma «a un pubblico che dal punto di vista della disciplina scientifica è nelle condizioni preliminari del-

l'età giovanile».19 Secondo lui, dunque, il marxismo non è maturato abbastanza come teoria scientifica per esser già diffuso, e il proletariato non ha la necessaria maturità intellettuale per accoglierlo. Qui appare evidente come il sincero democraticismo di Gramsci nasca da un pensiero spiccatamente elitario. Chi altro, se non gli intellettuali "eletti", può discutere la nuova teoria, imbastirvi polemiche, elaborarla, stabilire se i risultati delle più recenti analisi scientifiche possano essere resi accessibili al proletariato immaturo, che ancora non ha raggiunto l'età della ragione?

L'esperienza su cui si basa la filosofia della prassi non può essere schematizzata; essa è la storia stessa nella sua infinita varietà e molteplicità.20

Se non si può "schematizzare" (cioè astrarre scientificamente), non resta che l'intuizione degli intellettuali per stabilire quale sia il contenuto autentico della filosofia della prassi. Il marxismo classico è senz'altro possibile solo quando sia compiuta la «riforma intellettuale e morale» delle masse e la coscienza abbia solidamente cementato l'essere del «blocco storico». Poiché

Quando nella storia si elabora un gruppo sociale omogeneo, si elabora anche, contro il senso comune, una filosofia omogenea, cioè coerente e sistematica.21

Ortodosso si dimostra chi riconosce l'autosufficienza del marxismo, che deriva dal suo nucleo "filosofico", cercato dai pensatori italiani ma tuttora in parte nascosto:

L'ortodossia [...] dev'essere ricercata nel concetto fondamentale che la prassi 'basta a se stessa', contiene in sé tutti gli elementi fondamentali per costruire una totale ed integrale concezione del mondo, una totale filosofia e teoria delle scienze naturali, non solo, ma anche per vivificare una integrale organizzazione pratica della società, cioè per diventare una totale, integrale civiltà.22

A questa neo-ortodossia di Gramsci si oppone la paleo-ortodossia di quasi tutti i teorici marxisti vissuti fino allora. È con loro, non solo con Bucharin, che egli inevitabilmente deve fare i conti. Tutta la vecchia ortodossia, eccettuato Antonio Labriola, rientra secondo lui nel «materialismo volgare» e nella «metafisica della 'materia' che non può non essere eterna ed assoluta».23

Essi stessi concepiscono la loro filosofia come subordinata ad una teoria generale materialistica (vulgare) come altri a quella idealistica.24

Una delle ragioni, e forse la prevalente, della riduzione al materialismo metafisico tradizionale del materialismo storico è da ricercare in ciò, che il materialismo storico non poteva non essere una fase prevalentemente critica e polemica della filosofia, mentre si aveva bisogno di un sistema già compiuto e perfetto.25

Ora, l'esigenza sistematica non è stata soddisfatta dal materialismo di Holbach, Helvétius, La Mettrie, e nemmeno da quella che Engels ha chiamato la «teoria dei predicatori vaganti» dei vari Buchner, Moleschott e Vogt, bensì, secondo Gramsci, da Friedrich Albert Lange con la sua Storia del materialismo.

Si è partiti dal presupposto dogmatico che il materialismo storico è senz'altro il materialismo tradizionale un po' riveduto e corretto (corretto con la 'dialettica' che così viene assunta come un capitolo della logica formale e non come essa stessa una logica, cioè una teoria della conoscenza); si è studiato nel Lange cos'è stato il materialismo tradizionale e i concetti di questo sono stati ripresentati come concetti del materialismo storico. Sicché si può dire che per la maggior parte del corpo di concetti che si presenta sotto l'etichetta del materialismo storico il caposcuola e fondatore è stato il Lange [...] storico coscienzioso e acuto, che ha del materialismo un concetto assai preciso, definito e limitato e perciò con grande stupore e quasi sdegno di alcuni (come il Plechanov) non considera materialistici né il materialismo storico e neanche la filosofia di Feuerbach.26

Gramsci, però, non prova la sua tesi. Nella Storia del materialismo Marx è citato solo in una nota a piè di pagina,27 sicché il «concetto assai preciso, definito» di Lange (che

nella sua opera abbraccia solo il materialismo scientifico e tratta appena, ad esempio, le concezioni storiche dei materialisti francesi del secolo XVIII) non può essere invocato per stabilire la componente materialistica del marxismo.

Probabilmente Gramsci ha solo esagerato un po' un'interpretazione di Croce, poiché parte delle parole sopra citate si ritrovano letteralmente proprio in Croce:

Alcuni scrittori socialisti hanno espresso la loro meraviglia perché il Lange, nella sua classica Storia del materialismo, non si occupi del materialismo storico. Che il Lange conoscesse il socialismo marxistico non occorre ricordarlo; ma egli era uomo troppo avveduto da confondere col materialismo metafisico, di cui si occupava, il materialismo storico, che non ha con quello nessuna relazione intrinseca, ed è un semplice modo di dire.<sup>28</sup>

Insieme al termine «materialismo metafisico» Gramsci eredita da Croce interamente anche il suo pregiudizio antimaterialistico. Per Croce il materialismo si elimina da sé, in quanto sostituisce «alla onnipresente Idea l'onnipresente Materia»,<sup>29</sup> sicché gli appare ormai superfluo occuparsi ulteriormente del materialismo. Gramsci si vede invece costretto a definire alcuni tradizionali concetti filosofici, che continuano ad essere impiegati in campo marxista.

Pur pronunciandosi contro qualsiasi schematizzazione dell'esperienza, Gramsci non può fare a meno di esaminare il concetto di «necessità storica». A suo avviso Marx ha tratto tale concetto dagli scritti di Ricardo e lo ha usato - in rapporto ai termini di «regolarità», «automatismo» e «razionalità» - nelle sue analisi economiche, che non superano l'ambito di un «determinato mercato». Ma per Gramsci necessità non significa determinismo:

Non si tratta di 'scoprire' una legge metafisica di 'determinismo' e neppure di stabilire una legge 'generale' di causalità. Si tratta di rilevare come nello svolgimento storico si costituiscano delle forze relativamente 'permanenti', che operano con una certa regolarità e automatismo.<sup>30</sup>

Appena però si riscontrano in qualche modo delle leggi, che si verificano con necessità, ecco che torna in questione il determinismo. E c'è anche causalità, poiché senza una catena di cause ed effetti non si può parlare né di «regolarità», né di «automatismo». Gramsci confonde determinismo con fatalismo e, identificando causalità con spiegazione monocausale dei processi naturali e sociali, dimentica che proprio la dialettica non può fare a meno della causalità, la cui validità egli invece nega in nome della dialettica stessa.

Per lui la necessità nella storia non è qualcosa che si possa compiere anche contro la volontà dell'uomo, ma qualcosa che ne dipende o, più esattamente, dipende dall'«esperienza socialmente organizzata».

Esiste necessità quando esiste una premessa efficiente e attiva, la cui consapevolezza negli uomini sia diventata operosa ponendo dei fini concreti alla coscienza collettiva, e costituendo un complesso di convinzioni e di credenze potentemente agente come le 'credenze popolari'.<sup>31</sup>

La stessa riduzione al fattore umano-soggettivo compare nella concezione gramsciana della materia. Gramsci conserva una posizione agnostica nei confronti della materia.

È evidente che per la filosofia della prassi la 'materia' non deve essere intesa né nel significato quale risulta dalle scienze naturali (fisica, chimica, meccanica, ecc.) né nei suoi significati quali risultano dalle diverse metafisiche materialistiche. Le diverse proprietà fisiche (chimiche, meccaniche, ecc.) della materia che nel loro insieme costituiscono la materia stessa [...] sono considerate, ma solo in quanto diventano 'elemento economico' produttivo. La materia non è quindi da considerare come tale, ma come socialmente e storicamente organizzata per la produzione.<sup>32</sup>

A parte il rapporto soggetto-oggetto la materia non interessa Gramsci. La materia «come tale» conserva per lui la sua definizione grazie alle varie branche delle scienze positive. Le sue forme generali di movimento sono date dalla somma dei contraddittori

enunciati delle scienze, ma in tal modo la materia rimane sempre materia per la fisica, materia per la chimica, materia per la meccanica, ecc., che l'approntano per la produzione. In ultima analisi la materia è costituita solo dal soggetto nel corso del lavoro.

Per quanto tempo non si curò la forza meccanica del vapore? E si può dire che tale forza meccanica esistesse prima di essere utilizzata dalle macchine umane?<sup>33</sup>

Se da un lato è innegabile che solo le esigenze della produzione sociale hanno reso possibile uno studio scientifico della materia e dei suoi dinamismi, è errato d'altro canto affermare che tutto ciò non sia esistito di per sé in natura prima di divenire perspicuo e comprensibile per l'uomo.

Per Gramsci, però, il movimento si riduce ad "attività", in senso latamente antropomorfo. Prendendo così la suprema forma di movimento, l'attività umana, per il complesso delle forme di movimento e confondendo quindi attività con movimento,<sup>34</sup> egli tende a trasformare la materia in materia immobile, messa in «attività» e animata solo dall'intervento dell'uomo.

A dispetto di tutti gli attacchi contro il «materialismo volgare», Gramsci finisce per cadergli in parte fra le braccia. Nel suo sforzo di far scaturire gli intellettuali dalle masse lavoratrici in modo il più possibile diretto, per prevenire un loro eventuale tradimento nei confronti delle masse e avere la garanzia che essi siano degli «intellettuali organici» della classe operaia («organici» non solo in senso metaforico), non esita a compiere una riduzione fisiologico-materialistica.

Chi deve divenire un «intellettuale organico» della classe operaia, accanto all'educazione critica delle proprie capacità intellettuali, ha per lui anche il compito di operare

modificando il suo rapporto con lo sforzo muscolare-nervoso verso un nuovo equilibrio e ottenendo che lo stesso sforzo muscolare-nervoso, in quanto elemento di un'attività pratica generale, che innova perpetuamente il mondo fisico e sociale, diventi il fondamento di una nuova e integrale concezione del mondo.<sup>35</sup>

Qui il dispendio di forze puramente fisiologiche, come elemento astrattamente isolato, dev'essere elevato direttamente a fondamento di una teoria. Peraltro la forza-lavoro umana, già ad un basso livello dei rapporti di produzione, trasferisce agli oggetti da essa prodotti qualcosa di più che un semplice sforzo muscolare.

Un analogo capovolgimento, dal puro idealismo al più crasso psicologismo da «predicatori vaganti», nato dal fraintendimento che il «più concreto» dovrebbe manifestarsi appunto nell'oggetto astrattamente isolato, si trova già nel 1920 nell'articolo di fondo di un collaboratore de «L'Ordine Nuovo»:

Già la mano stessa dell'operaio moderno è un immagazzinamento di pensieri, che non sono ancora passati nel cervello. [...] Bisogna che la scienza, che per lui è ancora allo stato di abilità tecnica nel muscolo o nel senso, diventi scienza del suo cervello: pensiero, nozione, idea.<sup>36</sup>

In ultima analisi, però, sono gli intellettuali a dover trasferire la coscienza dell'operaio dal suo bicipite nel proprio cervello, per poi farla rifluire nuovamente nel cervello dell'operaio. Continua l'articolo:

Solo gli intellettuali possono dar la luce necessaria a rischiarare questo abisso di contraddizioni, in cui la coscienza della massa corre rischio di naufragare.<sup>37</sup>

Forse Gramsci ritiene di poter conciliare questo materialismo fisiologico con l'idealismo in lui dominante della «filosofia della prassi», che - come scrive - «supera (e superando ne include in sé gli elementi vitali) sia l'idealismo che il materialismo tradizionali, espressioni della vecchia società».<sup>38</sup> Ma il marxismo non è certo questo. Gli intellettuali restano intellettuali anche se l'uomo della strada è potenzialmente un intellettuale. Gramsci lo sa:

Tutti gli uomini sono intellettuali, si potrebbe dire perciò; ma non tutti gli uomini hanno nella società la funzione di intellettuali.<sup>39</sup>

Ed allora eleva gli operai ad intellettuali *honoris causa*, specie se hanno aderito a un partito politico:

Che tutti i membri di un partito politico debbano essere considerati come intellettuali, ecco un'affermazione che può prestarsi allo scherzo e alla caricatura; pure, se si riflette, niente di più esatto.<sup>40</sup>

La categoria dell'intellettuale resta soverchiante e tiene così in vita quella della massa come antitesi ad essa vitalmente collegata. In Gramsci le masse possono virtualmente essere soppresse in un processo all'infinito, ma non così gli intellettuali. Essi sono intesi come l'incarnazione del principio spirituale che governa il mondo, e non come un'entità che spontaneamente scaturisce da una divisione sociale di «lavoro manuale e mentale»<sup>41</sup> protratta per secoli. Così come l'idealismo sul piano teoretico, gli intellettuali - come categoria sociale - sembrano per Gramsci anticipare l'uomo della società senza classi.

Oltre il rapporto intellettuali-massa, si può chiaramente scorgere il rapporto reciproco di quantità e qualità, quale lo intende Gramsci. Il marxismo secondo lui, poiché reciprocamente «traduce da una sfera all'altra» le posizioni teoriche di Hegel, di Ricardo e la scienza politica francese, viene anche a concretizzare «la legge hegeliana della quantità che diventa qualità».<sup>42</sup>

Hegel, per cui si danno notoriamente dei salti qualitativi sia nell'essere sociale sia in quello extra-sociale, nota nella Scienza della logica:

Si è però visto che le trasformazioni dell'essere non rappresentano affatto il passaggio da una entità a un'altra entità, bensì il passaggio dal qualitativo al quantitativo e viceversa, un divenire-altro, che segna un'interruzione del graduale e un altro qualitativo nei confronti dell'esistenza precedente.<sup>43</sup>

L'esempio del cambiamento di temperatura dell'acqua, che segue direttamente a quest'affermazione ed è ripreso anche da Engels nell'Anti-dühring, è liquidato da Gramsci come «fatto puramente meccanico». Egli afferma che «nella fisica non si esce mai dalla sfera della quantità altro che per metafora».<sup>44</sup> Nel regno della natura non c'è che un semplice ammasso di quantità. *Natura non facit saltus*.

Il mutarsi della quantità in qualità esiste, per Gramsci, solo nella sfera sociale. A questo proposito egli cita il capitolo sulla cooperazione del I Libro de Il Capitale:

spiegazione teorico-pratica più completa si ha nel I volume del Capitale, dove si dimostra che nel sistema di fabbrica esiste una quota di produzione che non può essere attribuita a nessun lavoratore singolo, ma all'insieme della maestranza, all'uomo collettivo.

Mediante un analogismo, però, torna subito a distruggere il valore probante del passo di Marx che ha richiamato, continuando con queste parole:

Qualcosa di simile avviene per l'intera società che è basata sulla divisione del lavoro e delle funzioni e pertanto vale più della somma dei suoi componenti.<sup>45</sup>

I lavoratori salariati associati sono produttori diretti di plusvalore. Il capitale - accanto al plusvalore prodotto individualmente - si appropria «gratuitamente»<sup>46</sup> anche quello supplementare che, in forza della cooperazione, deriva dalla forza produttiva sociale del lavoro. Ma in Gramsci la differenza specifica tra lavoratori salariati e capitale finisce per svanire del tutto. L'analogia diviene così apologia delle esistenti condizioni capitalistiche.

Marx, nel capitolo sulla cooperazione, scrive:

Il trattatista di economia politica [...] annovera questo lavoro di sorveglianza fra i *faux frais de production*. [...] Il capitalista non è capitalista perché dirigente industriale, ma diventa comandante industriale perché è capitalista.<sup>47</sup>

In Gramsci la notazione viene esattamente capovolta.<sup>48</sup> Il passaggio dalla quantità alla qualità avviene per lui - sia in natura che nella società - ad opera di un «agente esterno». Il movimento avviene in virtù di un urto dall'esterno, di una qualità che sta fuori della quantità. Nel caso del modo di produzione capitalistico, l'imprenditore è la personificazione della qualità, che si libra al di sopra della quantità della massa. Viceversa gli intellettuali rappresentano il momento qualitativo per il mutamento sociale. In virtù dell'intervento esterno della qualità intellettuale sulla quantità di massa, anche questa diventa qualità per Gramsci:

Se il nesso quantità-qualità è inscindibile, si pone la questione: ove sia più utile applicare la propria forza di volere: a sviluppare la quantità o la qualità? Quale dei due aspetti è più controllabile? quale più facilmente misurabile? su quale si possono fare previsioni, costruire piani di lavoro? La risposta non appare dubbia: sull'aspetto quantitativo. Affermare pertanto che si vuole lavorare sulla quantità, che si vuole sviluppare l'aspetto 'corposo' del reale non significa che si voglia trascurare la 'qualità', ma significa invece che si vuole porre il problema qualitativo nel modo più concreto e realistico, cioè si vuole sviluppare la qualità nel solo modo in cui tale sviluppo è controllabile e misurabile.<sup>49</sup>

In fondo in Gramsci non c'è affatto un movimento dialettico da quantità a qualità e viceversa nel senso hegeliano, bensì l'incontro tra due sfere ontiche separate, la più attiva delle quali è quella suprema, la qualità. Non c'è una «interruzione del graduale», un «salto dalla trasformazione quantitativa a quella qualitativa», bensì un graduale progresso verso il livello superiore. Hegel osserva invece in proposito:

L'atto di rendere intelligibile un nascere o un perire nella gradualità del mutamento ha la banalità di una tautologia; esso ha già pronto prima ciò che nasce o perisce e fa del mutamento una semplice variazione di una differenza esteriore, per cui esso in effetti è solo una tautologia. La difficoltà, per tale intelletto che voglia comprendere, sta nel passaggio qualitativo di qualcosa nel suo 'altro' in generale e nel suo opposto; invece quell'intelletto finge l'identità e il mutamento come identità e mutamento indifferenti, esteriori del quantitativo.<sup>50</sup>

Gramsci riduce infatti la trasformazione «a una semplice variazione di una differenza esteriore». La realtà sociale è in lui strutturata dicotomicamente, divisa nelle sfere dello storicamente essenziale e dello storicamente inessenziale. La quantità risiede nell'inessenziale, la qualità nell'essenziale. Gramsci chiarisce questo punto riguardo al rapporto economia-storia, proprio come se la prima non fosse altro che un sostrato naturalistico e astorico.

L'economia studia queste leggi di tendenza in quanto espressioni quantitative dei fenomeni; nel passaggio dall'economia alla storia generale il concetto di quantità è integrato da quello di qualità e della dialettica quantità, che diventa qualità.

E in una nota a pie' di pagina aggiunge a mo' di spiegazione:

Quantità = necessità; qualità = libertà. La dialettica (il nesso dialettico) quantità-qualità è identica a quella necessità-libertà.<sup>51</sup>

Più avanti egli vede nel primo termine dell'equazione l'elemento determinante per il marxismo e nel secondo quello determinato:

Nella filosofia - la prassi - cioè il rapporto tra la volontà umana (superstruttura) e la struttura economica. - Nella politica - rapporto tra lo Stato e la società civile, cioè intervento dello Stato (volontà centralizzata) per educare l'educatore, l'ambiente sociale in genere.<sup>52</sup>

Il metodo di sussumere l'elemento materiale-oggettivo in quello ideale-sovrastrutturale è definito da Gramsci come «catartico». La storia si ridurrebbe a questo processo puramente mentale:

La fissazione del momento 'catartico' diventa [...] il punto di partenza di tutta la filosofia della prassi.<sup>53</sup>

Ciò significa in particolare:

passaggio dal momento meramente economico (o egoistico-personale) al momento etico-politico, cioè l'elaborazione superiore della struttura in sovrastruttura nella coscienza degli uomini. [...] passaggio dall'oggettivo al soggettivo e 'dalla necessità alla libertà'. La struttura da forza esteriore che schiaccia l'uomo [...] si trasforma in mezzo di libertà.<sup>54</sup>

Nei passi sopra citati appare assai chiaro come Gramsci ritrasformi il marxismo in un sistema speculativo di osservanza prehegeliana. La brutta realtà sociale è superata speculativamente dalla "catarsi". L'idealismo soggettivo è costretto a prenderne nota, ma con lo scopo dichiarato non di indagarla nella sua indocilità e contraddittorietà, bensì di liberare la volontà che la trasforma secondo la gerarchia di valori gramsciana (che è una brutta copia ideologica della realtà esistente). Si perviene soltanto - per usare le parole di Hegel - «a una semplice variazione di una differenza esteriore, per cui esso in effetti è solo una tautologia».

Il metodo di riportare gli uni agli altri gli elementi fissi di questo sistema preconstituito non è dialettica, ma quella *Scheinbeweiskunst* contro la quale già metteva in guardia Antonio Labriola.

Secondo Hegel il metodo dialettico, quando mira alla verità, è «l'accordo del pensiero con l'oggetto e per produrre questo accordo (poiché esso non esiste in sé e per sé) è il pensiero che deve conformarsi all'oggetto».<sup>55</sup>

Plechanov, come capostipite della tendenza «così detta ortodossa [...] che in realtà, nonostante le sue affermazioni in contrario, ricade nel materialismo volgare», - oltre a questa grave accusa (di cui Gramsci non fornisce la prova in alcun luogo) - viene tacciato anche di positivismo e di sussunzione della dialettica nella logica formale.

Del resto nel suo capitolo su 'Dialettica e logica' nei *Problemi fondamentali*, Plechanov concepisce la dialettica come una sezione della logica formale, come la logica del movimento in confronto alla logica della stasi.<sup>56</sup>

L'affermazione, se esatta, renderebbe assai più grave l'accusa di compiere un passo indietro rispetto alle posizioni raggiunte da Marx ed Engels. Solo che nel capitolo citato di Plechanov c'è esattamente il contrario di ciò che dice Gramsci:

Come la quiete è un caso particolare del movimento, così anche il pensiero conforme alle regole della logica formale (che corrispondono alle 'leggi fondamentali del pensiero') è un caso particolare del pensiero dialettico.<sup>57</sup>

Dalla lettura dei *Problemi fondamentali* o dei *Contributi alla storia del materialismo* non si può certo dedurre in forma così crassa la «ricaduta nel materialismo volgare», quand'anche - come Croce - si scambi per un acritico consenso la valutazione storico-critica dei sistemi di Holbach ed Helvétius nei *Contributi*. Plechanov è sempre assai esplicito nel distinguere tanto l'idealismo dialettico oggettivo di Hegel quanto il materialismo storico dal materialismo degli illuministi francesi:

Il metodo metafisico dei materialisti francesi sta, nei confronti del metodo dialettico dell'idealismo tedesco, nello stesso rapporto in cui la matematica inferiore sta con quella superiore. Il metodo dialettico è il tratto più caratteristico del materialismo moderno; in ciò consiste la differenza essenziale che lo distingue dal materialismo metafisico del secolo XVIII.<sup>58</sup>

Ma il "peccato originale" del materialismo marxista non consiste, per Gramsci, solo nella produzione teorica dei marxisti ortodossi della generazione successiva a Marx ed Engels, bensì è rintracciabile già negli scritti dei due fondatori. Su Engels in particolare peserebbe gran parte della colpa. In un capitolo dei *Quaderni Gramsci* scrive che molte

insufficienze della Teoria del materialismo storico di Bucharin risalgono all'Antidühring di Engels

tentativo troppo esteriore e formale di elaborare un sistema di concetti, intorno al nucleo originario di filosofia della prassi, che soddisfacesse il bisogno scolastico di completezza. Invece di fare lo sforzo di elaborare questo nucleo stesso, si sono prese affermazioni già in circolazione nel modo della cultura e sono state assunte come omogenee a questo nucleo originario affermazioni che erano state già criticate ed espulse da forme di pensiero superiori, anche se non superiori alla filosofia della prassi.<sup>59</sup>

Dove sarebbe il «nucleo originario» del marxismo, trascurato da Engels? Rodolfo Mondolfo, di cui Gramsci ha certo presente la critica ad Engels, vede questo nucleo nel «volontarismo della prassi» e nel «volontarismo umanistico». <sup>60</sup> Mondolfo sostiene, senza portarne alcuna prova, che Engels sarebbe ricaduto a un livello storico anteriore a quello del dibattito filosofico-scientifico della sua epoca. Poiché gli scritti di Engels sono ormai ritenuti la fonte autentica, anzi «l'unica fonte autentica» del materialismo storico, a Gramsci pare che per il fatto stesso che (si suppone) si afferma una scarsa capacità teoretica nel secondo dei due amici (per lo meno una sua posizione subalterna rispetto al primo) sia indispensabile ricercare a chi spetti il pensiero originale.<sup>61</sup>

Pur ponendo in rilievo le superiori attitudini teoretiche di Marx rispetto ad Engels, egli osserva che anche nel primo si insinuano elementi ideologici difficilmente conciliabili con una «filosofia della prassi». L'espressione di Marx, secondo cui egli cercò «l'anatomia della società civile [...] nell'economia politica» (Prefazione a *Per la critica dell'economia politica*), è spiegata da Gramsci - oltre che con l'influsso delle scienze naturali - anche col fatto «che la filosofia della prassi, proponendosi di riformare intellettualmente e moralmente strati sociali culturalmente arretrati, ricorre a metafore talvolta 'grossolane e violente' nella loro popolarità». <sup>62</sup>

Lo stesso dicasi per la dialettica di apparenza ed essenza, le cui radici nella filosofia di Hegel sono probabilmente rimaste ignote a Gramsci, come dimostra il passo seguente:

Che l'affermazione della 'apparenza' della superstruttura non sia un atto filosofico, di conoscenza, ma solo un atto pratico, di polemica politica, risulta da ciò che essa non è posta come 'universale', ma solo per determinate superstrutture. [...] L'atteggiamento 'psicologico' che sostanzia l'affermazione della 'apparenza' delle superstrutture potrebbe essere paragonato all'atteggiamento che si è verificato in certe epoche (anch'esse 'materialistiche' e 'naturalistiche') verso la donna e l'amore.<sup>63</sup>

Gramsci sembra non avvedersi affatto che il metodo scientifico di Marx considera costitutivi del reale i concetti di apparenza, fenomeno ed essenza, e non rappresenta affatto una versione riveduta e corretta della teoria della «truffa dei preti», propria ai materialisti francesi, perché non si limita alla polemica contro l'apparenza delle sovrastrutture. Lo stesso Hegel sottolineava già la differenza tra scienza e «senso comune», differenza che non si può abolire semplicemente con un'apertura "democratica" da parte degli intellettuali:

In sé la scienza sia pure quel che vuole; ma in rapporto all'autocoscienza immediata si presenta come l'inverso di questa, o, giacché questa ha nella certezza di sé il principio della propria effettualità, la scienza porta la forma della noneffettualità, perché questo principio è fuori di lei:<sup>64</sup>

E Marx scrive non senza ragione:

Ogni scienza sarebbe superflua se l'essenza delle cose e la loro forma fenomenica direttamente coincidessero.<sup>65</sup>

Per Gramsci la dialettica di apparenza ed essenza, che egli vede solo nel rapporto fra struttura e sovrastruttura e intende come polemica piattamente illuministica, perde immediatamente ogni contenuto non appena si sia giunti alla conquista del potere.

Nel giudizio di 'apparenza' delle superstrutture c'è un fatto dello stesso genere: un 'disinganno', un pseudopessimismo ecc. che scompare di colpo quando si è 'conquistato' lo Stato e le superstrutture sono quelle del proprio mondo intellettuale e morale. E infatti queste deviazioni dalla filosofia della prassi sono in gran parte legate a gruppi di intellettuali 'vagabondi' socialmente, disincantati ecc. disancorati, ma pronti ad ancorarsi in qualche buon porto.<sup>66</sup>

Attenersi alla dialettica di fenomeno ed essenza appare a Gramsci assai più grave che non essere semplicemente un materialista «metafisico». Marx per lui è pertanto un opportunistico intellettuale «vagabondo»: spiegazione sociologista che ci si aspetterebbe piuttosto da un reazionario e o da un confutatore di terz'ordine della dottrina marxista.

Al marxismo ortodosso si offre però un'ultima occasione per riabilitarsi. Come teoria che rappresenta «un vertice inaccessibile al campo avversario»<sup>67</sup> il marxismo ha fallito; diversamente avrebbe saputo attirare dalla sua parte, quasi per forza, i più qualificati intellettuali borghesi. Il suo vero successo consiste peraltro nell'aver educato «le masse popolari, la cui cultura era ancora medievale».

Questo secondo compito, che era fondamentale, dato il carattere della nuova filosofia, ha assorbito tutte le forze non solo quantitativamente ma anche qualitativamente; per ragioni 'dialettiche', la nuova filosofia si è combinata in una forma di cultura che era un po' superiore a quella media popolare (che era molto bassa), ma assolutamente inadeguata per combattere le ideologie delle classi colte.<sup>68</sup>

Teoria marxista e ideologia socialista della Seconda Internazionale sono ridotte da Gramsci, l'una e l'altra indiscriminatamente, quasi a un riflesso dell'insegnamento allora impartito nelle Università Popolari italiane. Dal punto di vista «storico-culturale» il predominio del «materialismo metafisico» in seno al marxismo non ha per lui niente di nuovo:

Nella storia della cultura, che è molto più larga della storia della filosofia, ogni volta che la coltura popolare è affiorata, perché si attraversava una fase di rivolgimento e dalla ganga popolare si selezionava il metallo di una nuova classe, si è avuta una fioritura di 'materialismo'; viceversa nello stesso momento le classi tradizionali si aggrappavano allo spiritualismo.<sup>69</sup>

Se è vero che questa "legalità" si presenta indeterminata, poiché non si può dire se la fioritura della «coltura popolare» coincida con un rovesciamento politico-sociale del passato, è chiaro viceversa che il materialismo degli intellettuali non può essere così facilmente giudicato privo di valore dinanzi al tribunale della storia, poiché in ogni caso esso si fonda su una predisposizione materialistica del popolo, quando non ne diventi un'espressione alterata.

'Politicamente' la concezione materialistica è vicina al popolo, al senso comune; essa è strettamente legata a molte credenze e pregiudizi, e a quasi tutte le superstizioni popolari (stregonerie, spiriti, ecc.). Ciò si vede nel cattolicesimo popolare e specialmente nell'ortodossia bizantina. La religione popolare è crassamente materialistica.<sup>70</sup>

Lo schema cui Gramsci si attiene si ritrova in forma quasi identica nel sociologo tedesco Max Scheler, che in un libro del 1926 intitolato *Le forme del sapere e la società* afferma:

Sono delle tendenze inconscie della coscienza di classe a concepire il mondo prevalentemente nell'una o nell'altra forma. Non sono dei 'pregiudizi' di classe, ma qualcosa di più che pregiudizi: vale a dire leggi formali che governano la costituzione dei pregiudizi stessi; leggi formali che, in quanto leggi di tendenze dominanti a formarsi certi pregiudizi, affondano le loro radici proprio e solamente nella condizione di classe.<sup>71</sup>

Anche in Scheler il materialismo della «classe subalterna» è subordinato allo spiritualismo della «classe superiore». Gramsci, per cui il «determinismo meccanico» è «spiegabile» come «filosofia ingenua delle masse», che rende il «subalterno» «'resistente' a una volontà estranea»,<sup>72</sup> segue fin nei dettagli la tipologia scheleriana. Tuttavia - diversamente da Scheler, che tra classi e «modi formali del pensiero legati alla condizione di classe» pone rapporti reciproci di natura pressoché inscindibile - Gramsci cerca di evitare questa affermazione. Non che rinneghi il quadro di riferimento scheleriano. In realtà ai «modi formali di pensiero legati alla condizione di classe» (che evidentemente sono propri della «classe subalterna») egli tenta di sostituire quelli della «classe superiore» per mezzo del già citato processo «catartico»; o almeno di compiere una sintesi di entrambi. Il risultato è che resta ben poco sia del marxismo che dell'hegelismo. La critica del materialismo marxista sfocia nella resurrezione di un'ontologia dialettica di marca scolastica.

Plechanov, fatto esperto dai contatti con populisti e altri "marxisti idealisti", osservava già a proposito della sua polemica con Bogdanov:

Certi militanti socialisti, privi di qualunque spirito, sono pronti a interessarsi di ogni filosofia, eccetto che del materialismo. Ciò spiega come mai, non appena prendono a valutare e a discutere il materialismo, essi ne parlino in modo assolutamente e imperdonabilmente assurdo.<sup>73</sup>

Il sarcastico giudizio di Plechanov appare giustificato, nella misura in cui la critica al materialismo marxista si muova al livello di quella gramsciana.

Tuttavia si pone un altro problema, che in questo contesto non può esser trattato per esteso. Per quali motivi Plechanov, Lenin, Franz Mehring e altri marxisti ortodossi - nel difendere il materialismo storico dai revisionisti di osservanza neokantiana o empiriocriticista - se non ricadono proprio nel «materialismo più crudo e più banale», prendono però i materialisti in tota come alleati contro gli idealisti, con un procedimento troppo sommario e indiscriminato (come Lenin nell'infelice *Materialismo ed empiriocriticismo*), oppure accentuano troppo l'influenza di Feuerbach (come Plechanov nei *Problemi fondamentali*) o quella del «materialismo meccanicistico» (come Mehring) su Marx ed Engels?

La loro parziale sopravvalutazione del motivo astrattamente materialistico si spiega, fra l'altro, con la disputa politica interna al movimento operaio del tempo, disputa che ruota intorno al dilemma riforma o rivoluzione. Gramsci non se ne rende conto. Essi, affrontando i loro avversari sul terreno filosofico, nella foga dello scontro e sentendosi in dovere di dare una risposta esauriente anche a problemi non centrali, incorrono in una serie di accentuazioni polemiche, che sono semplice rifiuto e non già negazione della negazione: autocritica dello stesso piano critico scientificamente inadeguato su cui sono costretti a scendere dagli avversari.<sup>74</sup> In certo senso la *Dialettica della natura* di Engels rappresenta rispetto all'*Antidühring* un'autocritica di questo tipo, e lo stesso vale a maggior ragione per i *Quaderni filosofici* di Lenin rispetto a *Materialismo ed empiriocriticismo*. Il loro materialismo dialettico è nel complesso subordinato al loro materialismo storico e questa è la loro arma principale nelle battaglie politiche del tempo. La vera sussunzione del materialismo storico nel materialismo dialettico, tipica dello stalinismo, non è ancora avvenuta; ancorché con un procedimento astratto e superficiale si possa addirittura costruire una genealogia del materialismo dialettico, che da Engels - attraverso Plechanov e Lenin - porti direttamente a Stalin.

La funzione del *Diamat* staliniano e poststaliniano è consistita, in ultima istanza, nel togliere al materialismo storico la sua impostazione radicale. Il materialismo storico è stato utilizzato come "protocollatore" scientifico del processo economico-sociale, che nel suo contraddittorio svolgimento non ha risparmiato neppure l'URSS. Nella sua forma mutilata, infatti, esso poteva applicarsi all'Unione Sovietica solo nel modo che

Marx indicava a Proudhon come segno distintivo della concezione borghese della storia con queste parole: «Così c'è stata storia, ma ormai non c'è n'è più».75

Il processo storico, quale dovrebbe rispecchiarsi nel materialismo storico, è stato ridotto al silenzio per via burocratica; la dialettica degli antagonismi è stata bandita dalla storia.

Nota Roman Rosdolsky:

Agli 'interessi conservatori', naturalmente, questa dialettica degli antagonismi è istintivamente sgradita, ed essi cercano di renderle omaggio a parole imprigionandola nel letto di Procuste di leggi naturali eterne (dove è più innocua), ma di bandirla dalla teoria (e prassi) sociale, economica e politica dell'oggi.<sup>76</sup> [...] anche perché gli 'interessi conservatori' - nell'oscura coscienza di quanto vi è di precario e provvisorio nella loro situazione storica - vorrebbero convincere se stessi e il loro entourage della stabilità dello stato di cose imperante, e aspirano ad ogni sorta di 'valori eterni' nella vita, nel pensiero, nel sentimento. Di qui, anche, la tendenza all'assolutizzazione e destoricizzazione del patrimonio teorico marxista in filosofia, etica, sociologia (dottrina dello Stato), economia ecc.<sup>77</sup>

I materialisti storico-dialettici della paleo-ortodossia sono quanto mai lontani da un atteggiamento come questo. Indubbiamente Gramsci, come loro critico, fornisce appunto - con la sua concezione del-l'«egemonia» - la giustificazione ideologica della "fine della storia", il cui riflesso teorico nell'URSS è stato rappresentato dall'edificio dottrinario del Diamat.

#### Note

1. Eduard Bernstein, *Socialismo e socialdemocrazia*, Bari, Laterza, 1968, p. 4L
2. Ms, pp. 13 sg.
3. Cfr la citazione riportata da Welter, op. cit, p. 173: «Qualsiasi cosa - si tratti di un sasso o di un essere vivente o della società umana, o di qualunque altra cosa [...]».
4. Ibidem, p. 175.
5. Ms,p. 165.
6. Ms,p. 135.
7. In «Archiv für die Geschichte der Sozialismus und der Arbeiterbewegung», a cura di Carl Grünberg, XI, 1925, pp. 216 sgg.
8. Ibidem, p. 217.
9. Ibidem, p. 218.
10. Ms,p. 154.
11. Ms,p. 135.
12. G. Lukàcs, Rezension von N. Bucharin, *Theorie des historischen Materialismus*, in «Archiv für die Geschichte...», cit., p. 223.
13. Ms,p. 135.
14. N. Bucharin, *Theorie des historischen Materialismus*, Hamburg ,1922, p. 45 (trad. it. *Teoria del materialismo storico*, Milano, Unicopli, 1983).
15. Ibidem, p. 46.
16. Lukàcs, Rezension..., cit., p. 216.
17. Ms, p. 119.

18. Ms,p. 131.
19. Loc. cit.
20. Ms, p. 126.
21. Ms, p. 119.
22. Ms, p. 157.
23. Ms,p. 95.
24. Ms, p. 157.
25. Ms, p. 151.
26. Ms, pp. 151 sg.
27. F.A. Lange, *Geschichte des Materialismus*, vol. 2, Leipzig, 1921, p. 537.
28. Croce, *Materialismo storico...*, cit., p. 6.
29. *Ibidem*, p. 1.
30. Ms, p. 100.
31. Ms, p. 101.
32. Ms.p. 160.
33. Loc. cit.
34. Cfr. Ms, p. 161: «il concetto di attività di queste forze [cioè delle forze produttive materiali, identificate con l'attività soggettiva - nda\ non può essere confuso e neppure paragonato all'attività nel senso fisico o metafisico».
35. Inl.p.l.
36. Zino Zini, *Gli intellettuali e il proletariato*, «L'Ordine Nuovo», 11-18 dicembre 1920.
37. *Ibidem*.
38. Ms, p. 132.
39. Int, p. 6.
40. Int, p. 12.
41. Marx-Engels, *Ideologia tedesca*, cit., p. 21.
42. Ms, p. 163.
43. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, I, Leipzig, 1963, p. 490 (trad. it. *La scienza della logica*, Bari, Laterza, 1968).
44. Ms, p. 163.
45. Loc. cit.
46. Marx, // *capitale*, cit., I, p. 375.
47. *Ibidem*, pp. 373 sg.
48. Cfr. in Gramsci (Ini, p. 3) *l'apologia dell'imprenditore*, che «rappresenta una elaborazione sociale superiore» ed è perciò in grado di crearsi i propri «intellettuali organici».
49. Ms, p. 37.

50. Hegel, op. cit., p. 491.
51. Ms, sp. 91 nota 1.
52. Ms, p. 92.
53. Ms, p. 40.
54. ibidem.
55. Hegel, op. cit., p. 37.
56. Ms, p. 59.
57. G.W. Plechanow, Grundprobleme des Marxismus, Berlin, 1968, p. 124.
58. G.W. Plechanow, Beitrge zur Geschichte des Materialismus, Leipzig, s.a., pp. 150 e 166 (trad. it. Contributi alla storia del materialismo, Milano, Iskra, 1979).
59. Citato da Lucio Colletti, // marxismo ed Hegel, introduzione a V.I. Lenin, Quaderni filosofici, Milano, Feltrinelli, 1958, p. CX.
60. Mondolfo, // materialismo storico..., cit., pp. 212 e 251.
61. Ms, p. 79.
62. Ms, p. 68.
63. Ms, p. 69.
64. G.W.F. Hegel, Phnomenologie des Geistes, Hamburg, 1952, p. 25 (trad. it. Fenomenologia dello spirito, Firenze, La Nuova Italia, 1972).
65. Marx, // capitale, cit., Ili, p. 930.
66. Ms, p. 70.
67. Ms, p. 157.
68. Ms, p. 84.
69. Ms, p. 87.
70. Ms, pp. 87 sg.
71. Max Scheler, Die Wissensformen und die Gesellschaft, Berlin-Munche, 1960, p. 172.
72. Ms, p. 14.
73. Le matérialisme militant, cit., p. 26.
74. Cfr. Louis Althusser, Lire le Capital. I, Paris, 1966, p. 36 (trad. it. Leggere il Capitale, Milano, Feltrinelli, 1971).
75. Mew, IV, p. 139.
76. Rosdolsky, Genesi e struttura..., cit., p. 654.
77. Ibidem, p. 653.

## VII.

### Lenin teorico dell'«egemonia»

#### L'«egemonia» realizzata nell'Unione Sovietica

Gramsci concorda con Max Scheler nel sostenere che su un piano ontico-sociale il materialismo sia da attribuirsi alla classe subalterna e l'idealismo alla classe dominante. Da Scheler si distingue in quanto intende il marxismo come sintesi di idealismo e materialismo. D'altronde il marxismo, che è l'unica filosofia valida per le masse popolari, è anche capace, per lui, di avviare l'«elaborazione della struttura nella sovrastruttura nella coscienza degli uomini» mediante il processo «catartico».

Il marxismo, fino alla Rivoluzione d'Ottobre, sarebbe stato una pura filosofia delle classi subalterne. La vittoria dei bolscevichi e il successivo consolidarsi del loro potere nell'intera Russia hanno provocato un salto qualitativo determinante, che a Gramsci appare indotto dai mutati rapporti di forza politici e sociali all'interno del paese e nel resto del mondo, e che Lenin avrebbe formulato in una teoria specifica dell'«egemonia». In tale teoria consisterebbe il «più importante contributo» di Lenin al marxismo.<sup>1</sup>

Ilic avrebbe fatto progredire effettivamente la filosofia come filosofia in quanto fece progredire la dottrina e la pratica politica. La realizzazione di un apparato egemonico, in quanto crea un nuovo terreno ideologico, determina una riforma delle coscienze e dei metodi di conoscenza, è un fatto di conoscenza, un fatto filosofico.<sup>2</sup>

Il marxismo come «teoria di una classe che diviene Stato» si sarebbe realizzato in Russia per opera di Lenin. A suo merito bisognerebbe ascrivere la «fondazione di una classe dirigente (cioè di uno Stato)» e ciò «equivale alla creazione di una Weltanschauung».<sup>3</sup> Dalla sovrastruttura sociale («apparato egemonico», Stato) scaturisce direttamente la sovrastruttura ideologica.

L'egemonia realizzata significa la critica reale di una filosofia, la sua reale dialettica.<sup>4</sup>

Il marxismo ha retto alla critica, grazie alla Rivoluzione Russa è divenuto da filosofia delle classi subalterne filosofia della classe dominante e in tal modo ha operato un salto qualitativo elevandosi ad un livello superiore. Indubbiamente ciò risulta esatto solo «in un territorio determinato».<sup>5</sup> Il Lenin teorico dell'«egemonia» diviene il teorico della "via nazionale al socialismo":

Se si studia lo sforzo dal 1902 al 1917 da parte dei maggioritari, si vede che la sua originalità consiste nel depurare l'internazionalismo di ogni elemento vago e puramente ideologico (in senso deteriore) per dargli un contenuto di politica realistica. Il concetto di egemonia è quello in cui si annodano le esigenze di carattere nazionale [...]. Una classe di carattere internazionale, in quanto guida strati sociali strettamente nazionali (intellettuali), e anzi spesso meno ancora che nazionali, particolaristi e municipalisti (i contadini), deve 'nazionalizzarsi', in un certo senso.<sup>6</sup>

L'esistenza di una classe identificata con lo Stato, che esercita l'egemonia sulle restanti classi sociali, consente al marxismo di liberarsi da quegli elementi che ancora lo legano alla sua vecchia funzione di filosofia delle classi subalterne. Per Gramsci nel marxismo sovietico

l'approfondimento del concetto di unità della teoria e della pratica non è ancora che ad una fase iniziale: rimangono ancora dei residui di meccanicismo, poiché si parla di teoria come 'complemento', 'accessorio' della pratica, di teoria come ancella della pratica.<sup>7</sup>

L'antagonismo fra sovrastruttura statale realizzata e sovrastruttura ideologica ancora in via di sviluppo si ridurrebbe a questo:

[...] che si attraversa una fase storica relativamente primitiva, una fase ancora economico-corporativa, in cui si trasforma quantitativamente il quadro generale della 'struttura' e la qualità-superstruttura adeguata è in via di sorgere, ma non è ancora organicamente formata.<sup>8</sup>

Lo Stato si sarebbe sviluppato, in Russia, prima della società e pertanto deve contribuire a far nascere l'essere sociale e la coscienza.

Per alcuni gruppi sociali, che prima dell'ascesa alla vita statale autonoma non hanno avuto un lungo periodo di sviluppo culturale e morale proprio e indipendente [...] un periodo di 'statolatria' è necessario e anzi opportuno; questa 'statolatria' non è altro che la forma normale di 'vita statale', d'iniziazione, almeno, alla vita statale autonoma e alla creazione di una 'società civile' che non fu possibile storicamente creare prima dell'ascesa alla vita statale indipendente.<sup>9</sup>

Gramsci intende la «statolatria» come una fase transitoria, poiché Stato e società - come mostra il suo concetto di egemonia - sono pressoché identici, un'unità di costrizione e persuasione. La «statolatria» deve includere al contempo la critica permanente di se stessa, per produrre «nuove forme di vita statale, in cui l'iniziativa degli individui e dei gruppi sia 'statale', anche se non dovuta al 'governo dei funzionari' (far diventare 'spontanea' la vita statale)». <sup>10</sup> Di qui anche la preoccupazione che «il governo dei funzionari» possa strangolare, con l'arma della burocrazia, il dibattito scientifico.

La critica di Gramsci alla vita del Partito in Unione Sovietica non abbraccia peraltro la sua successiva evoluzione. L'economia di piano dell'URSS è per lui una vittoria della sovrastruttura sulla struttura economica, della qualità contenuta nella prima sulla brutta quantità dell'economico.

Se si riflette bene la stessa rivendicazione di un'economia secondo un piano, o diretta, è destinata a spezzare la legge statistica meccanicamente intesa, cioè prodotta dall'accozzo casuale di infiniti atti arbitrari individuali, sebbene dovrà basarsi sulla statistica, il che però non significa lo stesso: in realtà la consapevolezza umana si sostituisce alla 'spontaneità' naturalistica.<sup>11</sup>

Per lui è decisivo il momento della consapevolezza, che presume raggiunto con l'economia di piano. Del tutto secondario gli appare al confronto il contenuto specifico del primo piano quinquennale: costruzione a tappe forzate dell'industria pesante con relativo abbassamento del livello di vita della classe operaia russa e più rigorosa applicazione dell'obbligo al lavoro. La politica dei piani quinquennali è diametralmente opposta a quella precedente della Nep, che in linea di principio era orientata verso l'innalzamento del livello dei consumi tra la classe operaia.

Non sappiamo in quale misura Gramsci potesse informarsi dettagliatamente in merito a questo mutamento di indirizzo. Ma in fondo ciò non ha molta importanza. Nelle note su Americanismo e fordismo egli descrive come una fatalità ineluttabile - e anzi è disposto ad accogliere come un progresso culturale - la forma intensificata di sfruttamento della forza-lavoro nell'industria resa possibile dal taylorismo e dalla catena di montaggio. «Il socialismo è problema essenzialmente di produzione intensa»: <sup>12</sup> così suona il suo credo già nel 1916. Il capitalismo è parassitario per sua essenza, eccettuato forse quello di un individuo isolato come Ford, e il socialismo è in fondo, per Gramsci, un modo di produzione capitalistico purgato dalle escrescenze parassitarie e dalla figura dell'imprenditore. L'«elaborazione della struttura nella superstruttura» equivale a far sparire con un colpo di bacchetta magica le leggi che governano il mondo economico. La libertà, che risiede nella sovrastruttura, serve a comprendere l'immutabilità della cattiva necessità economica.

Di conseguenza Gramsci considera giustificato in URSS l'accoglimento dei metodi fordiani per la creazione di un «tipo superiore» di lavoratore industriale.<sup>13</sup> Il reciproco scambio di giudizi che, conciliati e armonizzati tra di loro, debbono costituire la realtà,

questa concezione soggettivistica del mondo - che è propria di Gramsci - si infrange però contro la realtà oggettiva.

«Se in uno Stato le masse lavoratrici non subiscono più la pressione coercitiva di una classe superiore, se le nuove abitudini e attitudini psicofisiche connesse ai nuovi metodi di produzione e di lavoro devono essere acquistate per via di persuasione reciproca o di convinzione individualmente proposta ed accettata»,<sup>14</sup> tanto più esigua gli sembra la possibilità che la classe operaia si sottoponga volontariamente a un intensificato sfruttamento e peggioramento delle proprie condizioni di vita:

La crisi può diventare 'permanente', cioè a prospettiva catastrofica, poiché solo la coercizione potrà definirla, una coercizione di nuovo tipo in quanto esercitata dalla élite di una classe sulla propria classe.<sup>15</sup>

Poiché Gramsci attribuisce all'economia di piano la dignità di una superiore razionalità, può sostenere che è giunto per gli «intellettuali organici» il momento di separarsi dalla classe operaia in quanto élite, per assumere il compito della repressione in nome del piano così feticizzato. Agli operai russi non rimane altro che accettare anche loro il controllo attuato da Ford sul "tempo libero" (che deve garantire la perfetta riproduzione della loro forza-lavoro già consumata nel processo produttivo) e interiorizzare la coercizione:

Le iniziative 'puritane' hanno solo il fine di conservare, fuori del lavoro, un certo equilibrio psico-fisico che impedisce il collasso fisiologico del lavoratore, spremuto dal nuovo metodo di produzione. Questo equilibrio non può essere che puramente esteriore e meccanico, ma potrà divenire interiore se esso sarà proposto dal lavoratore stesso e non imposto dal di fuori, da una nuova forma di società, con mezzi appropriati e originali.<sup>16</sup>

Interiorizzazione della coercizione: a ciò si riduce per i membri della «classe egemonica» la partecipazione all'egemonia, qualora essi non appartengano all'élite. L'autonomizzazione della sovrastruttura nei confronti della struttura economica e il suo gonfiarsi a dismisura sono i contrassegni esteriori della raggiunta egemonia, in forza della quale il socialismo si svilupperebbe in continuità e la storia, come storia di lotte di classe, sembrerebbe concludere la sua fase "preistorica".

Nell'opera teorica di Lenin il concetto di «egemonia» non occupa, però, un posto così centrale come sostiene Gramsci. Il concetto di «egemonia del proletariato» affiora, sì, fin dal 1905 in *Due tattiche della socialdemocrazia nella rivoluzione democratica*, ma - come sottolinea Noberto Bobbio,<sup>17</sup> - esprime solo la funzione di guida del proletariato rispetto ai contadini nella fase appunto della rivoluzione democratica. Egemonia e guida per Lenin sono sinonimi. Si tratta di un'accezione del concetto di egemonia presente anche in Gramsci, per quanto riassunta e trascesa da un'altra, il cui significato può essere compreso solo dal contesto di tutte le riflessioni gramsciane.

Il fraintendimento del marxismo di Lenin da parte di Gramsci non nasce da un'interpretazione personale dei suoi scritti, ma è suggerito - come osserva sempre Bobbio - dalla canonizzazione staliniana dell'opera dello stesso Lenin come contributo innovativo rispetto al marxismo originario. Anche se indubbiamente Stalin non si spinge mai così oltre come Gramsci, che a proposito di Lenin afferma:

ha [...] costruito la dottrina dell'egemonia come complemento della teoria della Stato-forza e come forma attuale della dottrina quarantottesca della 'rivoluzione permanente'.<sup>18</sup>

Stato e rivoluzione, la «restaurazione dell'autentica dottrina marxiana dello Stato»,<sup>19</sup> si indirizza polemicamente soprattutto contro la concezione dello Stato di Kautsky, Plechanov e altri; Lenin scende in campo contro i suoi antichi maestri di marxismo, che bolla come «opportunisti» e «socialsciovinisti».

La prefazione a Stato e rivoluzione mostra fin dalle prime frasi quale importanza Lenin annessa a una corretta analisi del problema dello Stato:

Il problema dello Stato acquista oggi una particolare importanza sia sul piano teorico che su quello pratico-politico. La guerra imperialistica ha accelerato straordinariamente il processo di trasformazione del capitalismo monopolistico in capitalismo monopolistico di Stato. Il mostruoso asservimento delle masse operaie da parte dello Stato, che si fonde sempre più intimamente con le onnipotenti società capitalistiche, diviene sempre più mostruoso.<sup>211</sup>

Per Lenin la questione dello Stato è un problema non strettamente nazionale, bensì internazionale. Per Gramsci il Lenin teorico dell'egemonia, intesa come passaggio dallo «Stato-forza» allo «Stato-cultura», è invece soprattutto un internazionalista che si «nazionalizza».

In tal modo Gramsci si spinge ancora più in là di Stalin, dalla cui Intervista con la prima delegazione operaia americana<sup>11</sup> del 9 settembre 1927 attinge la definizione di Lenin come teorico dell'egemonia del proletariato.<sup>22</sup> Nonostante abbia proclamato nel frattempo la «costruzione del socialismo in un paese solo», Stalin vede il «nuovo» del leninismo rispetto al vecchio marxismo soprattutto nell'analisi della mutata situazione mondiale (imperialismo) e colloca solo al quarto posto tra gli elementi del leninismo stesso l'egemonia, scaturita come formula nuova dalle esperienze delle lotte rivoluzionarie in Russia. Per Gramsci l'essenza del leninismo si riassume piuttosto nella teoria dell'egemonia.

Stalin interpreta l'egemonia del proletariato nel modo seguente:

Marx ed Engels hanno formulato nelle sue linee fondamentali l'idea dell'egemonia del proletariato. Quel che c'è di nuovo in Lenin è che egli ha sviluppato ulteriormente queste linee nell'armonico sistema dell'egemonia del proletariato, nell'armonico sistema della direzione delle masse lavoratrici della città e della campagna da parte del proletariato, non soltanto ai fini dell'abbattimento dello zarismo e del capitalismo, ma anche ai fini dell'edificazione socialista durante la dittatura del proletariato. [...] Da noi gli operai non sono stati soltanto la forza d'urto della rivoluzione, il proletariato russo ha cercato nello stesso tempo di essere l'egemone, il dirigente politico di tutte le masse sfruttate della città e della campagna, stringendole attorno a sé, strappandole alla borghesia, isolando politicamente la borghesia.<sup>23</sup>

Quando parla di «linee» e di «armonico sistema dell'egemonia del proletariato», Stalin si avvicina molto alla concezione gramsciana della «filosofia della prassi». Marx ed Engels tracciano solo delle «linee», sia su un piano puramente filosofico sia su un piano politico, mentre i loro successori sistematizzano in modo «creativo». La distinzione di Stalin tra «forza d'urto» ed «egemone [...] dirigente politico», nonché il concetto di «strappare» le masse alla borghesia, si ritrovano nella teoria politica di Gramsci, il cui punto centrale resta la nozione di «egemonia».

#### Note

1. Ms, p. 75.

2. Afe p. 39.

3. Afe, p. 75.

4. Loc. cit.

5. Loc. cit.

6. Mach, pp. 114 sg.

7. Ufo p. 12.

8. Loc. cit.

9. P,p. 166.
10. Z^c. cit.
11. Afe, p. 127.
12. Sim, p. 93.
13. A/ac/j, p. 330.
14. Mudi, p. 328.
15. Mach, p. 329.
16. Mucfc.p. 331.
17. Norberto Bobbio, Gramsci e la concezione della società civile, in Gramsci e la cultura contemporanea, Roma, Editori Riuniti, 1967, pp. 93 sg.
18. Ms,p. 201 sg.
19. Lenin, Ausgewdhlte Werke, ii, Berlin, 1959, p. 158.
20. Ibidem, p. 158.
21. Stalin, Opere complete, X, Roma, Ed. Rinascita, 1956, pp. 104-160.
22. Questa fonte è stata individuata da Norberto Bobbio (saggio cit.).
23. Stalin, Opere..., cit., pp. 108 sg.

## VIII.

### **L'evoluzione del concetto di «egemonia» nel quadro del sistema politico-sociale gramsciano**

I punti della concezione staliniana sull'egemonia sottolineati nel capitolo precedente entrano solo come elementi esteriori nelle riflessioni di Gramsci. Elementi esteriori si rivelano pure quasi tutti i passi di Marx e di Engels su cui Gramsci fa leva per sviluppare le sue idee. La concezione dell'egemonia in Gramsci rimanda inoltre alla sua interpretazione filosofica del marxismo come teoria soggettivistica della realtà. Se questa si caratterizza per il continuo risolversi di filosofia, economia e scienza politica tradizionali in «filosofia della prassi», l'egemonia nasce allora nel quadro di un'evoluzione storico-sociale che proceda dal basso verso l'alto. Solo con la genesi della sfera sociale, quale è intesa nei Quaderni, si spiega il posto particolare che il concetto di egemonia occupa nel sistema gramsciano.

Ripercorrere questo sviluppo intellettuale sarebbe più semplice, se si astraesse interamente dagli elementi derivati dagli scritti di Marx e di Engels. Evidenziarne il reale significato renderà forse più lento e stentato il nostro discorso, ma consentirà in compenso di individuare esattamente la posizione di Gramsci come eterodossa.

Nella misura in cui nei Quaderni egli entra in polemica diretta con le deduzioni che il Comintern e il suo Partito traggono dall'analisi della crisi economica mondiale, Gramsci si rivela abbastanza marxista (ad esempio nelle note metodologiche ad Analisi dei rapporti di forze nelle varie situazioni). Ma non appena l'impeto polemico si affievolisce, l'impostazione marxista resta soffocata da elementi di altri sistemi ideologici, che lo portano ad elaborare a sua volta una distinta teoria della società. Gli insegnamenti del marxismo sono così soppressi. *Le mort saisit le vif!*

Ciò risulta con chiarezza dal particolare uso che fa di alcuni passi della Prefazione a *Per la critica dell'economia politica*, presi come filo conduttore delle sue ricerche.

Questa Prefazione, nella storia della recezione del marxismo, ha avuto il destino di essere intesa o meglio fraintesa come un condensato del materialismo storico. La versione astratta del rapporto struttura-sovrastuttura favorisce anzi una schematizzazione come quella di Gramsci, nel senso di una rigida stratigrafia socio-ontologica. Tuttavia le osservazioni di Marx - come rileva Etienne Balibar - non hanno «altra funzione [...] che quella di indicare una direzione in cui Marx per primo non si incammina; esse non costituiscono una conoscenza di questi strati e del loro reciproco rapporto».1 La loro funzione sta appunto nell'astrarre dalla sovrastruttura per analizzare, in modo il più possibile «puro», le leggi dinamiche del modo di produzione capitalistico.

Ma, pur astenendosi da qualsiasi indicazione specifica circa la funzione della sovrastruttura sociale in rapporto alla struttura economica, Marx rivela in modo piuttosto preciso che la coscienza sociale è «condizionata» e «determinata» dal modo di produzione sociale della vita materiale e che le sue forme non si spiegano di per sé, ma «con le contraddizioni della vita materiale, con il conflitto esistente tra le forze produttive della società e i rapporti di produzione». Sono questi processi reali che si riflettono nelle «forme giuridiche, politiche, religiose, artistiche o filosofiche, ossia le forme ideologiche che permettono agli uomini di concepire questo conflitto e di combatterlo».2 Marx non dice altro circa il grado di falsa coscienza o coscienza parzialmente autentica che tali «forme ideologiche» portano in sé. Ammette che i conflitti sociali penetrano nella

coscienza ideologica, per quanto questa possa esserne assolutamente sgombra, ma vede anche la possibilità di eliminare la coscienza ideologica per mezzo di quella autentica solo là dove la coscienza presente non si colleghi più a quella passata. Il nodo è stato sciolto già nella Miseria della filosofia:

[...] a misura che la storia progredisce e che con essa la lotta dei proletari si profila più netta, essi non hanno più bisogno di cercare la scienza nella loro testa; devono solo rendersi conto di ciò che si svolge davanti ai loro occhi e farsene portavoce. [...] la scienza prodotta dal movimento storico [...] ha cessato di essere dottrina per divenire rivoluzionaria.<sup>3</sup>

Per Gramsci non sussiste né reciproco rapporto tra movimento storico e penetrazione teorica virtualmente corretta del movimento stesso, né distinzione qualitativamente rilevante tra ideologia da un lato e scienza o filosofia dall'altro, sicché egli assolutizza la frase della Prefazione sulle «forme ideologiche», frase che, avulsa dal contesto, risulta tautologica, Gramsci la chiama «un'affermazione di valore gnoseologico» e da ciò ricava «che il principio pratico-teorico dell'egemonia ha anche esso una portata gnoseologica».4

Pertanto l'idea dell'egemonia rientra nell'ambito di un sistema ideologico superiore sanzionato dalla storia. La coscienza delle masse si avvicina gradualmente a tale idea nella sua marcia dal basso verso l'alto e le masse (coi loro teorici) divengono capaci di comprenderla solo in un determinato momento storico. Gramsci, nella misura in cui, a causa di quel monismo coscienziale che rappresenta il fondo stesso del suo pensiero, fraintende gli accenni all'ideologia e alla sovrastruttura sociale contenuti nella Prefazione a Per la critica dell'economia politica, fraintende anche la frase relativa allo «sconvolgimento materiale delle condizioni economiche della produzione, che può essere constatato con la precisione delle scienze naturali».5

Per descrivere la genesi della coscienza «egemonica» Gramsci si avvale di un modello che abbraccia tre livelli sovrapposti della società e altrettante forme di coscienza. Per lui ci sono:

a) «Un rapporto di forze sociali strettamente legato alla struttura, obiettivo, indipendente dalla volontà degli uomini, che può essere misurato coi sistemi delle scienze esatte o fisiche»;6

b) «il rapporto delle forze politiche; cioè la valutazione del grado di omogeneità, di autocoscienza e di organizzazione raggiunto dai vari gruppi sociali»;7

c) il «rapporto delle forze militari, immediatamente decisivo volta per volta».8

Perché si attui il movimento storico di una classe sociale, che infine eserciterà l'egemonia sulle altre classi, non è tanto decisivo il fatto che i rapporti di produzione e di proprietà «da forme di sviluppo delle forze produttive si convertono in loro catene»,9 quanto il fatto che il momento politico, rappresentato dal grado di «omogeneità, di autocoscienza e di organizzazione», si afferma come momento intermedio tra quello economico e quello militare.10

Non si può sostenere che Gramsci neghi come anche questi due abbiano una certa importanza. La struttura economica è per lui un passivo sostrato materiale della storia, sembra addirittura pietrificata: «nessuno può modificare il numero delle aziende e dei loro addetti, il numero delle città con la data popolazione urbana».11 La struttura economica sarebbe perciò misurabile «con la precisione delle scienze naturali». Poiché per lui le scienze hanno a che fare con la materia morta ed inerte, ne deduce con un analogismo che anche la struttura economica dev'essere tendenzialmente inerte e relativamente immutabile. È vero che parla di «realtà ribelle», ma con tale espressione non intende tanto lo «sconvolgimento delle condizioni economiche di produzione» (come Marx), quanto piuttosto lo spirito ribelle dei lavoratori salariati «subalterni», che producono e riproducono direttamente la struttura economica vendendo la loro forza-lavoro.

La struttura economica viene così identificata direttamente con la sfera della produzione; la circolazione come dato essenziale del processo economico globale compare solo in termini del tutto negativi.<sup>12</sup> Quando poi Gramsci cerca di analizzare sotto un profilo economico le più svariate classi e frazioni di classi, le fa derivare direttamente dalla sfera della produzione:

Sulla base del grado di sviluppo delle forze materiali di produzione si hanno i raggruppamenti sociali, ognuno dei quali rappresenta una funzione e ha una posizione data nella produzione stessa.

Sono parole apparentemente corrette da un punto di vista marxista, ma finiscono in una caricatura dell'analisi marxista delle classi. In un altro passo Gramsci critica a buon diritto un economista italiano che - probabilmente sotto l'influsso dell'ideologia soreliana - vuole preservare dalla macchia di parassita economico il ceto dei proprietari terrieri, in Italia estremamente numeroso, conferendo loro il titolo di «produttori di risparmio».<sup>13</sup> Ma la definizione di classe che abbiamo riportata si presta senz'altro a manipolazioni come questa.

Quali forme di coscienza corrispondano ai vari gradi della struttura sociale complessiva è, per Gramsci, cosa assai più importante che non insistere ancora su un'analisi delle classi basata sul determinismo economico. Egli si attiene ogni volta a uno schema tricotomico del sociale, si tratti - come si è detto prima - di rapporti tra forze sociali, della struttura del sistema sociale o del grado di coscienza politica volta a volta raggiunto da determinate classi.

La struttura tricotomica della realtà sociale è di per sé statica, tendenzialmente immune nella sua forma esterna da trasformazioni storiche e sociali. Quando anche all'interno di tale struttura formalmente preconstituita si realizzino trasformazioni in profondità (ad esempio quando una classe ne sconfigga un'altra e conquisti il predominio sull'intera società), l'aspetto realmente esplosivo di questi sconvolgimenti non è mai così forte da produrre una radicale metamorfosi delle strutture fondamentali.

Decisivo, in ultima istanza, è per Gramsci il grado di coscienza politica di una classe, la sua coscienza «egemonica», che dopo periodi di sconvolgimenti deve indurre la corrispondente «volontà collettiva» a riportare in equilibrio i vari strati della struttura sociale che si siano distaccati dall'insieme. I «rapporti materiali dell'esistenza il cui complesso viene abbracciato da Hegel, seguendo l'esempio degli inglesi e dei francesi del secolo XVIII, sotto il termine di 'società civile'»<sup>14</sup> non coincidono per Gramsci con la concezione che ne ha lo stesso Hegel. Egli dice:

Fra le strutture economiche e lo Stato con la sua legislazione e la sua coercizione sta la società civile.<sup>15</sup>

Secondo Marx il concetto di «società civile» coincide pressappoco con quello di struttura economica. Secondo Gramsci la «società civile» fa parte della sovrastruttura:

Si possono, per ora, fissare due grandi 'piani' superstrutturali, quello che si può chiamare della 'società civile', cioè dell'insieme di organismi volgarmente detti 'privati', e quello della 'società politica o Stato', e che corrispondono alla funzione di 'egemonia' che il gruppo dominante esercita in tutta la società e a quella di 'dominio diretto' o di comando che si esprime nello Stato e nel governo 'giuridico'.<sup>16</sup>

Norberto Bobbio sottolinea che, pur avendo attinto direttamente ad Hegel il concetto di «società civile»,

se si riconosce che la società civile che Gramsci ha in mente non è il sistema dei bisogni (da cui prese le mosse Marx), cioè dei rapporti economici, ma le istituzioni che li regolano [...]. la società civile [...] non è quella del momento iniziale in cui scoppiano le contraddizioni che lo Stato dovrà dominare, ma quella del momento finale in cui attraverso l'organizzazione e regolamentazione dei diversi interessi (le corporazioni) vengono poste le basi per il passaggio allo Stato.<sup>17</sup>

Secondo Gramsci, ogni classe sociale - si tratti della borghesia o della classe operaia - deve sforzarsi consapevolmente di ascendere nella scala sociale e quindi, inevitabilmente, di percorrere - nel quadro precostituito di uno Stato nazionale - tre gradi della «coscienza politica collettiva», che, in qualche modo, corrispondono ai tre livelli: struttura economica - società civile - Stato; poiché si tratta dell'evoluzione progressiva della coscienza collettiva e non della coscienza individuale (capace anche di anticipazioni), questi tre gradi non possono essere saltati. Il primo grado della coscienza collettiva è già perfetto, il secondo ancora parzialmente condizionato dalla «struttura economica»:

Il primo e più elementare [grado] è quello economico-corporativo: un commerciante sente di dover essere solidale con un altro commerciante, un fabbricante con un altro fabbricante, ecc., ma il commerciante non si sente ancora solidale col fabbricante; è cioè sentita l'unità omogenea, e il dovere di organizzarla, del gruppo professionale, ma non ancora del gruppo sociale più vasto.<sup>18</sup>

Coscienza "economico-corporativa" equivale qui a coscienza professionale. Il concetto di «economico-corporativo» affiora però assai spesso nei Quaderni e in un contesto che contraddice la definizione riportata sopra. Ad esempio, quando vi si afferma che la propensione degli ortodossi della Seconda Internazionale ad andare troppo incontro al «materialismo» delle masse popolari sarebbe stata determinata dalla fase transitoria di tipo economico-corporativo; o ancora, che il sindacalismo rivoluzionario in Italia, con la sua insistenza sul liberismo, avverso all'intervento statale nella vita economica, non potrebbe rappresentare una retta guida per la classe subalterna, alla quale «con questa teoria si impedisce di diventare mai dominante, di svilupparsi oltre la fase economico-corporativa per elevarsi alla fase di egemonia etico-politica nella società civile e dominante nello Stato».<sup>19</sup>

Va notato come la nozione di "coscienza economico-corporativa" appaia assai vicina a quella di «coscienza trade-unionistica» in Lenin. D'altro canto non solo classi sociali, ma persino Stati già costituiti attraversano una fase economico-corporativa. I comuni medievali italiani -«governo di una classe economica, che non seppe crearsi la propria categoria di intellettuali e quindi esercitare un'egemonia oltre che una dittatura»<sup>20</sup> - non avrebbero potuto mai superare la fase economico-corporativa. Questa sarebbe stata «la ragione o una delle ragioni» della loro decadenza e non, per esempio, il cessato commercio con l'Oriente e il concentrarsi delle maggiori forze economiche nell'Europa nordoccidentale. «I Comuni furono dunque uno Stato sindacalista, che non riuscì a superare questa fase e a diventare Stato integrale».<sup>21</sup>

Il trade-unionismo si afferma dunque - lo sottolinea peraltro il concetto stesso di «Stato sindacalista» - in un periodo dello sviluppo protocapitalistico, in cui anche l'altro sinonimo di «economico-corporativo» (cioè la "coscienza professionale") già non appare più sufficiente a descrivere tale forma di Stato. Ma per Gramsci è importante, più che una determinazione storico-dialettica di questa forma di società in un dato scorcio di tempo, il fatto che la «fase economico-corporativa» non possa essere superata senza l'esistenza o la formazione consapevole di un ceto di «intellettuali organici», vuoi di una classe vuoi di uno Stato.

Gramsci scorge negli Usa qualcosa di analogo ai comuni medievali. In una nota intitolata *Le grandi potenze mondiali* esamina le costituzioni politiche degli Stati moderni, richiamandosi espressamente all'analisi marxiana della Costituzione spagnola del 1812<sup>22</sup> come modello di metodo:

Lo studio del regime presidenziale americano (Usa) con la sua unità tra capo del governo e capo dello Stato è difficile da comprendere per un medio europeo moderno: eppure esso è simile al regime delle repubbliche comunali medioevali italiane (fase economico-corporativa dello Stato).<sup>23</sup>

L'ascesa dell'America a potenza economica mondiale, la penetrazione del capitale americano in Europa durante il «periodo di stabilizzazione» della seconda metà degli anni Venti, non bastano ancora per riconoscere agli Usa uno status egemonico:

L'America non ha ancora superato la fase economico-corporativa attraversata dagli Europei nel Medioevo, cioè non ha ancora creato una concezione del mondo e un gruppo di grandi intellettuali che dirigano il popolo nell'ambito della società civile: in questo senso è vero che l'America è sotto l'influsso europeo, della storia europea.<sup>24</sup>

Verso lo sviluppo degli Usa Gramsci assume un atteggiamento ambivalente. Da un lato le idee di razionalizzazione della produzione industriale e della distribuzione diffuse dai libri di Ford (o da pubblicazioni a lui ispirate) - vale a dire l'esclusione del medio commercio parassitario, l'indipendenza del capitale produttivo da quello finanziario, ecc. - vanno incontro alla sua ideologia dei produttori:

L'egemonia nasce dalla fabbrica e non ha bisogno per esercitarsi che di una quantità minima di intermediari professionali della politica e della ideologia.<sup>25</sup>

Di conseguenza già nella «fase economico-corporativa» c'è una sorta di egemonia. Essa per Gramsci assume quasi la funzione di un modello per le classi subalterne italiane. E d'altro canto tale egemonia «fordistica» non ha ancora pienamente acquisito un'autentica validità sociale:

Non si è verificato ancora (prima della crisi del 1929), se non sporadicamente, forse, alcuna fioritura 'superstrutturale'; cioè non è ancora stata posta la questione fondamentale dell'egemonia. La lotta avviene con armi prese dal vecchio arsenale europeo e ancora imbastardite, quindi sono ancora 'anacronistiche' in confronto dello sviluppo delle 'cose'. [...] L'assenza della fase storica europea, che anche nel campo economico è segnata dalla Rivoluzione Francese, ha lasciato le masse popolari americane allo stalo grezzo.<sup>26</sup>

Le cose cambiano dopo la lettura del Babbitt di Sinclair Lewis, quando Gramsci scorge i prodromi della formazione di uno strato di «intellettuali organici», che potrà condurre all'egemonia:

Che in America ci sia una corrente letteraria realistica che incominci dall'essere critica dei costumi è un fatto culturale molto importante: significa che si estende l'autocritica, che nasce cioè una nuova civiltà americana cosciente delle sue forze e delle sue debolezze: gli intellettuali si staccano dalla classe dominante per unirsi a lei più intimamente, per essere una vera superstruttura, e non solo un elemento inorganico e indistinto della struttura-corporazione.<sup>27</sup>

L'esempio degli Usa e parimenti quello dell'URSS dimostrano a Gramsci che si può avere senz'altro un passaggio diretto dalla fase economico-corporativa alla fase statale, senza che si formi prima - tra un grado e l'altro - la «società civile». Peraltro essa deve attuarsi necessariamente, per limitarsi insieme con lo Stato ad un apparato «egemonico».

La classe in ascesa deve dunque raggiungere - dopo la fase della coscienza economico-corporativa - quella superiore, a sua volta preordinata alla terza ed ultima, della coscienza statale. Quali condizioni materiali siano necessarie a tale fine Gramsci non dice.

Alla fase economico-corporativa, alla fase di lotta per l'egemonia nella società civile, alla fase statale corrispondono attività intellettuali determinate che non si possono arbitrariamente improvvisare o anticipare.<sup>28</sup>

Tuttavia, in qualche modo, dopo la prima fase di coscienza si produce la seconda:

Un secondo momento è quello in cui si raggiunge la coscienza della solidarietà di interessi fra tutti i membri del gruppo sociale ma ancora nel campo meramente economico. Già in questo momento si pone la questione dello Stato, ma solo nel terreno di raggiungere una uguaglianza politico-giuridica coi gruppi dominanti, poiché si rivendica il diritto di partecipare alla legislazione e alla amministrazione e magari di modificarle, di riformarle, ma nei quadri fondamentali esistenti.<sup>29</sup>

La definizione rinvia al passo della Miseria della filosofia in cui Marx distingue tra classe «in sé» e classe «per sé»:

Le condizioni economiche avevano dapprima trasformato la massa della popolazione del paese in lavoratori. La dominazione del capitale ha creato a questa massa una situazione comune, interessi comuni. Così questa massa è già una classe nei confronti del capitale, ma non ancora per se stessa. Nella lotta [...] questa massa si riunisce, si costituisce in classe per se stessa. Gli interessi che essa difende diventano interessi di classe, ma la lotta di classe contro classe è una lotta politica.<sup>10</sup>

La «classe soggetta», il proletariato, si sviluppa prima come classe «in sé», nel corso della lotta economica, e diviene poi classe «per sé», nel momento in cui la lotta economica si trasforma in lotta politica, creandosi un partito politico. Marx ricorda l'esempio dei cartisti.

In Gramsci la «solidarietà di interessi» si produce in maniera pressoché autonoma. La coscienza «economico-corporativa» condiziona ancora fin troppo la coscienza politico-sociale, che nelle sue aspirazioni è ancora chiaramente riformista. La classe in ascesa pensa in termini ancora troppo particolaristici, benché - con la presa d'atto dell'esistenza dello Stato - si cominci a delineare nella sua coscienza una tendenza all'«universalizzazione».

Un terzo momento è quello in cui si raggiunge la coscienza che i propri interessi corporativi, nel loro sviluppo attuale e avvenire, superano la cerchia corporativa, di gruppo meramente economico, e possano e debbano divenire gli interessi di altri gruppi subordinati. Questa è la fase più schiettamente politica, che segna il netto passaggio dalla struttura alla sfera delle superstrutture complesse, è la fase in cui le ideologie germinate precedentemente diventano 'partito', vengono a confronto ed entrano in lotta fino a che una sola di esse o almeno una sola combinazione di esse tende a prevalere, a imporsi, a diffondersi su tutta l'area sociale, determinando oltre che l'unicità dei fini economici e politici, anche l'unità intellettuale e morale, ponendo tutte le questioni intorno a cui ferve la lotta non sul piano corporativo ma su un piano 'universale' e creando così l'egemonia di un gruppo sociale fondamentale su una serie di gruppi subordinati. Lo Stato è concepito, sì, come organismo proprio di un gruppo, destinato a creare le condizioni favorevoli alla massima espansione del gruppo stesso; ma questo sviluppo e questa espansione sono concepiti e presentati come la forza motrice di una espansione universale, di uno sviluppo di tutte le energie 'nazionali'.<sup>31</sup>

Il modello che Gramsci sviluppa, e a cui attribuisce validità universale per l'ascesa della classe subalterna a classe dominante, è più o meno quello di una rivoluzione borghese. Il partito di cui parla si è incarnato nel secondo dopoguerra nelle organizzazioni che si sono fatte promotrici di rivoluzioni borghesi nelle ex colonie. La concezione dello Stato come Stato di una sola classe è marxista solo in superficie, perché il risalto dato allo sviluppo delle energie nazionali, nonché l'osservazione secondo cui gli interessi economici di una sola classe «possano e debbano» divenire anche quelli di altre classi, dimostrano che Gramsci descrive una metamorfosi sociale nel corso della quale non si dissolve la società classista, né si fa saltare il quadro degli Stati nazionali.

La vita statale viene concepita come un continuo formarsi e superarsi di equilibri instabili (nell'ambito della legge) tra gli interessi del gruppo fondamentale e quelli dei gruppi subordinati, fino a un certo punto, non cioè fino al grezzo interesse economico-corporativo.<sup>32</sup>

Gramsci giudica positivo ciò che nella concezione marxista dello Stato è inteso negativamente come «il generale in quanto forma illusoria del collettivo» (Ideologia tedesca). Quanto meno i particolari interessi di classe della borghesia (gli «interessi crassamente economico-corporativi») traspaiono nell'attività dello Stato, tanto più quest'ultimo appare perfetto. Per Gramsci lo Stato è il grado supremo di realizzazione di una classe sociale, cui essa si avvicina progressivamente. Per Marx ed Engels invece lo Stato nasce dalle contraddizioni della situazione economico-sociale:

Appunto da questo antagonismo fra interesse particolare e interesse collettivo l'interesse collettivo prende una configurazione autonoma nello Stato, separato dai reali interessi singoli e generali.<sup>33</sup>

Nella sua autonomizzazione lo Stato, come notava A. Gurland, si distacca solo apparentemente dalla società:

La sua nascita come il suo funzionamento sono condizionati dal processo sociale di produzione; sono i rapporti sociali di produzione che fanno nascere lo Stato e, per così dire, lo 'tengono insieme', non viceversa.<sup>34</sup>

Ne La sacra famiglia si dice al riguardo:

Solo la superstizione politica immagina ancora oggi che la vita civile debba di necessità essere tenuta unita dallo Stato, mentre al contrario, nella realtà, lo Stato è tenuto unito dalla vita civile.<sup>35</sup>

Se «vita civile» non stesse per ciò che Marx ed Engels definiscono poco più tardi come «rapporti sociali di produzione», questa citazione rispecchierebbe abbastanza esattamente la concezione gramsciana dello Stato perfetto, che diviene vitale solo grazie alla «società civile» come sovrastruttura.

Gramsci ritiene insufficiente la seguente definizione marxista dello Stato borghese, definizione che - sintomaticamente - circoscrive all'atteggiamento dello Stato verso la classe operaia e non al tempo stesso anche verso la borghesia (Stato che sostiene preminentemente gli interessi a lunga scadenza di certe frazioni della borghesia, anche a costo di usare la forza nei loro confronti): «o dittatura, o apparato coercitivo per conformare la massa popolare secondo il tipo di produzione e l'economia di un momento dato».<sup>36</sup>

Viceversa egli definisce lo Stato come «un equilibrio della società politica con la società civile (o egemonia di un gruppo sociale sull'intera società nazionale esercitata attraverso le organizzazioni così dette private come la Chiesa, i sindacati, le scuole, ecc.)».<sup>37</sup> Stato è per lui «nel significato integrale: dittatura più egemonia»,<sup>38</sup> è «società politica + società civile, cioè egemonia corazzata di coercizione».<sup>39</sup>

La «società civile», ridotta a istituzioni politico-culturali, è parte integrante dello Stato, con cui si identifica. È essa ad esercitare l'egemonia o meglio ad esercitarla sono gli «intellettuali organici» di quella classe che domina tanto la «società civile» che lo Stato. Gli interessi a lunga scadenza di una classe sociale sono garantiti, fintantoché la direzione «intellettuale e morale della società» da parte degli «intellettuali organici» produce un consenso, senza di cui il predominio per se stesso non potrebbe mantenersi a lungo. Per affermarsi, l'egemonia ha bisogno anche di una coercizione statale, ma i produttori della coscienza egemonica - nel perseguire gli interessi a lungo termine della propria classe - possono anche di quando in quando dissociarsi dal governo dominante e all'occorrenza criticarlo.

Benedetto Croce, per esempio, è una specie di papa laico ed è uno strumento efficacissimo di egemonia anche se volta per volta possa trovarsi in contrasto con questo o quel governo.<sup>40</sup>

Un esempio analogo di futura coscienza egemonica è offerto da quegli scrittori statunitensi che hanno fatto opera di critica sociale. E la «vita civile», incarnata dagli intellettuali, che tiene insieme lo Stato.

Gramsci riabilita lo Stato etico, ovvero culturale, richiamandosi ad Hegel:

Ogni Stato è etico in quanto una delle sue funzioni più importanti è quella di elevare la grande massa della popolazione a un determinato livello culturale e morale, livello (o tipo) che corrisponde alle necessità di sviluppo delle forze produttive e quindi agli interessi delle classi dominanti.<sup>41</sup>

Lo Stato diviene «educatore» grazie agli «intellettuali organici», che influiscono non solo sulle masse popolari ma anche e soprattutto sugli altri intellettuali:

[...] non esiste una classe indipendente di intellettuali, ma ogni gruppo sociale ha un proprio ceto di intellettuali o tende a formarselo; però gli intellettuali della classe storicamente (e realisticamente) progressiva, nelle condizioni date, esercitano un tale potere d'attrazione che finiscono, in ultima analisi, col subordinarsi gli intellettuali degli altri gruppi sociali e quindi col creare un sistema di solidarietà fra tutti gli intellettuali [...]. Questo fatto si verifica 'spontaneamente' nei periodi storici in cui il gruppo sociale dato è realmente progressivo, cioè fa avanzare realmente l'intera società, soddisfacendo non solo alle sue esigenze esistenziali, ma ampliando continuamente i propri quadri per la continua presa di possesso di nuove sfere d'attività economico-produttiva.<sup>42</sup>

In altri termini, finché la borghesia è progressista, i suoi intellettuali -con la sola opera di persuasione - esercitano sia sugli intellettuali conservatori sia su quelli non legati alla borghesia un influsso tale, che la loro sola presenza ha già l'effetto di consolidare il dominio. Tutto ciò è garantito dal progresso, che giova sia al lavoro salariato che al capitale.

Il Manifesto comunista spiega invece l'allargamento dei quadri del partito rivoluzionario in modo lineare. A Gramsci esso pare banale ed attribuibile ancora alla fase dell'autocomprensione «economico-corporativa» del marxismo. Scrive il Manifesto:

La borghesia ha spogliato della loro aureola tutte le attività che fino allora erano venerate e considerate con pio timore. Ha tramutato il medico, il giurista, il prete, il poeta, l'uomo della scienza, in salariati ai suoi stipendi.<sup>43</sup>

Accanto a questa riduzione dell'attività «egemonica» di persuasione a un lavoro salariato, più o meno ben retribuito, nell'interesse e per conto della borghesia, Marx ed Engels negano peraltro l'influenza determinante della produzione ideologica:

La divisione del lavoro [...] si manifesta anche nella classe dominante come divisione del lavoro intellettuale e manuale, cosicché all'interno di questa classe una parte si presenta costituita dai pensatori della classe (i suoi ideologi attivi, concettivi, i quali dell'elaborazione dell'illusione di questa classe su se stessa fanno il loro mestiere principale), mentre gli altri nei confronti di queste idee e di queste illusioni hanno un atteggiamento più passivo e ricettivo, giacché in realtà sono i membri attivi di questa classe e hanno meno tempo di farsi delle idee e delle illusioni su se stessi. All'interno di questa classe questa scissione può addirittura svilupparsi fino a creare fra le due parti una certa opposizione e una certa ostilità, che tuttavia cade da sé se sopraggiunge una collisione pratica che metta in pericolo la classe stessa: allora si dilegua anche la parvenza che le idee dominanti non siano le idee della classe dominante e abbiano un potere distinto dal potere di questa classe.<sup>44</sup>

Gramsci vede già realizzata la «collisione pratica» dall'avvento del fascismo, ma continua a tenersi all'apparenza:

La classe borghese è 'saturata': non solo non si diffonde, ma si disgrega; non solo non assimila nuovi elementi, ma disassimila una parte di se stessa.<sup>45</sup>

Ciò che descrive in forma generale è, a suo avviso, già avvenuto nel caso particolare dell'Italia:

Appena il gruppo sociale dominante ha esaurito la sua funzione, il blocco ideologico tende a sgretolarsi e allora alla 'spontaneità' può sostituirsi la 'costrizione' in forme sempre meno larvate e indirette, fino alle misure vere e proprie di polizia e ai colpi di Stato <sup>46</sup>

L'«equilibrio» tra società politica e società culturale va in frantumi, il contenuto dello Stato (l'egemonia) viene soffocato dalla sua forma esterna (la corazza della costrizione).

Nel corso di queste riflessioni Gramsci si lascia guidare ancora una volta da un passo tratto dalla Prefazione a Per la critica dell'economia politica, che nella sua interpretazione suona così:

Occorre muoversi nell'ambito di due principi: 1) quello che nessuna società si pone compiti per la cui soluzione non esistano già le condizioni necessarie e sufficienti o esse non siano almeno in via di apparizione e di sviluppo; 2) quello che nessuna società si dissolve e può essere sostituita se prima non ha svolto tutte le forme di vita che sono implicite nei suoi rapporti. Dalla riflessione su questi due canoni si può giungere allo svolgimento di tutta una serie di altri principi di metodologia storica.<sup>47</sup>

Il «dissolvimento» della borghesia italiana e la sua ormai possibile «sostituzione» come classe dominante da parte della classe operaia sono dimostrati dal fatto che essa non è più capace di attuare la sua suprema «forma di vita» statale, cioè l'egemonia.

Del testo originale di Marx, che in carcere gli fu accessibile almeno una volta, Gramsci compie ancora una volta una «traduzione» generalizzante, adeguata alla sua «filosofia della prassi». Così egli può far passare per una regola quanto è espresso in forma generale, anzi - possiamo dire - nei termini di una "filosofia della storia". Il brano di Marx è il seguente:

Una formazione sociale non perisce finché non si siano sviluppate tutte le forze produttive a cui può dare corso; nuovi e superiori rapporti di produzione non subentrano mai, prima che siano maturate in seno alla vecchia società le condizioni materiali della loro esistenza. Ecco perché l'umanità non si propone se non quei problemi che può risolvere, perché, a considerare le cose dappresso, si trova sempre che il problema sorge solo quando le condizioni materiali della sua soluzione esistono già o almeno sono in formazione.<sup>48</sup>

Per «formazione sociale» Marx intende il «modo di produzione borghese moderno» nel suo complesso, e il concetto abbraccia il capitalismo non nei suoi ristretti confini nazionali ma come modo di produzione dominante su scala internazionale. Riferito allo sviluppo economico italiano preso in sé, il brano marxiano implica che la situazione non è ancora sufficientemente sviluppata per render prevedibile l'avvento di un'«epoca di rivoluzione sociale». Confrontato astrattamente col grado di sviluppo, nei paesi capitalistici «classici», dei rapporti di produzione e delle forze produttive, che sono entrate in conflitto con i primi e minacciano di farli saltare, il capitalismo italiano dell'epoca di Gramsci ha ancora dinanzi a sé un futuro pressoché illimitato, prima che si possa dire pienamente sviluppato. Letto in tal modo Marx può servire da sostegno al modello di sviluppo "menscevico", cui Gramsci inconsapevolmente ancora si attiene nei Quaderni.

Astratti dalle «condizioni materiali di esistenza» e «tradotti» nel linguaggio idealistico, i «principi» contenuti in questa pagina della Prefazione consentono di concludere che la borghesia è giunta alla fine del suo ciclo storico. Sembra però che Gramsci non si riferisca direttamente alla crisi dell'«egemonia» in Italia, ma - nella stessa elaborazione del concetto di egemonia - subisca un influsso non trascurabile da parte delle opere di Gaetano Mosca.

Il concetto di «formula politica» in Mosca contiene un elemento essenziale della teoria di Gramsci. Nella Storia delle dottrine politiche del 1933 Mosca definisce questo concetto nei seguenti termini:

[...] in tutti i paesi arrivati ad un grado anche mediocre di cultura la classe politica giustifica il suo potere appoggiandolo ad una credenza o ad un sentimento in quell'epoca ed in quel popolo generalmente accettati. [...] Naturalmente ogni formula politica deve essere in armonia col grado di maturità intellettuale e morale del popolo e dell'epoca in cui è adottata. Essa perciò deve strettamente corrispondere alla particolare concezione del mondo che in un determinato momento quel popolo ha, e deve costituire il cemento morale fra tutti gli individui che di quel popolo fanno parte <sup>49</sup>

Misurate su questa definizione di Mosca, sia la crisi della «formula politica» della classe subalterna sia quella della classe finora dominante coincidono temporalmente nel pensiero di Gramsci. Per lui il marxismo della Seconda Internazionale, in fondo, non è affatto una «formula politica», perché non supera criticamente il materialismo inerente alla classe subalterna ed è troppo «legato alla concezione del mondo vigente nel suo tempo». E quanto all'invecchiamento della «formula politica» della classe dominante, esso è secondario di fronte a un altro aspetto pure riscontrabile in Mosca, secondo il quale la cooptazione di esponenti delle classi subalterne da parte della classe dominante, che si dimostra instancabile nel suo costante sforzo di ringiovanirsi, a un certo punto cessa. La classe dominante è ormai «saturata».

Questa crisi dell'egemonia borghese, che Gramsci vede delinearci in Italia, non è ancora però una crisi dell'ideologia borghese. L'autocom-prensione teorica della classe borghese continua per Gramsci a rimanere valida, è vera di una verità sovratemporale:

La rivoluzione portata dalla classe borghese nella concezione del diritto e, quindi, nella funzione dello Stato, consiste specialmente nella volontà di conformismo (quindi eticità del diritto e dello Stato) [...] La classe borghese pone se stessa come un organismo in continuo movimento, capace di assorbire tutta la società, assimilandola al suo livello culturale ed economico; tutta la funzione dello Stato è trasformata: lo Stato diventa 'educatore', ecc.<sup>50</sup>

La «rivoluzione» del diritto sarebbe stata interrotta dal fascismo. La classe operaia riprenderebbe questa tradizione senza rompere con essa.

Una classe che ponga se stessa come passibile di assimilare tutta la società, e sia nello stesso tempo realmente capace di esprimere questo processo, porta alla perfezione questa concezione dello Stato e del diritto, tanto da concepire la fine dello Stato e del diritto come diventati inutili per aver esaurito il loro compito ed essere stati assorbiti dalla società civile.<sup>51</sup>

Il rapporto tra la «fine dello Stato» e quella «del diritto» rinvia al futuro sviluppo del mondo socialista, che Marx affronta teoricamente specie nel periodo che va dalla Comune di Parigi al 1875, quando scrive la Critica del Programma di Gotha. Marx si interessa poco dell'ideologia borghese dello Stato o di una concezione ideologica del diritto, comunque formulata, bensì si interessa dell'atteggiamento che la classe operaia, dopo la vittoria sulla borghesia, dovrà assumere verso la «macchina statale»<sup>52</sup> ereditata dalla borghesia stessa (che bisognerebbe «frantumare») e verso il diritto positivo borghese. Sulla provvisoria utilizzazione di tale diritto nella prima fase della società socialista nella Critica del programma di Gotha si legge:

Pertanto il diritto eguale rimane qui tuttora - in linea di principio - il diritto borghese, benché principio e prassi non siano più in conflitto fra di loro. [...] Questo diritto eguale è diritto diseguale per lavoro diseguale. Non riconosce differenze di classe, perché chiunque sia un lavoratore è uguale agli altri; ma tacitamente riconosce le diseguali doti di ciascuno e quindi le diverse capacità degli operai come privilegi materiali. E perciò - nel suo contenuto - un diritto della disuguaglianza, come ogni diritto. Per definizione il diritto non può consistere in altro che nell'applicazione dello stesso metro; ma gli individui diseguali (e non sarebbero individui diversi, se non fossero diseguali) sono misurabili sullo stesso metro solo in quanto li si giudica da uno stesso punto di vista, li si coglie sotto un determinato aspetto, ad esempio - nel nostro caso - li si considera solo come operai e non si vede altro in loro, prescindendo da ogni altra cosa.<sup>53</sup>

Una concezione «autonoma» del diritto nel senso di Gramsci, avulsa dai rapporti di produzione volta a volta esistenti, è per Marx impensabile. Egli scrive:

il diritto non può mai essere a un livello superiore rispetto alla struttura economica e allo sviluppo culturale della società da quella condizionato.<sup>54</sup>

Poiché Gramsci concepisce il diritto avulso dai rapporti di proprietà che sostanzialmente vi sono codificati, resta vittima di quell'illusione che Marx ed Engels descrivono nell'Ideologia tedesca:

Questi 'concetti dominanti' avranno una forma tanto più vasta e generale, quanto più la classe dominante è costretta a presentare il suo interesse come quello di tutti i membri della società. La classe dominante ha essa stessa in genere la convinzione che questi suoi concetti siano dominanti e li distingue dalle concezioni dominanti di epoche precedenti solo in quanto li presenta come verità eteme.<sup>55</sup>

#### Note

1. Etienne Balibar, *Sur le concepts fondamentaux du matérialisme historique*, in *Lire le Capital*, II, cit., p. 197.
2. Marx, *Per la critica dell'economia politica*, Roma, Editori Riuniti, 1969, p. 5.
3. Marx, *Miseria della filosofia*. Roma, 1949, Rinascita, p. 102.
4. Ms, p. 39.
5. Marx, *Per la critica...*, cit., p. 5.
6. Mach, p. 45.
7. Loc. cit.
8. Mach, p. 47.
9. Marx, *Per la critica...*, cit., p. 5.
10. Mach, p. 47.
11. Mach, p. 45.
12. Cfr. Modi, pp. 309 sgg.
13. Afac/i, pp. 44 sg. e 314.
14. Marx, *Per la critica...*, cit., p. 4.
15. Ms, p. 266.
16. /«/, p. 9.
17. Bobbio, *Gramsci...*, cit., pp. 87 sg.
18. Mach, p. 45.
19. Msc/t, p. 30.
20. 2000 pagine di Gramsci, II, cit., p. 279.
21. ioc. cit
22. Cfr. la serie di articoli su *La Spagna rivoluzionaria*, in *Mew*, X, pp. 431 sgg.
23. P, p. 206.
24. P, p. 32.
25. Mac/i, p. 317.
26. Loc. cit.
27. Mach, p. 352.
28. Ms, p. 93.
29. Mach, p. 45.

30. Marx, Miseria..., cit., p. 139.
31. Mach, p. 45 sg.
32. Mach, p. 46.
33. Marx-Engels, Ideologia tedesca, cit., p. 23.
34. A. Gurland, Marxismus und Diktatur, Leipzig, 1930, p.36.
35. Marx-Engels, La sacra famiglia, cit., p. 158.
36. 2000pagine..., cit., II, p. 278.
37. Loc. cit.
38. P, p.72.
39. Mach, p. 132.
40. 2000pagine..., cit., II, p. 279. 4L Mach,p. 128.
42. Rts, p. 71.
43. Marx-Engels, Manifesto..., cit., p. 103.
44. Marx-Engels, Ideologia tedesca, cit., p. 36.
45. MacA.p. 129.
46. Ris,p. 71.
47. Mach, p. 4L
48. Marx, fer la critica..., cit., p. 5.
49. Gaetano Mosca, Storia delle dottrine politiche, Bari, Laterza, 1964, p. 296.
50. Mach.p. 129.
51. Mach.p. 130.
52. Mew, XXXIII, p. 205.
53. Mew, XIX, pp. 20 sg.
54. Ibidem, p. 21.
55. Mew, III, p. 47.

## IX.

### Teoria del partito come scienza astratta dell'organizzazione

#### L'influsso di Sorel e di Proudhon

La classe subalterna, passando dalla fase «economico-corporativa» a quella dell'«egemonia», si ricollega in un primo tempo all'ideologia borghese dominante (come nel caso della sua concezione del diritto), benché all'alto di acquistare una coscienza «superiore» debba «spezzare l'unità basata sull'ideologia tradizionale, senza la cui rottura la forza nuova non potrebbe acquistare coscienza della propria personalità indipendente».1

In quale modo «la forza nuova» riceva - per così dire in dosi omeopatiche - la propria coscienza attraverso la mediazione degli intellettuali e quanto poco si trasformi la sua situazione effettiva nonostante l'egemonia raggiunta (come in Russia), abbiamo già mostrato nei capitoli precedenti. In Italia - dove il fascismo ha scompaginato il tradizionale movimento operaio e il Partito Comunista si è di fatto liquidato da solo mandando allo sbaraglio la sua organizzazione illegale nel periodo della «tattica offensiva» e della lotta al «socialfascismo» - si pone per Gramsci un problema analogo a quello che egli ipotizza presente ne *Il Principe* del Machiavelli, «creazione di fantasia concreta che opera su un popolo disperso e polverizzato per suscitare e organizzarne la volontà collettiva».2 Gramsci ritiene che le sue riflessioni sul partito politico scaturiscano da una situazione analoga a quella affrontata da Machiavelli e pertanto usa per il partito stesso la metafora di «moderno Principe». Egli si sente continuatore di Machiavelli, «che attraverso l'organizzazione dell'esercito voleva organizzare l'egemonia della città sulla campagna e perciò si può chiamare il primo giacobino italiano»,3 poiché anche «il moderno Principe deve avere una parte dedicata al giacobinismo, come semplificazione di come si sia formata in concreto e abbia operato una volontà collettiva che almeno per alcuni aspetti fu creazione ex novo, originale».4 Ma, sottolineando in Machiavelli il momento giacobino, Gramsci è costretto a polemizzare con gli «antigiacobini» Sorel e Proudhon, che pure gli offrono elementi importanti per la definizione della «coscienza egemonica». Infine anche l'opera di Croce è assimilata criticamente al fine di aiutare il marxismo, decaduto a causa dell'ortodossia, a conquistarsi una nuova autonomia.

Il partito politico come «moderno Principe» è «la prima cellula in cui si riassumono dei germi di volontà collettiva che tendono a divenire universali e totali».5 Universalità e totalità valgono, però, solo nella misura in cui non oltrepassano il quadro degli Stati nazionali. Il programma di questo partito si articola per Gramsci in due punti principali:

formazione di una volontà collettiva nazionale-popolare, di cui il moderno Principe è nello stesso tempo l'organizzatore e l'espressione attiva e operante, e riforma intellettuale e morale.6

Il primo punto sottolinea già il fatto che si deve trattare del partito non di una classe ma del «popolo subalterno», preso nel suo complesso. Una riforma della coscienza, «elevamento civile degli stati depressi della società», dovrebbe «essere legata a un programma di riforma economica, anzi il programma di riforma economica è appunto il modo concreto con cui si presenta ogni riforma intellettuale e morale».7 Tale programma non infrange quindi né il quadro degli Stati nazionali né quello del partito popolare socialdemocratico.

E vero che nel *Manifesto* comunista si legge:

La lotta del proletariato contro la borghesia è in un primo tempo lotta nazionale anche se non sostanzialmente, certo formalmente. E naturale che il proletariato di ciascun paese debba anzitutto sbrigarcela con la propria borghesia.

Ma in un passo successivo l'elemento sostanziale nelle lotte formalmente nazionali viene poi così chiarificato:

I comunisti si distinguono dagli altri partiti proletari solo per il fatto che da una parte essi mettono in rilievo e fanno valere gli interessi comuni, indipendenti dalla nazionalità dell'intero proletariato, nelle varie lotte nazionali dei proletari; e dall'altra per il fatto che sostengono costantemente l'interesse del movimento complessivo, attraverso i vari stadi di sviluppo percorsi dalla lotta fra proletariato e borghesia.<sup>8</sup>

Il «comunismo» di Gramsci si colloca ad un altro livello. Benché egli critichi ripetutamente la politica del Comintern e di Stalin, non manca un omaggio al feticcio del «moderno Principe», posto come assoluto, non più determinato dallo sviluppo storico e in grado anzi di determinarlo a sua volta:

[...] il suo svilupparsi significa appunto che ogni atto viene concepito come utile o dannoso, come virtuoso o scellerato, solo in quanto ha come punto di riferimento il moderno Principe stesso e serve a incrementare il suo potere o a contrastarlo. Il Principe prende il posto, nelle coscienze, della divinità o dell'imperativo categorico, diventa la base di un laicismo moderno e di una completa laicizzazione di tutta la vita e di tutti i rapporti di costume.<sup>9</sup>

Dallo pseudo-rivoluzionarismo, con cui altrove comunisti divenuti già da tempo riformisti giustificano il loro feticcio del Partito, Gramsci si dissocia con la massima onestà. La «laicizzazione di tutta la vita» è un punto programmatico dei partiti radical-democratici borghesi, per i quali la rivoluzione borghese deve avanzare ancora, finquando non resti più alcuna «truffa di preti» ad intralciare la «riforma intellettuale e morale». Per Gramsci la teoria del partito è una «scienza dell'organizzazione» più o meno astratta nel senso di Bogdanov, che, in un passo della sua Teoria generale dell'organizzazione, parla anche del Partito:

Vogliamo brevemente analizzare le condizioni di vita e di lavoro dei partiti politici di oggi. L'ambiente sociale con cui hanno a che fare, e insieme anche tutte le correlazioni di attività e opposizioni, si trasformano ininterrottamente. [...] Il principio delle opposizioni relative si rivela qui il più importante mezzo tttologico. Tenendo conto del principio, il Partito deve distribuire opportunamente le forze disponibili: intensificare il lavoro in una direzione, rallentarlo nell'altra, rafforzare una parte dei punti e indebolire altri a questo fine. Dove l'opposizione dell'ambiente regredisce relativamente o si prevede debba regredire, occorre sviluppare, ossia preparare, una tattica offensiva (attacchi ai nemici dell'organizzazione, conquista di nuove posizioni e acquisizione di nuove forze militari). Dove si constata o si prevede una situazione opposta, occorre rafforzare la difesa, affinché il crescere delle attività nemiche non porti a una parziale o totale disorganizzazione. Queste son tutte cose che possono apparire ovvie, tanto che non metta conto parlarne. Eppure la realtà dimostra il contrario. Nella storia si è osservato e si osserva tuttora di frequente che allo scoppio di una crisi (la cui inevitabilità era assolutamente certa e il cui carattere generale era già previsto) la relativa organizzazione affronta essenzialmente impreparata le profonde incrinature che ne scaturiscono. Fatti come questi si constatano non di rado persino nelle autoconfessioni (pentite o indignate) di autorevoli dirigenti ufficiali dell'organizzazione.<sup>10</sup>

Con queste parole Bogdanov compie un'operazione analoga a quella di Gramsci: dalle considerazioni tattiche formulate in proposizioni astratte - che possono riuscire feconde soltanto in un'analisi concreta (assente sia in lui che in Gramsci) dei rapporti tra le forze sociali in un periodo storico esattamente definito e che invece, viste isolatamente, hanno nel migliore dei casi una funzione propedeutica - passa alla delineazione dalla situazione di crisi, dalla cui conoscenza scaturiscono nei «dirigenti dell'organizzazione» tali riflessioni.

La teoria gramsciana del partito nasce forse indirettamente dalla coscienza di una crisi, ma il problema del partito si pone, da un punto di vista sistematico, solo allorché si annuncia il passaggio dalla fase «economico-corporativa» a quella «egemonica»:

Quando un partito diviene 'necessario' storicamente? Quando le condizioni del suo 'trionfo', del suo immancabile divenir Stato sono almeno in via di formazione e lasciano prevedere normalmente i loro ulteriori sviluppi."

A Gramsci, in questo contesto, interessa in special modo il problema di quali rapporti organizzativi, all'interno di un partito, possano garantire «che un partito non può essere distrutto con mezzi normali».12 Egli costruisce ancora una volta una struttura a tre livelli che grosso modo si presenta così :

1) la massa del partito

Un elemento diffuso, di uomini comuni, medi, la cui partecipazione è offerta dalla disciplina e dalla fedeltà, non dallo spirito creativo ed altamente organizzativo;

2) L'élite del partito, cioè la dirigenza

L'elemento coesivo principale, che centralizza nel campo nazionale, che fa diventare efficiente e potente un insieme di forze che lasciate a sé conterebbe zero o poco più; questo elemento è dotato di forza altamente coesiva, centralizzatrice e disciplinatrice e anche, anzi forse per questo, inventiva;

3) i funzionari intermedi

Un elemento medio, che articola il primo col secondo elemento, che li mette a contatto, non solo 'fisico' ma morale e intellettuale.13

La nascita di un'organizzazione di partito è possibile solo grazie alla formazione di una classe dirigente, gli intellettuali.

Non c'è organizzazione senza intellettuali, cioè senza organizzatori e dirigenti.14

Un partito non può essere distrutto con mezzi normali [...] esistendo necessariamente il secondo elemento, la cui nascita è legata all'esistenza delle condizioni materiali oggettive.15

Nella prima fase della formazione del partito gli intellettuali (secondo elemento) agiscono direttamente sulla massa del partito (primo elemento). Fecondata dagli intellettuali, la massa passiva genera spontaneamente, come sua espressione «organica», lo strato intermedio dei funzionari, che salda il primo elemento al secondo:

Esistendo necessariamente il secondo elemento [...], sia pure allo stato disperso e vagante, non possono non formarsi gli altri due, cioè il primo, che necessariamente forma il terzo come sua continuazione e mezzo di esprimersi.16

Qualora gli intellettuali siano annientati nel corso della lotta politica,

è necessario che questo secondo elemento [...] abbia lasciato come eredità un fermento da cui riformarsi. E dove questo fermento sussisterà meglio e potrà meglio formarsi che nel primo e nel terzo elemento, che evidentemente sono i più omogenei col secondo?17

L'indistruttibilità del partito politico non è garantita da ciò che nelle opere di Lenin ha invece un ruolo di primo piano - l'attuazione conseguente di una tattica fondata su una analisi economica dei rapporti di forza politici, sulla strategia globale risultante dalla suddetta analisi e sul corretto rapporto reciproco di propaganda («molte idee in poche teste», Plechanov) e agitazione («poche idee in molte teste»), di azione sindacale e azione politica, ecc. -, ma dalla complementarità dei tre elementi.18 Scrive Gramsci:

Nella realtà, per ogni partito esistono 'proporzioni definite' tra questi tre elementi e si raggiunge il massimo di efficienza quando tali 'proporzioni definite' sono realizzate.19

Il partito viene così astratto dal contesto storico-sociale e concepito nella sua intrinseca perfettibilità come un'entità avulsa da quel contesto stesso. Se le «proporzioni de-

finite» sono configurate in modo da produrre un equilibrio interno, allora il partito può espandersi anche nell'ambito della società. La tendenza all'identità (che in Gramsci soffoca i germi di una dialettica delle contraddizioni) porta ad assimilare partito e Stato, partito e classe o alleanza tra classi:

pensiero settario è quello per cui non si riesce a vedere come il partito non sia solo l'organizzazione tecnica del partito stesso, ma tutto il blocco sociale attivo di cui il partito è la guida perché l'espressione necessaria.<sup>20</sup>

Analogamente al partito, anche la classe sarebbe un'entità autostrutturata, cui si potrebbe applicare il «teorema delle proporzioni definite» formulato dall'economista Maffeo Pantaleoni e riportato così da Gramsci:

Politicamente il teorema si può vedere applicato nei partiti, nei sindacati, nelle fabbriche e vedere come ogni gruppo sociale ha una propria legge di proporzioni definite, che varia a seconda del livello di cultura, di indipendenza mentale, di spirito d'iniziativa e di senso della responsabilità e della disciplina dei suoi membri più arretrati e periferici.<sup>21</sup>

A determinare le «proporzioni definite» non sono tanto contraddizioni reali - quali risultano dall'obiettiva condizione di classe e dalla soggettiva coscienza di classe, di cui il partito deve necessariamente tener conto nella sua teoria e nella sua prassi -, quanto una serie di articolati meccanismi di dominio, «dato che anche nello stesso gruppo esiste la divisione tra governanti e governanti»,<sup>22</sup> indipendentemente dal fatto che questo gruppo non detenga ancora il potere politico.

Gramsci definisce i rapporti tra classe e partito (e quelli interni all'una e all'altro) per mezzo di analogie con la sfera militare:

i partiti [...] sono la funzione di massa che seleziona, sviluppa, moltiplica i dirigenti necessari perché un gruppo sociale definito (che è una quantità 'fissa', in quanto si può stabilire quanti sono i componenti di ogni gruppo sociale) si articoli e da caos tumultuoso diventi esercito politico organicamente predisposto.<sup>23</sup>

In questa visione classe e partito non sono separati l'una dall'altro, poiché sono tendenzialmente identificati. Quanto alla conquista del potere politico Gramsci si esprime così :

Il criterio metodologico su cui occorre fondare il proprio esame è questo: che la supremazia di un gruppo sociale si manifesta in due modi, come 'dominio' e come 'direzione intellettuale e morale'. Un gruppo sociale è dominante dei gruppi avversari che tende a 'liquidare' o a sottomettere anche con la forza armata ed è dirigente dei gruppi affini e alleati. Un gruppo sociale può e anzi deve essere dirigente già prima di conquistare il potere governativo (è questa una delle condizioni principali per la stessa conquista del potere); dopo, quando esercita il potere e anche se lo tiene fortemente in pugno, diventa dominante ma deve continuare ad essere anche 'dirigente'.<sup>24</sup>

La «direzione intellettuale e morale» delle classi alleate deve precedere la conquista effettiva del potere politico e portare alla formazione di un «blocco storico». Per «blocco storico» Gramsci intende da un lato un'alleanza di classi guidata da una classe «egemonica», dall'altro l'unità di struttura e sovrastruttura. Se egli vede con grande realismo che i contraddittori interessi di classe di operai e contadini portano necessariamente a conflitti in seno al «blocco storico», confida però che la forza dell'«egemonia etico-politica» sappia superarli.

Il fatto dell'egemonia presuppone indubbiamente che sia tenuto conto degli interessi e delle tendenze dei gruppi sui quali l'egemonia verrà esercitata, che si formi un certo equilibrio di compromesso, che cioè il gruppo dirigente faccia dei sacrifici di ordine economico-corporativo, ma è anche indubbio che tali sacrifici e tale compromesso non possono riguardare l'essenziale, poiché se l'egemonia è etico-politica, non può non essere anche economica, non può non avere il suo fondamento nella funzione decisiva che il gruppo dirigente esercita nel nucleo decisivo dell'attività economica.<sup>25</sup>

In un altro passo Gramsci mette da parte queste obiezioni ed esige di «realizzare un nuovo, omogeneo, senza contraddizioni interne, blocco storico economico-politico».26 Ma, poiché ciò non gli sembra possibile senza l'uso della forza prima della conquista del potere politico, torna nuovamente ad esitare:

l'unica possibilità concreta è il compromesso, poiché la forza può essere impiegata contro i nemici, non contro una parte di se stessi che si vuole rapidamente assimilare e di cui occorre la 'buona volontà' e l'entusiasmo.27

Un'altra definizione del «blocco storico» esclude del tutto l'alleanza tra classi, ma mette in rilievo ancora una volta la funzione organizzatrice dell'«esperienza socialmente organizzante» (Bogdanov). Pertanto, se prima non si attui una riforma generale della coscienza, non si può attuare alcuna trasformazione della società.

La struttura e le superstrutture formano un 'blocco storico', cioè l'insieme complesso contraddittorio e discorde delle sovrastrutture è il riflesso dell'insieme dei rapporti sociali di produzione. Se ne trae: - che solo un sistema di ideologie totalitario riflette razionalmente la contraddizione della struttura e rappresenta l'esistenza delle condizioni oggettive per il rovesciamento della prassi. Se si forma un gruppo sociale omogeneo al 100% per l'ideologia, ciò significa che esistono al 100% le premesse per questo rovesciamento, cioè che il 'razionale' è reale attuosamente e attualmente. Il ragionamento si basa sulla reciprocità necessaria tra struttura e superstruttura (reciprocità che è appunto il processo dialettico reale).28

Le contraddittorie definizioni del «blocco storico» trovano una loro soluzione in Sorel. Benché Gramsci stesso rimandi più volte al «concetto di 'blocco storico' costruito da Sorel», finora si è considerato solo l'influsso di Sorel sul giovane Gramsci. Ma proprio nei Quaderni esso appare centrale. Non a caso Sorel rappresenta l'anello di congiunzione tra il «Principe» di Machiavelli e il «moderno Principe», cioè il partito politico di nuovo tipo di cui si parla all'inizio delle Note sulla politica del Machiavelli.

Nelle *Réflexions sur la violence* Sorel parla dello sciopero generale, che come mito dev'essere considerato un ensemble indivise,2^ un tutto indivisibile. Analizzando altri miti del passato e del presente, egli sottolinea «qu'il faut lesprendre en bloc comme des forces historiques».TM Sorel inquadra la «rivoluzione catastrofica di Marx» in una serie di miti storici che dal cristianesimo primitivo - passando per la Riforma, la Rivoluzione Francese e i mazziniani - si estende fino allo sciopero generale dei sindacalisti rivoluzionari. Ne risultano due conseguenze: 1) diviene comprensibile la definizione gramsciana del marxismo come forma suprema della «riforma intellettuale e morale»; 2) la concezione del mito propria di Sorel si rivela un altro elemento costitutivo dell'impostazione idealistico-soggettiva di Gramsci (e lo dimostra l'unità di struttura e sovrastruttura nel blocco storico).

Anche la concezione gramsciana degli «intellettuali organici» si trova già prefigurata in Sorel, che - malgrado la sua decisa avversione per gli intellettuali - deve giustificare la propria funzione di intellettuale e lo fa così:

il nostro ruolo può riuscire utile, a patto che noi ci limitiamo a rifiutare il pensiero borghese, in modo che il proletariato resti preservato da un'invasione delle idee e dei costumi da parte della classe avversaria.31

Per Gramsci il soreliano «spirito di scissione» contribuisce in modo determinante alla formazione del «blocco storico». Le classi alleate debbono essere strappate all'influenza delle classi ancora dominanti da parte della classe «egemonica», sottolineando per mezzo di una costante attività di persuasione ciò che separa la classe «egemonica» e i suoi alleati dalle classi dominanti. «Spirito di scissione» significa «progressivo acquisto della coscienza della propria personalità storica, spirito di scissione che deve tendere ad allargarsi dalle classi protagoniste alle classi alleate potenziali».32

Nella critica a Bucharin l'ortodossia è definita appunto come «spirito di scissione»:

il cristianesimo fu rivoluzionario in confronto del paganesimo perché fu un elemento di completa scissione tra i sostenitori del vecchio e del nuovo mondo. Una teoria è appunto 'rivoluzionaria' nella misura in cui è elemento di separazione e distinzione consapevole in due campi, in quanto è un vertice inaccessibile al campo avversario.<sup>33</sup>

Una sola volta Gramsci riscontra lo «spirito di scissione» in una situazione reale di lotta di classe, rievocando l'occupazione delle fabbriche:

l'esigenza tecnica può essere pensata concretamente separata dagli interessi della classe dominante, non solo, ma unita con gli interessi della classe ancora subalterna. Che una tale 'scissione' e nuova sintesi sia storicamente matura è dimostrato perentoriamente dal fatto stesso che un tale processo è compreso dalla classe subalterna, che appunto perciò non è più subalterna, ossia mostra di tendere a uscire dalla sua condizione subalterna.<sup>34</sup>

La necessità di orientarsi in base all'«idea della scissione» scaturisce, in Sorel, da una situazione di lotta di classe spinta all'estremo:

Se le classi al governo, non osando più governare e vergognandosi della propria condizione privilegiata, si affannano a fare delle avances e manifestano il loro orrore per qualsiasi scissione all'interno della società, diventa assai più difficile mantenere in vita nel proletariato quest'idea della scissione, senza di cui sarà impossibile al socialismo assolvere la sua funzione storica.<sup>35</sup>

Ma nei *Quaderni* penetrano anche certe concezioni di Proudhon, cui risale la soreliana «idea della scissione». *La capacité politique des classes ouvrières* di Proudhon, la «bibbia dei sindacalisti rivoluzionari»,<sup>36</sup> era comparsa per la prima volta in versione italiana nel 1920 e doveva aver prodotto una profonda impressione su Gramsci. Negli articoli da lui redatti nel 1920-1922 affiora costantemente la formula «capacità politica» come attributo positivo per la classe operaia e negativo per classi e partiti avversari. Ne «L'Ordine Nuovo» si trova riprodotto un passo del libro di Proudhon, che contiene in nuce le idee fondamentali di Gramsci sul problema della coscienza di classe delle masse:

Il problema della capacità politica della classe operaia, alla pari di quello della capacità politica della classe borghese, si riduce alle seguenti domande: - a) La classe operaia ha acquistato nei confronti della società e dello Stato la coscienza di se stessa? Come collettività si distingue dalla classe borghese, separa i suoi interessi da quelli borghesi, vuole non confondersi più con essa? - b) Possiede una idea sua? Si è creata una nozione della sua costituzione in classe? Conosce le leggi e le condizioni della sua esistenza? prevede il suo destino? sa la sua funzione nei rapporti con lo Stato, con la Nazione, con l'Umanità? - c) Da questa idea è in grado di dedurre per l'organizzazione sociale delle conclusioni pratiche sue? e se per la decadenza della borghesia il potere cada nelle sue mani, è in grado di creare e sviluppare un nuovo ordinamento politico?<sup>37</sup>

Chi, sulla base di tratti puramente esteriori, qualifica Gramsci come marxista o leninista, senza cogliere il fondo immanentistico della sua teoria, dovrebbe poi per conseguenza chiamare marxista anche il Proudhon de *La capacité politique*. In Proudhon si pone già infatti il problema dell'alleanza tra operai e contadini:

Presto o tardi, finalmente, contadini ed operai si intenderanno. Questo popolo di lavoratori, questo partito socialista, che sogna di conquistare legalmente la terra e i capitali e non può più essere eliminato dalla scena politica, è fundamentalmente avverso alle istituzioni borghesi. Perciò non si può né cambiar strada né fermarsi, l'unica via di salvezza è andare avanti, in compagnia e sotto la guida della plebe.<sup>38</sup>

Marx ne L'indifferenza in materia politica non apprezza affatto le tendenze "marxiste" del libro di Proudhon, ma critica aspramente ciò che lo induce a consigliare la «scissione» agli operai francesi:

Per sbarrare alla classe operaia la via d'uscita dal suo cosiddetto degradamento sociale, il Maestro condanna le coalizioni che costituiscono la classe operaia in una classe che si contrapponga in modo ostile alla rispettabile categoria dei padroni, imprenditori, borghesi, quella categoria che certo, come Proudhon, preferisce la polizia di Stato all'antagonismo di classe. Per pre-

servare da qualsiasi noia questa rispettabile classe, il buon Proudhon raccomanda agli operai - fino all'avvento della società mutualistica - la 'libertà o concorrenza', che 'nonostante i loro grandi disagi' è tuttavia 'la nostra unica garanzia'.<sup>39</sup>

Ebbene Gramsci, per quanto assimili positivamente certi elementi di Proudhon, non si può certo accusare di "indifferentismo politico", considerata l'insistenza con cui sottolinea il momento del politico. Ma il problema è se, passando per Proudhon e altri "filosofi della prassi", si possa lavorare su di un piano tutto speculativo all'emancipazione di quella classe cui Gramsci si sente «organicamente» di appartenere; o se piuttosto si possa fattivamente stabilire il carattere specifico dell'elemento politico determinante in una certa epoca, intendendo e praticando il marxismo come scienza. A tal fine non basta analizzare il «senso comune», come già postula anche Proudhon quando dice:

compito dello storico è indagare come avviene che certe idee, preferite ad altre idee, vengano fatte proprie dal popolo, che le generalizza e le sviluppa in modo suo.<sup>40</sup>

Tantomeno basta combattere accanitamente l'economicismo sottolineando il fattore Stato, nei termini stessi in cui si esprime già Proudhon:

Il principio da noi posto, che una collettività umana - casta, corporazione, razza - debba avere coscienza di se stessa, per costituirsi come Stato o partecipare al governo della società cui appartiene, dev'essere considerato come una legge generale, che ha la sua applicazione nella storia di tutti i popoli.<sup>41</sup>

A quali risultati porti l'applicazione di tali "leggi generali" lo dimostra proprio Gramsci, per il quale lo Stato alla fine sommerge ogni cosa e partito, classe e «società civile» sono solo momenti - subordinati ma tendenzialmente identici - di quella realtà suprema che scaturisce dallo «spirito di scissione».

È degno di nota il fatto che lo «spirito di scissione» sia immesso nella società dal partito politico, ma risparmi il partito stesso. Nella teoria gramsciana del partito non si rispecchia infatti a sufficienza il rapporto reciproco tra maggioranza e minoranza. Così come manca la coscienza che una frattura del partito possa spesso far progredire l'effettivo movimento storico, poiché proprio nelle divergenze teoriche si manifesta la coscienza delle concrete contraddizioni sociali, e i responsabili della frattura sono persuasi «che una determinata soluzione dei problemi vitali sia necessaria».<sup>42</sup> Gramsci è dell'avviso che le differenze d'opinione possano coesistere, in senso liberale e non staliniano, grazie a «misure organizzative». La speranza nella forza unificante della mutua persuasione fa sì che egli tenda piuttosto a minimizzare le contraddizioni reali:

Una coscienza collettiva, e cioè un organismo vivente, non si forma se non dopo che la molteplicità si è unificata attraverso l'attrito dei singoli, né si può dire che il 'silenzio' non sia molteplicità. Un'orchestra che fa le prove, ogni strumento per conto suo, dà l'impressione della più orribile cacofonia; eppure queste prove sono la condizione perché l'orchestra viva come un solo 'strumento'.<sup>43</sup>

Marx, Engels e Lenin non arretrano invece di fronte a scissioni del Partito, qualora ai loro occhi si rivelino necessarie, poiché dalla «cacofonia» non vedono scaturire la sinfonia della coscienza collettiva finalmente portata all'unisono. Essi si attengono al realismo di Hegel:

Riguardo a quell'essenza assoluta l'illuminismo entra con se stesso in quel conflitto che prima aveva con la fede, e si divide in due partiti. Un partito si dimostra vincitore solo perché si scinde in due partiti; perché così mostra di possedere in se stesso il principio che esso combatteva e quindi di aver superato l'unilateralità in cui prima era apparso. L'interesse, che si divideva tra esso e l'altro, ora ricade interamente su di esso e dimentica l'altro, poiché in esso stesso trova l'opposizione che lo occupa. Ma al tempo stesso l'opposizione è stata elevata ad elemento superiore, vittorioso, per cui essa si presenta purificata. Sicché dunque la discordia che nasce in un partito, che sembra una sventura, dimostra invece la sua fortuna.<sup>44</sup>

## Note

1. Mach, p. 10.
2. Mach, p. 3.
3. 2000 pagine..., cit., II, p. 279.
4. Mach, p. 6.
5. Mach, p. 5.
6. Mac/j, p. 8.
7. Loc. cit.
8. Marx-Engels, Manifesto..., cit., pp. 115 e 147.
9. Mach, p. 8.
10. A. Bogdanow, Allgemeine Organisationslehre. Tektologie, I, Berlin, 1926, pp. 177 sg-
11. Mach, p. 23.
12. Loc. cit.
13. Mach, pp. 23 sg.
14. Ms.p. 12.
15. Mach, p. 24.
16. Loc. ci/.
17. Afac/i, p. 25.
18. Cfr. osservazioni analoghe in Gaetano Mosca, Die herrschende Klasse. Grundlagen der politischen Wissenschaft, Miinchen, 1950, p. 329 (ed. it. Elementi di scienza politica, Torino, Bocca, 1923).
19. Mach, p. 24.
20. P, p. 70.
21. Mach, p. 78.
22. Mach, p. 18.
23. Mach, pp. 78 sg.
24. Rìs, p. 70.
25. Mach, p. 31.
26. Mach, p. 37.
27. Loc. dr.
28. Ms, pp. 39 sg.
29. Sorel, Réflexions..., cit., p. 185.
30. Ibidem, p. 33.
31. Ibidem, p. 52.
32. P, pp. 172 sg.

33. Ms,p. 157.
34. p.p.n.
35. Sorel, op. cit.,p. 279.
36. Daniel Guérin, L'anarchisme, Paris, 1965, p. 94 (trad. it. L'anarchismo dalla dottrina all'azione, Roma, Samonà e Savelli, 1974).
37. P.J. Proudhon, La capacità politica della classi operaie. Città di Castello, 1921, 2' ediz., p. 49. Citato ne «L'Ordine Nuovo», 14 agosto 1920.
38. Ibidem, pp. 38 sg.
39. Mew, XVIII, p. 304.
40. Proudhon, op. cit., p. 71.
41. Ibidem, p. 41.
42. Mach, p. 24.
43. Mach, p. 156.
44. Hegel, Phdnomenologie..., cit., p. 408.

## X.

### La filosofia di Benedetto Croce e il "rinnovamento" del marxismo

Lo «spirito di scissione» che porta alla formazione del «blocco storico» deve essere espressione di una teoria che consenta alle classi subalterne di «conoscere tutte le verità, anche le sgradevoli e [...] evitare gli inganni (impossibili) della classe superiore e tanto più di se stesse». Questa teoria sarebbe il marxismo, che, appena la classe subalterna entri nella «fase egemonica», si deve purificare rispetto a tutte le componenti materialistiche.

Poiché occorre ancora conquistare il potere politico, continua Gramsci, «l'atteggiamento precedente alla formazione statale non può non essere critico-polemico, e mai dogmatico, deve essere un atteggiamento romantico, ma di un romanticismo che consapevolmente aspira alla sua composta classicità».2 Le analogie storiche chiariscono quali compiti spettino a questo marxismo costretto a rinnovarsi:

creazione di una nuova cultura integrale, che abbia i caratteri di massa della Riforma protestante e dell'Illuminismo francese e abbia i caratteri di classicità della cultura greca e del Rinascimento italiano, una cultura che riprendendo le parole del Carducci sintetizzi Massimiliano Robespierre ed Emanuele Kant, la politica e la filosofia in una unità dialettica intrinseca a un gruppo sociale non solo francese o tedesco, ma europeo e mondiale.3

Si può supporre che il rinnovamento del marxismo debba concretizzarsi in un ritorno alle fonti originali, via che tentano di battere Lukàcs e Korsch e che si presenta tanto più imperiosa in quanto, all'epoca in cui nascono i Quaderni, comincia ad apparire l'edizione completa delle opere di Marx ed Engels. Nelle riviste accessibili a Gramsci si riferisce ampiamente della Mega\* sicché da questa iniziativa gli sarebbe dovuto venire uno stimolo a compiere riflessioni in tal senso, tanto più che nei Quaderni tratta a fondo argomenti assai meno importanti. La mancanza di tali riflessioni e la strada che invece segue dimostrano fino a qual punto sia già prigioniero del proprio sistema speculativo.

Il marxismo viene subordinato ad uno sviluppo della filosofia inteso come sintesi di spiritualismo e materialismo, che si svolge secondo lo schema della dialettica hegeliana adottato da Bucharin: equilibrio / rottura dell'equilibrio / ripristino dell'equilibrio.

Hegel avrebbe per primo «dialettizzato i due momenti del pensiero, materialismo e spiritualismo», attuandone una sintesi idealistica (sia pure posta sulla testa). Gli eredi di Hegel avrebbero operato un ritorno «da un lato ai sistemi materialistici e dall'altro a quelli spiritualistici», distruggendo quindi l'equilibrio filosofico hegeliano senza peraltro continuare Hegel. Marx avrebbe operato di nuovo una sintesi realistica, questa volta posta sui piedi. Ma anche tale equilibrio, così come era successo dopo Hegel, si sarebbe rotto dopo Marx e Gramsci dice:

dall'unità dialettica si è ritornati da una parte al materialismo filosofico, mentre l'alta cultura moderna idealistica ha cercato di incorporare ciò che della filosofia della prassi le era indispensabile per trovare qualche nuovo elisir.5

Alla base di questo sviluppo della filosofia c'è, al solito, una specifica interpretazione gramsciana di Marx. Una volta che il marxismo sia scisso nelle sue due componenti, si verifica per lui la seguente situazione:

In realtà si riproduce ancora la posizione reciprocamente unilaterale, criticata nella prima tesi su Feuerbach, tra materialismo e idealismo e come allora, sebbene in un momento superiore, è necessaria la sintesi in un momento di superiore sviluppo della filosofia della prassi.<sup>6</sup>

Materialismo e idealismo restano nel loro astratto isolamento finché non si distinguono per l'«assimilazione della parte viva dell'hegelismo», cioè per la tendenza a riprodurre una «sintesi culturale filosofica».<sup>7</sup> Gramsci attribuisce questo senso alla prima delle Tesi su Feuerbach. Il «momento superiore» è determinato dallo sviluppo storico, avvenuto nel frattempo, dei «subalterni» rispetto alla progressiva perdita dell'egemonia da parte dei «dominanti». Il marxismo deve riflettere questo risultato come «sintesi in un superiore momento di sviluppo» di se stesso.

La prima Tesi su Feuerbach non permette però di concludere che Marx volesse giungere a una sintesi che oltrepassasse tanto il materialismo quanto l'idealismo. Essa recita:

Il difetto principale d'ogni materialismo fino a oggi (compreso quello di Feuerbach) è che l'oggetto, la realtà, la sensibilità, vengono concepiti solo sotto la forma dell'oggetto o dell'intuizione; ma non come attività sensibile umana, prassi; non soggettivamente. Di conseguenza il lato attivo fu sviluppato astrattamente, in opposizione al materialismo, dall'idealismo, che naturalmente non conosce l'attività reale, sensibile in quanto tale. Feuerbach vuole oggetti sensibili, realmente distinti dagli oggetti del pensiero; ma egli non concepisce l'attività umana stessa come attività oggettiva.<sup>11</sup>

Sia il materialismo che l'idealismo restano contemplativi. L'idealismo concepisce sì il movimento, ma solo come movimento ideale, che si crea il proprio mondo (come nell'idealismo soggettivo), oppure intende il movimento della materia come «spirito nel suo esser-altro» (come nell'idealismo oggettivo di Hegel). Marx non nega l'esistenza di «oggetti realmente distinti dagli oggetti del pensiero»; rileva solamente che il materialismo contemplativo non è in grado di comprendere il movimento sociale e l'intervento rivoluzionario. Al decimo punto delle Tesi scrive, poi, a mo' di bilancio:

Il punto di vista del vecchio materialismo è la società borghese, il punto di vista del materialismo nuovo è la società umana o l'umanità sociale.<sup>9</sup>

Marx definisce qui la sua concezione come un materialismo «nuovo»: non vi si può certo vedere una sintesi eclettica.

Nella generale decadenza della «sintesi» marxiana di cui parla Gramsci l'unico erede conseguente di Marx sarebbe stato Antonio Labriola:

In realtà il Labriola, affermando che la filosofia della prassi è indipendente da ogni altra corrente filosofica, è autosufficiente, è il solo che abbia cercato di costruire scientificamente la filosofia della prassi.<sup>10</sup>

Con una leggera riserva il giudizio torna in altro passo: dagli ortodossi, fedeli al materialismo volgare, e dai marxisti kantiani il Labriola si distinguerebbe

per la sua affermazione (non sempre sicura, a dire il vero) che la filosofia della prassi è una filosofia indipendente e originale che ha in se stessa gli elementi di un ulteriore sviluppo per diventare da interpretazione della storia filosofia generale."

In Labriola si possono indubbiamente rintracciare tutta una serie di elementi della sua precedente formazione filosofica, ma non l'intenzione, che gli attribuisce Gramsci, di voler dissolvere di nuovo la teoria marxista, legata a una determinata classe, a favore di una «filosofia generale», della quale invece egli si libera. Luigi Dal Pane è dell'avviso che l'elemento dell'«autosufficienza» del marxismo sia accentuato piuttosto da Gentile, e che Gramsci ne abbia ereditato l'interpretazione insieme al termine di «filosofia della prassi».<sup>12</sup> Per Gramsci «il Labriola e la sua impostazione del problema filosofico hanno avuto così scarsa fortuna», perché la sua attività cade ancora nella fase «economico-corporativa», «dello Sturm und Drang popolare». Nella fase ormai «egemonica» si pre-

senta invece «la necessità di rimettere in circolazione Antonio Labriola».13 Benché Gramsci sottolinei questa istanza e disponga anche di alcune opere di Labriola e su Labriola, manca nei Quaderni una qualsiasi approfondita discussione delle posizioni di questi. Anche nella pubblicistica di Gramsci, fino al 1926, non ci sono spunti per parlare di un'assimilazione vera di Labriola, che, se fosse avvenuta, avrebbe dovuto apparire ancor più nettamente nella problematica sviluppata dai Quaderni.

Comunque la ragione più profonda per cui Gramsci non ricorre ulteriormente a Marx o, com'era più facile, a Labriola per rinnovare il marxismo, sta nell'impostazione stessa del suo sistema. Storia e filosofia, per lui, sono una cosa sola. La storia, pertanto, continua a produrre anche ciò che risulta decisivo nel campo della filosofia. Se la classe dominante fa la storia, poiché essa deve essere anche egemone, deve includere nella sua ideologia quel tanto di elementi della filosofia classica che, come *philosophia perennis*, riaffiora necessariamente anche nell'ideologia delle classi subalterne. L'«alta cultura moderna idealistica» ha dunque recepito del marxismo «ciò che [...] le era indispensabile per trovare qualche nuovo elisir»,14 cioè gli elementi che appunto non sono più diretta espressione della «fase economica corporativa».

Ciò che volta per volta esiste è una combinazione variabile di vecchio e nuovo, un equilibrio momentaneo dei rapporti culturali corrispondente all'equilibrio dei rapporti sociali. Solo dopo la creazione dello Stato, il problema culturale s'impone in tutta la sua complessità che tende a una soluzione coerente.15

Nell'equilibrio dei rapporti culturali nasce nuovamente la «sintesi», trovata per Hegel, Marx e Labriola in un'opera collocata interamente dalla parte della filosofia delle classi ancora dominanti, cioè nella «continuazione della filosofia classica tedesca rappresentata dalla moderna filosofia idealistica italiana di Croce e Gentile».16 E ancora una volta Gramsci parafrasa i classici, all'occorrenza Engels, per dare una garanzia "marxista" al proprio metodo:

per noi italiani essere eredi della filosofia classica tedesca significa essere eredi della filosofia crociana, che rappresenta il momento mondiale odierno della filosofia classica tedesca.17

Se si tornasse direttamente all'eredità della filosofia classica tedesca, ciò per Gramsci non equivarrebbe se non ad un "inventario", ma il ricorso a Croce gli serve per sostenere che tale eredità deve «ridiventare vita operante».18

La frase di Engels «Il movimento operaio tedesco è l'erede della filosofia classica tedesca» (che si trova al termine di Ludwig Feuerbach e il tramonto della filosofia classica tedesca), si può intendere solo in rapporto alle frasi precedenti, che incitano la classe operaia a conservare il «senso teorico» come erede della filosofia classica tedesca, per quanto, interpretando alla lettera il testo, Engels consideri già acquisito tale «senso teorico». Egli dice infatti:

Quanto più disinvolta e spregiudicata si mostra la scienza nel suo procedere, tanto più essa viene a trovarsi in armonia con gli interessi e le aspirazioni dei lavoratori.

Si può perciò sostenere che Engels non si sogna di invitare la classe operaia a leggere Kant ed Hegel, bensì a studiare il materialismo, il nuovo indirizzo che «nella storia dell'evoluzione del lavoro ha trovato la chiave per comprendere l'intera storia della società».19 Verso i teorici del movimento operaio Engels è ancora più esplicito:

Sarà precipuo dovere dei dirigenti chiarirsi sempre più le idee su tutte le questioni teoriche, liberarsi sempre più dall'influsso di frasi tradizionali, appartenenti alla vecchia concezione del mondo, e avere sempre di mira che il socialismo, dal momento in cui è divenuto scienza vuol anche essere praticato come una scienza, e cioè studiato.20

Praticare il socialismo come scienza significa, però, assumere anche un atteggiamento teorico-critico nei confronti di se stessi, distinguere la componente ideologica da

quella teorica. Se questo non accade, proposizioni isolate (che necessariamente rimandano a un contesto più ampio, qualunque possa essere la loro forza espressiva) diventano proposizioni ideologiche, assolvendo una funzione apologetica nell'ambito di un vasto sistema ideologico, come accade quasi ogni volta che Gramsci si rifa a passi di Marx o di Engels.

Gramsci riprende un'idea già formulata nel 1917 su «La città futura»:

occorre rifare per la concezione filosofica del Croce la stessa riduzione che i primi teorici della filosofia della prassi hanno fatto per la concezione hegeliana. E questo il solo modo storicamente fecondo di determinare una ripresa adeguata della filosofia della prassi.<sup>21</sup>

Ciò che Gramsci considera come il tratto più eminente nel rapporto tra Marx e le tre fonti della sua teoria, cioè la traduzione reciproca da una sfera all'altra, viene elevato ora a legge generale della storia della filosofia:

come la filosofia della prassi è stata la traduzione dell'hegelismo in linguaggio storicistico, così la filosofia del Croce è in una misura notevolissima una ritraduzione in linguaggio speculativo dello storicismo realistico della filosofia della prassi.<sup>22</sup>

Il marxismo contemporaneo deve perciò attingere alla filosofia di Benedetto Croce per tradurre nel proprio linguaggio ciò che richiede la nuova, necessaria «sintesi in un superiore momento di sviluppo», analogamente a quanto fecero i padri del materialismo storico:

Per la filosofia della prassi lo stesso metodo speculativo non è futilità, ma è stato fecondo di valori 'strumentali' del pensiero nello svolgimento della cultura, valori strumentali che la filosofia della prassi si è incorporata (la dialettica, per esempio). Il pensiero del Croce deve dunque, per lo meno essere apprezzato come valore strumentale.<sup>23</sup>

Se per un attimo si mette fra parentesi il delicatissimo rapporto che lega il materialismo storico-dialettico alla dialettica hegeliana, può bastare quanto Engels dice circa le due correnti degli immediati eredi di Hegel: «Chi nel metodo dialettico vide la cosa principale, potè schierarsi alla punta estrema dell'opposizione sia sul piano religioso che sul piano politico»;<sup>24</sup> chi invece si appoggiò al sistema di Hegel, assunse un ruolo «piuttosto conservatore».

Ora Gramsci, posto Croce come l'Hegel del secolo XX e in omaggio al principio di Engels, dovrebbe dare la preferenza al metodo dialettico di Croce nei confronti del sistema crociano. Ma non si sente in grado di farlo, perché proprio la dialettica di Croce - nella sua forma astratta, scevra da contenuti, di semplice «dialettica delle distinzioni» - è degradata a pura appendice di una filosofia della storia arbitrariamente ideologica e, nel complesso, rappresenta «un passo indieu'ò rispetto ad Hegel». <sup>25</sup>

La critica gramsciana alla dialettica di Croce è concentrata soprattutto sulla storiografia di questi, così come compare nella sua forma «più tendenziosa e dimostrativa» nella Storia d'Europa nel secolo XIX e nella Storia d'Italia dal 1871 al 1915. Senza «trattare organicamente della Rivoluzione Francese e delle guerre napoleoniche» nel primo caso, «delle lotte del Risorgimento» nel secondo, Croce fa di queste epoche un esame «frammentario», il suo è «hegelismo degenerato e mutilato», espressione di «un timor panico dei movimenti giacobini, di ogni intervento attivo delle grandi masse popolari come fattore di progresso storico», tendenzialmente «una forma, abilmente mascherata, di storia a disegno, come tutte le concezioni liberali riformistiche». <sup>26</sup>

L'errore filosofico (di origine pratica!) di tale concezione consiste in ciò che nel processo dialettico si presuppone 'meccanicamente' che la tesi debba essere 'conservata' dall'antitesi per non distruggere il processo stesso, che pertanto viene 'preveduto', come una ripetizione all'infinito, meccanica, arbitrariamente prefissata. <sup>27</sup>

Per Gramsci una dialettica così intesa in fin dei conti è distintiva della *frei frei-schwebende Intelligenz*:

Si può osservare che un tal modo di concepire la dialettica è proprio degli intellettuali, i quali concepiscono se stessi come gli arbitri e i mediatori delle lotte politiche reali, quelli che impersonano la 'catarsi' dal momento economico al momento politico, cioè la sintesi del processo dialettico stesso, sintesi che essi 'manipolano' speculativamente nel loro cervello dosandone gli elementi 'arbitrariamente' (cioè passionalmente). Questa posizione giustifica il loro non 'impegnarsi' interamente nell'atto storico reale ed è indubbiamente comoda: è la posizione di Erasmo nei confronti della Riforma.<sup>28</sup>

Se Croce fosse un «intellettuale organico» del «blocco storico», verrebbe a cadere il rimprovero di «manipolare» speculativamente la sintesi nel proprio cervello, di dar corpo alla "catarsi" del momento economico nel momento etico-politico, ecc. In altri termini si potrebbe dire che qui Gramsci fa in fondo la propria autocritica, senza nemmeno rendersene conto. Critica Croce da sinistra, come crociano di sinistra che non s'ispira al metodo dialettico ma al sistema del maestro.

Non si può trascurare il fatto che Croce compare in Gramsci sotto le più svariate «maschere»: come Hegel, non corrispondendo all'originale ma esplicandone tutte le funzioni; come Erasmo, uomo del Rinascimento, che pianta in asso il movimento dei lavoratori e si fa sostenitore della Riforma; come il vero Bernstein, che dà le idee al Bernstein tedesco e va considerato il principale capostipite del revisionismo europeo;<sup>29</sup> da ultimo nelle vesti di Eugen Duhring:

un *Anti-Croce* che nell'atmosfera culturale moderna potesse avere il significato e l'importanza che ha avuto *L'Anti-Duhring* per la generazione precedente la guerra mondiale, varrebbe la pena che un intero gruppo di uomini ci dedicasse dieci anni di attività.<sup>30</sup>

Da tutto ciò risulta come Gramsci abbia sopravvalutato Croce, dandone un'interpretazione sostanzialmente errata. Croce, dopo aver civettato in gioventù col marxismo, sia pure in modo assai prudente, non lascia nulla di intentato per sottolineare la sua decisa avversione al marxismo e ammonire gli intellettuali a non immischiarsi col materialismo storico. Duhring, invece, si fa conoscere come teorico socialista, trova eco per un certo tempo tra il giovane movimento operaio tedesco, finquando Engels, per porre fine alla confusione ideologica da lui provocata, lo fa oggetto - sia pure a malincuore - di un'ampia confutazione. Nella misura in cui si può accertare un influsso di Croce sul movimento operaio italiano, ciò sembra ammissibile solo per Gramsci, Togliatti e il gruppo de «L'Ordine Nuovo». Il Croce-Duhring che turba Gramsci si spiega dunque solo in chiave di ricostruzione della parabola gramsciana e non in rapporto al suo reale significato storico.

Benché Croce non receda dalla sua critica al marxismo e Gramsci sia costretto a prenderne atto, nondimeno egli lo considera un inconsapevole seguace del marxismo. Il «pensiero storiografico» di Croce

rappresenta essenzialmente una reazione all'economismo e al meccanicismo fatalista, sebbene si presenti come superamento distruttivo della filosofia della prassi.<sup>31</sup>

Dopo aver riconosciuto come storicamente legittimo il presunto attacco di Croce a certe aberrazioni del marxismo, Gramsci mette da parte la critica al metodo dialettico dello stesso Croce e accetta il suo sistema di filosofia della storia, nel quale si fonda il primato della «storia etico-politica» rispetto alla storia politica tout-court. La tendenza ad identificarsi con Croce si risolve nella recezione della sua filosofia. Afferma Croce:

Lo Stato non è altro che l'uomo nel suo pratico operare e, fuori dell'uomo praticamente operante, non serba realtà veruna.<sup>32</sup>

La storia ha due diverse forme di espressione: «storia economica o politica ed etico-politica».<sup>33</sup> Gramsci non fa che collegare queste forme di espressione a delle fasi stori-

co-sociali, per giungere alla sua concezione dell'egemonia, già preparata d'altronde dal concetto crociano di «storia etico-politica». Sempre Croce sostiene che la «storia etico-politica» ha

come suo oggetto non solo lo Stato e il governo dello Stato, ma anche ciò che è fuori dello Stato, sia che cooperi con esso, sia che si sforzi di modificarlo, rovesciarlo e sostituirlo: la formazione degli istituti morali nel più largo senso compresi gli istituti religiosi e le sette rivoluzionarie, compresi i sentimenti e i costumi e le fantasie e i miti di tendenze e contenuto pratico. [...] Creatori di quegli istituti sono i geni politici, le aristocrazie o classi politiche.<sup>34</sup>

La variante gramsciana a questo sistema è che l'identificazione delle istituzioni morali con la «società civile» avviene «fuori» dallo Stato nella «fase economica corporativa» ed entro lo Stato come «contenuto etico dello Stato» nella fase egemonica.

Nella sua manifesta dipendenza da Croce, Gramsci si sente tenuto a difendere il marxismo dagli attacchi di questi, piuttosto che a sviluppare conseguentemente i principi del marxismo stesso in funzione anticrociana:

Si può dire che non solo la filosofia della prassi non esclude la storia etico-politica, ma che anzi la fase più recente di sviluppo di essa consiste appunto nella rivendicazione del momento dell'egemonia come essenziale nella sua concezione statale e nella 'valorizzazione' del fatto culturale, dell'attività culturale, di un fronte culturale come necessario accanto a quelli meramente economici e meramente politici.<sup>35</sup>

Una volta riconosciuta la «storia etico-politica» come parte integrante del marxismo moderno, Gramsci può addirittura elevare Croce a gemello teorico di Lenin:

Si può dire che esso [il pensiero del Croce] ha energicamente attirato l'attenzione sull'importanza dei fatti di cultura e di pensiero nello sviluppo della storia, sulla funzione dei grandi intellettuali nella vita organica della società civile e dello Stato, sul momento dell'egemonia e del consenso come forma necessaria del blocco storico concreto. E che ciò non sia 'futile' è dimostrato dal fatto che, contemporaneamente al Croce, il più grande teorico moderno della filosofia della prassi, nel terreno della lotta e dell'organizzazione politica, con terminologia politica, ha in opposizione alle diverse tendenze 'economistiche' rivalutato il fronte della lotta culturale e costruito la dottrina dell'egemonia come complemento della teoria dello Stato-forza e come forma attuale della dottrina quarantottesca della 'rivoluzione permanente'.<sup>36</sup>

Con la sintesi tra Croce e Lenin si chiude la preistoria, la «fase economica corporativa»; ormai si tratta solo di creare «un gruppo sociale omogeneo al 100%» in modo che il «razionale» divenga «reale attuo-samente e attualmente». <sup>37</sup> Adesso - come già nel 1917 nell'articolo su La rivoluzione contro il «Capitale» - Lenin è di nuovo «il più grande teorico moderno della filosofia della prassi», un rappresentante di quei marxisti idealisti, sui quali Gramsci enfaticamente scrive:

Vivono il pensiero marxista, quello che non muore mai, che è la continuazione del pensiero idealistico italiano e tedesco, e che in Marx si era contaminato di incrostazioni positivistiche e naturalistiche.

#### Note

1. Ms, p. 237.

2. Ms, p. 89.

3. Mi-, pp. 199 sg.

4. Cfr. «La critica» nel 1930 (Croce) e «Nuova Rivista Storica» nel 1931 (Renato D'Ambrosio).

5. Ms, p. 87
6. Ms, p. 91.
7. Loc. cit.
8. Marx, Tesi su Feuerbach, in Marx-Engels, Opere complete, V, Roma, Editori Riuniti, 1972, p. 3.
9. Ibidem, p. 5.
10. Ms, p. 79.
11. Ms, p. 82.
12. Luigi Dal Pane, La polemica su Marx e le origini del neoidealismo italiano, «Rassegna economica», n. 1, 1968.
13. Mi.pp. 80 sg.
14. Ms,p. 87.
15. Ms, p. 89.
16. Ms, p. 91.
17. Ms, p. 200.
18. Loc. cit.
19. Mea, II, pp. 374 sg.
20. Mew, VII, p. 542.
21. Mi, p. 199.
22. Ms, p. 199.
23. Ms, p. 201.
24. Mea, II, p. 340.
25. Ms, p. 241.
26. Mi.pp. 192, 184 e 221.
27. Ms, p. 185.
28. Ms, p. 186.
29. Ms, p. 176. 30'. Ms, p. 200.
31. Ms,p. 201. •
32. Croce, Elica e politica..., cit., p. 183.
33. Ibidem, p. 242.
34. /W<fem, p. 279.
35. Mi, p. 189.
36. Ms, pp. 201 sg.
37. Ms, p. 39.

## XI.

### Gramsci, l'Italia e il mondo

La «crisi d'egemonia» della borghesia italiana, per Gramsci suscitata dal fascismo, ha fatto indubbiamente subentrare il momento della forza e della coercizione diretta a quello del consenso volontario, che si sarebbe dovuto raggiungere mediante la costante opera di persuasione degli «intellettuali organici» della borghesia. Tuttavia tale crisi non ha soppresso del tutto la funzione degli «intellettuali organici». La giustificazione «indiretta» fornita da Croce per il fascismo degli inizi sarebbe nata da un'«ipotesi ideologica» che Gramsci così riassume:

si avrebbe una rivoluzione passiva nel fatto che per l'intervento legislativo dello Stato e attraverso l'organizzazione corporativa, nella struttura economica del paese verrebbero introdotte modificazioni più o meno profonde per accentuare l'elemento 'piano di produzione', verrebbe accentuata cioè la socializzazione e cooperazione della produzione senza perciò toccare (o limitandosi solo a regolare e controllare) l'appropriazione individuale e di gruppo del profitto. Nel quadro concreto dei rapporti sociali italiani questa potrebbe essere l'unica soluzione per sviluppare le forze produttive dell'industria sotto la direzione delle classi dirigenti tradizionali, in concorrenza con le più avanzate formazioni industriali che monopolizzano le materie prime e hanno accumulato capitali imponenti.<sup>1</sup>

Non ha molta importanza stabilire se ciò che Gramsci scrive corrisponda effettivamente alle intenzioni personali di Croce all'inizio (o anche nel corso) della dittatura fascista,<sup>2</sup> dal momento che questi può continuare a esercitare la sua funzione di «papa laico», di primo «intellettuale organico» della borghesia e della nazione, per sostenere gli interessi a lungo termine della propria classe «nella sua compostezza classico-goethiana». Degno di nota è come Gramsci descriva un'evoluzione che si è poi verificata realmente, nel corso della quale la democrazia italiana del dopoguerra - fondandosi sui lavori preparatori del fascismo (intervento statale pianificato, limitazione di capitalismo di Stato e capitale privato) - ha potuto poggiare su un'ampliata struttura industriale moderna. Gramsci sviluppa le seguenti considerazioni:

ciò che importa politicamente e ideologicamente è che esso [il fascismo] può avere ed ha realmente la virtù di prestarsi a creare un periodo di attesa e di speranze, specialmente in certi gruppi sociali italiani, come la grande massa dei piccoli borghesi urbani e rurali, e quindi a mantenere il sistema egemonico e le forze di coercizione militare e civile a disposizione delle classi dirigenti tradizionali.<sup>3</sup>

Anche questa profezia si è avverata. Solo che, nel passaggio dal fascismo alla democrazia, la conservazione del «sistema egemonico» è avvenuta in buona misura tramite la partecipazione al governo, dal 1944 al 1947, del Partito che si richiamava a Gramsci, il cui programma da allora ha dato non poca espressione alle «speranze» della «grande massa dei piccoli borghesi urbani e rurali».

Ma l'impostazione realistica, grazie alla quale Gramsci avrebbe potuto individuare con lucidità la posizione dell'Italia nel sistema capitalistico mondiale, non viene ulteriormente sviluppata. Egli non mette in dubbio in modo diretto che l'analisi della situazione mondiale possa essere utile per una strategia politica:

Forse oggi questi interessi diventano più vasti con la filosofia della prassi, in quanto ci convinciamo che solo la conoscenza di tutto un processo storico ci può render conto del presente e dare una certa verosimiglianza che le nostre previsioni politiche siano concrete. Ma non è da illudersi neanche su questo argomento. Se in Russia c'è molto interesse per la questione orientale,

questo interesse nasce dalla posizione geopolitica della Russia e non da influssi culturali più universali e scientifici. Devo dire la verità: tanta gente non conosce la storia d'Italia, anche in quanto essa spiega il presente, che mi pare necessario far conoscere questa prima di ogni altra. Però un'associazione di politica estera che studiasse a fondo le questioni anche della Cocincina e dell'Annam non mi dispiacerebbe intellettualmente: ma quanti ci si interesserebbero?<sup>4</sup>

La posizione di Gramsci resta dunque sostanzialmente euro-centrica:

In realtà, ci ha finora interessato la storia europea e abbiamo chiamato 'storia mondiale' quella europea con le sue dipendenze non europee.<sup>5</sup>

Ma nemmeno ciò è sufficiente a spiegare l'interpretazione gramsciana. Oltre alla storia italiana, egli sembra conoscere un po' più da vicino la storia francese, dalla Rivoluzione in poi accettata in termini sostanzialmente positivi, come modello di ininterrotto sviluppo democratico, e in rapporto al quale misura il contemporaneo sviluppo italiano fino ai suoi giorni.<sup>6</sup>

Accanto al confronto astratto tra l'Italia e la Francia, Gramsci cerca di porre le basi per una strategia politica del movimento operaio nell'Europa occidentale, collegandosi a suo modo alle esperienze della Rivoluzione d'Ottobre.

Già agli inizi del 1924, quando lavorava per formare la frazione contro Bordiga, aveva tracciato in un lettera alcuni spunti di tale strategia:

La determinazione, che in Russia era diretta e lanciava le masse nelle strade all'assalto rivoluzionario, nell'Europa centrale ed occidentale si complica per tutte queste superstrutture politiche, create dal più grande sviluppo del capitalismo, rende più lenta e più prudente l'azione della massa e domanda quindi al partito rivoluzionario tutta una strategia e una tattica ben più complessa e di lunga lena di quelle che furono necessarie ai bolscevichi nel periodo tra il marzo ed il novembre 1917.<sup>7</sup>

Nei *Quaderni* una minuziosissima analogia con la strategia militare serve ad evidenziare ulteriormente questa differenza. Le esperienze della prima guerra mondiale avrebbero provato che la guerra di posizione ha preso il posto della guerra di movimento. Certo, gli esperti non hanno affermato

che il tipo precedente [di guerra] debba essere considerato come espunto dalla scienza; ma che, nelle guerre tra gli Stati più avanzati industrialmente e civilmente, esso deve considerarsi ridotto a funzione tattica più che strategica, deve considerarsi nella stessa posizione in cui era prima la guerra d'assedio in confronto a quella manovrata.<sup>8</sup>

Analogamente, anche nella scienza politica occorre partire dalla necessità di passare dalla guerra di movimento alla guerra di posizione. Lenin avrebbe già anticipato tale passaggio nella «formula del 'fronte unico', che corrisponde alla concezione di un solo fronte dell'Intesa sotto il comando unico di Foch». <sup>9</sup> Nella pratica il problema è risolvibile solo su un piano nazionale mediante «una ricognizione del terreno e una fissazione degli elementi di trincea e di fortezza rappresentati dagli elementi di società civile, ecc.». <sup>10</sup>

Gramsci si rivolge poi contro Trotsky e il «concetto politico della così detta 'rivoluzione permanente', sorto prima del 1848 come espressione scientificamente elaborata delle esperienze giacobine dal 1789 a Termidoro. La formula è propria di un periodo storico in cui non esistevano ancora i grandi partiti politici di massa e i grandi sindacati economici e la società era ancora, per dir così, allo stato di fluidità sotto molti aspetti». <sup>11</sup> Se la «rivoluzione permanente» ha avuto una qualche giustificazione anche per la Russia, dove la situazione era analoga a quella rispetto alla quale era nata, in Occidente essa non appare più applicabile a Gramsci: «viene elaborata e superata nella scienza politica nella formula di 'egemonia civile'». <sup>12</sup>

Il 1917 avrebbe segnato l'apogeo della guerra politica di movimento, ma le metamorfosi sociali successive al 1848 o al 1870 avrebbero già dovuto porre in chiaro l'impossibilità di una guerra politica di movimento nell'Europa centro-occidentale:

La tecnica politica moderna è completamente mutata dopo il '48, dopo l'espansione del parlamentarismo, del regime associativo sindacale e di partito, del formarsi di vaste burocrazie statali e 'private' (politico-private, di partito e sindacali) e le trasformazioni avvenute nell'organizzazione della polizia in senso largo, cioè non solo del servizio statale destinato alla repressione della delinquenza, ma dell'insieme delle forze organizzate dallo Stato e dai privati per tutelare il dominio politico ed economico delle classi dirigenti. In questo senso, interi partiti 'politici' e altre organizzazioni economiche o di altro genere devono essere considerati organismi di polizia politica, di carattere investigativo e preventivo.<sup>13</sup>

Gramsci allude non solo al manifestarsi di questa tendenza sotto il fascismo, bensì anche ad una propensione di organizzazioni sociali a divenire, in regime democratico, «organismi di polizia politica». I governi di coalizione sono per lui già un «grado iniziale di cesarismo», in quanto ciò «esprime una situazione in cui le forze in lotta si equilibrano in modo catastrofico, cioè si equilibrano in modo che la continuazione della lotta non può concludersi che con la distruzione reciproca».<sup>14</sup> Ma, anche qui, quando, nel valutare la situazione mondiale, si accosta in certo senso al «catastrofismo» iniziale della Terza Internazionale, lo assolutizza in modo fatalistico, assumendo il movimento operaio come un'entità priva di specifica fisionomia storica.

Peraltro, accanto a Trotsky, «che in certo modo deve essere considerato il teorico dell'attacco frontale, in un periodo in cui questo poteva provocare solo delle sconfitte»,<sup>15</sup> egli critica anche Rosa Luxemburg, di cui definisce lo scritto Sciopero di massa, Partito e sindacati come «un vero e proprio misticismo storico», espressione dell'«aspettazione di una specie di folgorazione miracolosa».<sup>16</sup>

La polemica contro i teorici della «guerra di movimento» non si spiega soltanto con la situazione in cui si trova Gramsci. Egli si schiera di fatto retrospettivamente per gli avversari di Trotsky e di Rosa Luxemburg, quando questi - l'uno contro i menscevichi e l'altra contro i riformisti socialdemocratici e i dirigenti sindacali tedeschi - avevano sviluppato le loro concezioni. Gramsci si rifa a Eduard Bernstein, che nel 1908 aveva spiegato il suo riformismo sostenendo che

noi - i socialisti dell'Europa occidentale - dobbiamo contare su una sopravvivenza e una elasticità dell'attuale ordine sociale oltre i limiti che erano stati ipotizzati, e sviluppare conseguentemente la prassi della nostra lotta.<sup>17</sup>

Proprio Bernstein è infatti stato il teorico per eccellenza della «guerra di posizione»:

L'enorme estensione del campo di battaglia e la grande molteplicità dei collegamenti sociali rendono necessario attaccare il lavoro da ogni parte.<sup>18</sup>

Impressionato dall'onnipresenza dell'avversario di classe, Bernstein voleva affrontarlo da tutti i lati, invece di sferrare l'attacco nei punti decisivi, dove la debolezza relativa della classe operaia avrebbe potuto rivelarsi un fattore di forza. Solo con la somma di successi parziali, che presumeva non venissero annullati dalle contromosse dell'avversario, Bernstein pensava che si potesse avanzare gradualmente verso il socialismo.

Gramsci ritiene che questa strategia, pur in condizioni più difficili, sia l'unica possibile. La struttura totalitaria dell'apparato statale e sociale avversario dimostra, per lui, che si è entrati «in una fase culminante della situazione storico-politica». Nondimeno è dell'avviso che «nella politica la 'guerra di posizione', una volta vinta, è decisa definitivamente».<sup>19</sup>

Il carattere contraddittorio delle riflessioni di Gramsci non potrebbe essere più chiaro. Egli continua:

Nella politica l'assedio è reciproco, nonostante tutte le apparenze, e il solo fatto che il dominante debba fare sfoggio di tutte le sue risorse dimostra quale calcolo esso faccia dell'avversario.<sup>20</sup>

In regime totalitario parlare di assedio reciproco ha senso solo se la classe operaia si trova in uno stato continuo di fermentazione "spontaneamente" rivoluzionaria. Ma addebitare questa idea a Gramsci non è giusto di fronte alla decisione con cui ha criticato analoghe illusioni della dirigenza del PCI in esilio durante la crisi economica mondiale. L'assedio reciproco presuppone un equilibrio di forze. Ma un regime totalitario, come sottolinea Gramsci, finché è forte abbastanza, soffoca subito una nascente opposizione. Egli, perciò, deve postulare una situazione in cui la classe operaia abbia quanto meno la possibilità di disporre di un Partito, che la trasformi da classe «in sé» in classe «per sé». Solo una volta che sia data tale situazione, si potrà infatti parlare di «guerra di posizione». Quando però la «guerra di movimento» si riduce a «funzione tattica più che strategica»,<sup>21</sup> subordinata alla «guerra di posizione», Gramsci commette in materia di teoria politica un errore analogo a quello che erroneamente rimprovera a Plechanov. Il movimento diviene un caso particolare della quiete:

Nella politica [...] sussiste la guerra di movimento fino a quando si tratta di conquistare posizioni non decisive e quindi non sono mobilizzabili tutte le risorse dell'egemonia dello Stato.<sup>22</sup>

Forse Gramsci sbaglia perché insiste troppo sul modello militare; «fissarsi sul modello militare» - scrive egli stesso - «è da sciocchi: la politica deve [...] essere superiore alla parte militare e solo la politica crea la possibilità della manovra e del movimento».<sup>23</sup>

Qualora anche si concepisca - e non è il caso di Gramsci - la «guerra di posizione» come momento tattico, volto a una prima attuazione di una più ampia «guerra di movimento», non si va però oltre le idee di Bernstein. Quest'ultimo - in una fase di sviluppo relativamente pacifico del capitalismo, anteriormente alla guerra mondiale - poteva ancora parlare di una serie di riforme che soggettivamente, nell'ambito della sua concezione di passaggio graduale dal capitalismo al socialismo, sembravano anche dargli ragione. Ma chi, al giorno d'oggi, voglia ricollegarsi alle riflessioni di Gramsci sulla «guerra di posizione», senza scorgere la profonda rassegnazione e l'inconfessato disorientamento che vi si annidano, dovrebbe per lo meno domandarsi se in una mutata situazione economico-sociale è ancora vero che «intieri partiti 'politici' e altre organizzazioni economiche o di altro genere devono essere considerati organismi di polizia politica, di carattere investigativo e preventivo» e in caso affermativo esaminare se il loro ambito, dai tempi di Gramsci, non si sia considerevolmente allargato, con l'invasione anche delle organizzazioni che si spacciano per rappresentanti designate della classe operaia nei paesi dell'Europa occidentale. Essere «organismi di polizia politica» per Gramsci, non vuol dire banalmente assolvere dirette funzioni di delatori per un settore relativamente importante ma tutt'altro che decisivo degli apparati statali di tutti i paesi del mondo; significa invece contribuire come questi ultimi, o magari in modo più determinante, a perpetuare l'attuale situazione economico-sociale.

Il ruolo della ricerca di una strategia politica per il movimento operaio dell'Europa occidentale si rivela tuttavia secondario nei Quaderni rispetto a quello dello sforzo per chiarire come l'Italia, «nazione ritardata», possa giungere a costituirsi pienamente in nazione. Mettere in luce le scosse tradizioni degli intellettuali democratici realmente aperti al popolo è per Gramsci forse più importante che non chiarire il suo rapporto con il marxismo, rapporto che trova spiegazione proprio e soltanto nella sua subordinazione alle finalità «nazionali».

Gramsci fa proprio in larga misura il Rinnovamento d'Italia, cioè il programma sostenuto nell'omonimo libro da Vincenzo Gioberti, discusso ideologo del primo Risorgimento. E non nasconde le sue simpatie per questo giacobino in abito talare.<sup>24</sup> Nell'a-

spirazione a rinnovare la cultura popolare egli non è solo. Nel 1937, anno della sua morte, lo scrittore Vasco Pratolini scrive in un foglio dei giovani dissidenti fascisti di sinistra:

In questo nostro tentativo di contributo alla polemica per una cultura fascista ci ha interessato, in primo luogo e soprattutto, chiarire la necessità politica e l'obbligo morale che come fascisti abbiamo di favorire ed incrementare, coordinare e facilitare una cultura popolare la quale, elevando il livello intellettuale della massa, potenzia l'Idea nella sua struttura sociale con una aderente, specifica, conscia partecipazione del popolo alla dottrina e agli sviluppi rivoluzionari.<sup>25</sup>

Questi fascisti di sinistra - di cui molti si unirono ai socialisti e ai comunisti di Togliatti già nell'ultimo decennio della dittatura fascista e i più al termine di essa - non avranno altro da fare se non mutare il proprio attributo di fascisti in quello di democratici, socialisti o comunisti, per scoprire nelle opere di Gramsci un'impostazione analoga alla loro. Alberto Asor-Rosa, che - come la maggior parte dei critici italiani di Gramsci - lo ha attaccato in un campo (quello letterario), per poi esaltarlo in un altro come marxista conseguente, si esprime in termini assai calzanti circa la sua posizione:

[...] il tentativo tipicamente borghese di saldare popolo e nazione, perseguito allo scopo di realizzare un profondo e generale progresso democratico, si poneva per Gramsci - proprio perché esso era assunto con spirito di simpatia verso il destino delle masse popolari - in una forma tutt'altro che dirompente e rivoluzionaria: il momento del consenso finiva per avere la meglio sul momento della rottura e della polemica.<sup>26</sup>

Forse non è del tutto fuori luogo definire Gramsci come l'ultimo grande ideologo della tradizione democratica italiana. La recezione borghese del marxismo (da cui abbiamo preso le mosse) trova la sua apoteosi nell'opera di un uomo che - pur dovendo patire il carcere e una grave malattia per non aver rinnegato la sua appartenenza a un partito rivoluzionario - è stato sopraffatto dal suo passato filosofico.

Vittima diretta del fascismo, Gramsci appare al tempo stesso vittima indiretta della degenerazione del movimento comunista. La storia di quest'ultimo ha fatto sì che non potesse più ricevere un aiuto dall'esterno e lo ha risospinto su posizioni da cui forse, se le circostanze esterne fossero state diverse, avrebbe potuto lentamente liberarsi egli stesso. Supposta una simile evoluzione interiore, Gramsci sarebbe potuto divenire, se non il più grande marxista italiano dopo Antonio Labriola, almeno un marxista che Benedetto Croce - con tutto il rispetto per l'avversario defunto - non avrebbe potuto così facilmente annoverare tra i suoi seguaci.

Invece Gramsci dà ragione pienamente a Croce. Il contributo del «popolo italiano» alla storia mondiale non si trova, per lui, nell'internazionalismo proletario della Terza Internazionale nella sua prima fase, né nel massimalismo delle correnti di sinistra dei partiti dell'Europa centro-occidentale legati alla Seconda Internazionale:

La 'missione' del popolo italiano è nella ripresa del cosmopolitismo romano e medioevale, ma nella sua forma più moderna e avanzata. Sia pure nazione proletaria, come voleva il Pascoli; proletaria come nazione perché è stato l'esercito di riserva dei capitalisti stranieri, perché ha dato maestranze a tutto il mondo insieme ai popoli slavi. Appunto perciò deve inserirsi nel fronte moderno di lotta per riorganizzare il mondo anche non italiano [...].<sup>27</sup>

Gramsci cita spesso il motto di Lassalle: «Dire la verità è rivoluzionario». Ciò che egli ritiene vero appare nei suoi scritti. Chi si richiama a Gramsci e intende sviluppare le sue concezioni, dovrebbe anche meditare sulla frase di Hegel:

Per quanto concerne l'individuo, ognuno è senz'altro figlio del suo tempo; così anche la filosofia è il suo tempo tradotto in idee.<sup>28</sup>

Se la filosofia di Gramsci dovesse realmente andare oltre il suo tempo - come è consentito alla teoria marxista, se praticata in modo rigorosamente scientifico - i risultati della ricerca che abbiamo proposta sui rapporti fra la teoria di Gramsci e il marxismo

dovrebbero certamente esser sottoposti a una revisione critica, che ne dimostrasse la parziale o totale falsità.

#### Note

1. Afj.p. 195.

2. Circa i rapporti di Croce col fascismo cfr. Emilio Agazzi, Benedetto Croce e l'avvento del fascismo, in «Rivista storica del socialismo», n. 7, gennaio-aprile 1966.

3. Ms, p. 194.

4. P, pp. 173 sg.

6. Cfr. l'elogio gramsciano dell'atteggiamento democratico proprio agli intellettuali francesi (Ms, pp. 120 sg.) e il giudizio sui rapporti tra Francia e Italia (P, pp. 33 sgg.). Una critica marxistica di questa concezione, propria degli intellettuali del Pei già prima dell'uscita dei Quaderni, è offerta dai saggi di Bruno Maffi, La «mancata rivoluzione borghese» in Italia, e di Alfa (pseudonimo di Amadeo Bordiga), La classe dominante italiana ed il suo Stato nazionale. Si trovano in «Prometeo», rivista mensile del Partito Comunista Internazionalista, n. 1 e n. 2, rispettivamente del luglio 1946 e dell'agosto 1946. Si veda anche la rassegna dello storico liberale Rosario Romeo, nel libro Risorgimento e capitalismo, Bari, Laterza, 1959.

7. In Togliatti, La formazione..., cit., p. 197.

8. Mach, p. 66.

9. Mach,p. 68.

10. Loc. cit.

11. Mach, p. 84.

12. Loc. cit.

13. Mach, p. 59.

14. Mach, p. 58.

15. P,p.71.

16. Mach, p. 65.

17. E. Bernstein, Socialismo..., cit., p. 24.

18. E. Bernstein, Zur Froge: Sozialliberalismus oder Collectivismus, Berlin, 1900, p. 16, cit. in Peter Brokmeier, Demokratie und Sozialismus in den Schriften Eduard Bernsteins vor 1914 (dissertazione di laurea dattiloscritta, presentata presso l'Istituto Otto Suhr della «Freie Universital» di Berlino, autunno 1966, p. 29).

19. P,p. 71.

20. Loc. cit.

21. Mach, p. 71.

22. P, p. 71.

23. A/ac/i, p. 64.

24. Quest'influsso è sottolineato da Alberto Asor-Rosa, Scrittori e popolo. Saggio sulla letteratura populista in Italia, Roma, Samonà e Savelli, 1965, p. 264 sg. Cfr. pure Ris, pp. 104 e 144 sg.

25. Citato da Asor-Rosa, op. cit., p. 142.

26. A. Asor-Rosa, op. cit., p. 217.

27. Ris, p. 7.

28. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hamburg, 1955, p. 16 (ed. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, Bari, Laterza, 1971).

#### Bibliografia

E. Agazzi, *Il giovane Croce e il marxismo*, Torino, Einaudi, 1962.

E. Agazzi, *Filosofia della prassi e filosofia dello spirito*, in *La città futura*, Milano, Feltrinelli, 1959.

E. Agazzi, *Benedetto Croce e l'avvento del fascismo*, «*Rivista storica del socialismo*», n. 27, 1966.

W. Alff, *Die Associazione Nazionale Italiana*, «*Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte*», 13, Jg., III, 1965.

I. Amery, *Jargon der Dialektik*, «*Merkur*», n. 236, novembre 1967.

A. Asor-Rosa, *Scrittori e Popolo. Saggio sulla letteratura populista in Italia*, Roma, Samonà e Savelli, 1965.

L. Althusser, *Pour Marx*, Paris, 1966 (ed. it.: *Per Marx*, Roma, Editori Riuniti, 1967).

L. Althusser-E. Balibar, *Lire le Capital*, vol. 2, Paris, 1966 (ed. it.: *Leggere il Capitale*, Milano, Feltrinelli, 1971).

G. Arte, *Storia del socialismo italiano (1892-1926)*, Torino, Einaudi, 1965.

K. Bekker, *Marx' philosophische Entwicklung, sein Verhältnis zu Hegel*, Zürich-New York, 1940.

H. Bergson, *Oeuvres*, Paris, 1959.

E. Bernstein, *Socialismo e socialdemocrazia*, Bari, Laterza, 1968.

E. Berth, *Du «Capital» aux «Réflexions sur la violence»*, Paris, 1932.

G. Berti, *Appunti e ricordi 1919-1926*, Istituto Giangiacomo Feltrinelli, «*Annali*», Milano, 1966.

N. Bobbio, *Gramsci e la concezione della società civile*, in *Gramsci e la cultura contemporanea*, Roma, Editori Riuniti, 1969, pp. 75-100.

A. Bogdanow, *Die Wissenschaft und die Arbeiterklasse*, Berlin-Wilmersdorf, 1920 (ed. it.: *La scienza e la classe operaia*, Milano, Bompiani, 1974).

A. Bogdanow, *Allgemeine Organisationslehre. Tektologie*, 1, Berlin, 1926.

A. Bordiga, *Lenin nel cammino della rivoluzione (1924)*, in *La sinistra comunista in Italia sulla linea marxista di Lenin*, Milano, Il programma comunista, 1964.

A. Bordiga, *Lettera a Karl Korsch del 28-10-1926*, «*Prometeo*», n. 7, 1928.

A. Bordiga, *La classe dominante italiana ed il suo Stato nazionale*, «*Prometeo*», n. 2, agosto 1946.

A. Bordiga, *Sul metodo dialettico*, «*Prometeo*», novembre 1950.

- A. Bordiga, Comunismo e conoscenza umana, «Prometeo», luglio-settembre 1952.
- A. Bordiga, Storia della Sinistra comunista, 1, Milano, Il programma comunista, 1964.
- F. Borkeuau, Zur Soziologie des Faschismus, in Theorien iiber den Faschismus, a cura di Ernst Bolte, Kòln-Berlin, 1967.
- F. Borkeuau, European Communism, New York, 1953 (ed. it.: Storia del comunismo europeo (1917-1948), Venezia, Neri Pozza, 1968).
- J. Braunthal, Geschichte der Internationale, 2 voli., Hannover. 1963.
- G. M. Bravo, Bibliografia delle traduzioni italiane degli scritti di Marx e Engels, «Rivista storica del socialiasmo», n. 13-14, 1961.
- P. Brokmeier, Demokratie und Sozialismus in den Schriften Eduard Bernsteins vor 1914 (Tesi di laurea dattiloscritta presentata alla «Freie Universitat» di Berlino).
- N. Bucharin, Anarchismus und wissenschaftlicher Kommunismus, Hamburg, 1920.
- N. Bucharin, Theorie des Historischen Materialiismus, Gemeinverstandliches Lehrbwh der Marxistischen Soziologie, Hamburg, 1922 (ed. it.: Teoria del materialism storico, Milano, Unicopli, 1983).
- L. Bulferetti, Introduzione alla filosofia socialista in Italia, Firenze, Olschki, 1949.
- L. Bulferetti, Le ideologie socialistiche in Italia nell'età del positivismo evolucionistico (1870-1892), Firenze, Le Monnier, 1951.
- C. Cafiero, *Il Capitale di Carlo Marx brevemente compendiato*, Torino, 1945.
- M. Calderoni, Disarmonie economiche e disarmonie morali - Saggio di un'estensione della teoria ricardiana della rendita, Firenze, Bocca, 1906.
- J. Cammetl, Antonio Gramsci and the Origins of Italian Camunism, Standford, 1967 (ed. it.: Antonio Gramsci e le origini del comunismo italiano, Milano, Mursia, 1974).
- G. Carbone, / libri del carcere di Antonio Gramsci, «Movimento operaio», n. 4, 1952.
- G. Carocci, Giolitti e l'età giolittiana, Torino, Einaudi, 1961.
- Città futura (La). Saggi sulla figura e il pensiero di Antonio Gramsci, a cura di Alberto
- Caracciolo e Gianni Scalia, Milano, Feltrinelli, 1959. R. Colapietra, Napoli tra dopoguerra e fascismo, Milano, Feltrinelli, 1962.
- E. Collotti Pischel, Su alcune interpretazioni della figura di Mao Tse-tung, «Studi storici», n. 6, 1965.
- B. Croce, Materialismo storico ed economia marxistica, Bari, Laterza, 1946. B. Croce, Etica e Politica, Bari, Laterza, 1945.
- B. Croce, Storia della storiografia italiana nel secolo decimonono, II, Bari, Laterza, 1930.
- B. Croce, Storia d'Italia dal 1871 al 1915, Bari, Laterza, 1928.
- B. Croce, Storia d'Europa nel secolo decimono, Bari, Laterza, 1965.
- B. Croce, Scritti e discorsi politici (1943-1947), II, Bari, Laterza, 1963.

- L. Dal Pane, Antonio Labriola. La vita e il pensiero, prefazione di Gioacchino Volpe, Roma, Ed. Roma, 1935.
- L. Dal Pane, La polemica su Marx e le origini del neoidealismo italiano, «Rassegna economica», n. 1, 1968.
- R. D'Ambrosio, La dialettica nella natura nel pensiero di Engels e Marx, «Nuova rivista storica», 1932.
- A. De Clementi, La politica del Partito Comunista d'Italia nel 1921-22 e il rapporto Bordiga-Gramsci, «Rivista storica del socialismo», n. 28-29, 1966.
- R. De Felice, Mussolini il rivoluzionario, Torino, Einaudi, 1965.
- R. De Felice, Studi e problemi attorno alla figura e l'opera di Antonio Gramsci, «Clio», n. 3, novembre 1965.
- E. De Negri, Recenti studi tedeschi sul marxismo, «Nuovi studi di diritto, economia e politica», i, Roma, 1927-28.
- I. Fetscher, Il marxismo. Storia e documenti, Milano, Feltrinelli, 1969.
- G. Fiori, Vita di Antonio Gramsci, Bari, Laterza, 1966.
- V. Frosini, Breve storia della critica al marxismo in Italia, Catania 1965.
- G. Galli, Storia del Partito Comunista Italiano, Milano, Schwarz, 1958.
- E. Garin, Cronache di filosofia italiana 1900-1943, 2 vol., Bari, Laterza, 1966.
- G. Gentile, Der aktuelle Idealismus, Tübingen, 1931.
- G. Gentile, La filosofia di Marx, Firenze, Sansoni, 1955.
- P. Gobetti, La rivoluzione liberale, Torino, Einaudi, 1948.
- A. Gramsci, La questione meridionale, Roma, Editori Riuniti, 1956.
- A. Gramsci, Opere, 11 vol., Torino, Einaudi, 1947 sgg.
- A. Gramsci, 2000 pagine di Gramsci, 2 vol., Milano, Il saggiatore, 1954.
- A. Gramsci, Lettere dal carcere, a cura di Sergio Caprioglio e Elsa Fubini, Torino, Einaudi, 1965.
- A. Gramsci, Scritti 1915-1921, a cura di Sergio Caprioglio, Quaderni de «Il Corpo», Milano, 1968.
- A. Gramsci, Situazione interna italiana. Elementi per la linea politica del partito, «Il Contemporaneo-Rinascita», n. 15, 14 aprile 1967.
- D. Grille, Lenins Rivale. Bogdanow und seine Philosophie, Köln, 1966.
- D. Guérin, L'anarchisme. De la doctrine à l'action, Paris, 1965 (ed. it.: L'anarchismo dalla dottrina all'azione, Roma, Samonà e Savelli, 1974).
- A. Gurland, Marxismus und Diktatur, Leipzig, 1930.
- H. S. Harris, The socialphilosophy of Giovanni Gentile, Urbana, 1960.
- G.W.F. Hegel, Wissenschaft der Logik, 3 vol., Leipzig, 1963 (ed. it.: La scienza della logica, Bari, Laterza, 1968).
- G.W.F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, Hamburg, 1952 (ed. it.: Fenomenologia dello spirito, Firenze, La Nuova Italia, 1972).

G.W.F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Hamburg, 1955 (ed. it.: Lineamenti di filosofia del diritto, Bari, Laterza, 1971).

V. Holubnychy, Der dialektische Materialismus Mao Tse-tungs, in Der Ostblock und die Entwicklungsländer, «Vierteljahresbericht der Friedrich-Ebert-Stiftung», settembre 1962.

I. W. Hulse, The forming of the Communist International, Stanford, 1964. Humbert-Droz- Archiv, Internationales Institut für Sozialgeschichte, Amsterdam.

A. Illuminati, Classe, coscienza di classe e ideologia, «Giovane critica», n. 7, 1965.

G. Klaus-M. Buhr (a cura di), Philosophisches Wörterbuch, Leipzig, 1964.

H. Klotsch, Zum Problem der Objekt-Subjekt-Dialektik, «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», n. 10-11, 1965.

Kongress der Kommunistischen Internationale (Der I. und II), a cura dell'Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin, 1959.

H. König, Lenin und der italienische Sozialismus 1915-1921. Ein Beitrag zur Gründungsgeschichte der Kommunistischen Internationale, Tübingen, 1967 (ed. it.: Lenin e il socialismo italiano, Firenze, Vallecchi, 1976).

K. Korsch, Die materialistische Geschichtsauffassung. Eine Auseinandersetzung mit Karl Kautsky, Leipzig, 1929 (ed. it.: Il materialismo storico. Anti-Kautsky, Bari, Laterza, 1971).

K. Korsch, Marxismo e filosofia, Milano, Sugar, 1966.

K. Korsch, Karl Marx, Frankfurt, 1967 (ed. it.: Karl Marx, Bari, Laterza, 1968).

L. Labedz (a cura di), Revisionism. Essays on the History of Marxist Ideas, London, 1962 (ed. it.: Il revisionismo, Milano, Jaca Book, 1967).

A. Labriola, La concezione materialistica della storia, Bari, Laterza, 1965.

A. Labriola, Lettere a Engels, Roma, Rinascita, 1949.

A. Labriola, Democrazia e socialismo in Italia, Milano, Feltrinelli, 1954.

A. Labriola, Storia di dieci anni 1899-1909, Milano, Il Viandante, 1910.

F. A. Lange, Geschichte des Materialismus, 2 vol., Leipzig, 1921.

W.I. Lenin, Ausgewählte Werke in zwei Bänden, Berlin, 1959.

W.I. Lenin, Aus dem philosophischen Nachlass, Berlin, 1961.

V.I. Lenin, Materialismo ed empiricrlicismo. in Opere, XIV, Roma, Editori Riuniti.

E. Leone, Il sindacalismo, Milano-Palermo-Napoli, 1907.

H.J. Lieber, Philosophie-Soziologie-Gesellschaft. Gesammelte Studien zum Ideologieproblem, Berlin, 1965.

A. Lisa, Discussione politica con Gramsci in carcere, «Rinascita», 12 dicembre 1964.

L. Lombardo Radice-G. Carbone, Vita di Antonio Gramsci, Roma, Ed. di Cultura Sociale, 1951.

E.C. Longobardi, La conferma del marxismo. Il comunismo scientifico e le recenti esperienze storiche, Città di Castello, Il solco, 1921.

A. Lovecchio, Il marxismo in Italia, Milano, Bocca, 1952.

G. Lukàcs, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Berlin, 1923 (ed. it.: *Storia e coscienza di classe*, Milano, Sugarco, 1991).

G. Lukàcs, Rezension von N. Bucharin, *Theorie des historischen Materialismus*, «Archiv

fur die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung», Leipzig, 1925. D. Mack Smith, *Storia d'Italia 1861-1958*, 2 vol., Bari, Laterza, 1964.

B. Maffi, Ij «mancata rivoluzione borghese» in Italia, «Prometeo», n. 1, 1946.

G. Manacorda (a cura di), // *socialismo nella storia d'Italia. Storia documentaria dal Risorgimento alla Repubblica*. Bari, Laterza, 1966.

K. Marx-F. Engels, *Ausgewählte Schriften*, 2 vol., Berlin, 1959. K. Marx-F. Engels, *Werke*, Dietz, Berlin 1958. K. Marx, *Das Kapital*, 3 vol., Berlin, 1959.

K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin, 1953 (ed. il.: *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica*, Firenze, La Nuova Italia, 1980).

N. Matteucci, *Antonio Gramsci e la filosofia della prassi*, Milano, Giuffrè, 1951.

176

S. Merli, *Le origini della direzione centrista nel PCD'I*, «Rivista storica del socialismo», n. 23, 1964.

S. Merli, / ( *Partito Comunista Italiano ( 1921-1938)* ). Contributi bibliografici, «Annali Feltrinelli», Milano, 1960. R. Michels, *Proletariato e borghesia nel movimento socialista italiano*, Torino, Bocca,

1908.

R. Michels, *Storia critica del movimento socialista italiano*, Firenze, La Voce, 1926. R. Michels, *Sozialismus und Faschismus in Italien*, München, 1925. R. Mondolfo, *Sulle orme di Marx*, 2 vol., Bologna, Cappelli, 1926. R. Mondolfo, // *materialismo storico in Federico Engels*, Firenze, La Nuova Italia, 1952.

R. Mondolfo, *Da Ardigò a Gramsci*, Milano, Accademia, 1962.

G. Mosca, *Die herrschende Klasse. Grundlagen der politischen Wissenschaft*, München, 1950 (ed. il.: *Elementi di scienza politica*, Torino, Bocca, 1923).

E. Nolte, / *tre volti del fascismo*, Milano, Sugar, 1971.

R. Orfei, *Antonio Gramsci, coscienza critica del marxismo*, Roma, Coines, 1965. L. Paggi, *La "redazione culturale" del «Grido del popolo»*, «Critica marxista». Quaderno n. 3, Roma 1967.

F. Platone, *Relazione sui quaderni del carcere*, «Rinascita», n. 4, 1946.

G. W. Plechanow, *Grundprobleme des Marxismus*, Berlin, 1958.

G.W. Plechanow, *Beitrage zur Geschichte des Materialismus*, Leipzig, 1959 (trad. it.: *Contributi alla storia del materialismo*, Milano, Iskra, 1979). G.V. Plekhanov, *Les questions fondamentales du marxisme*, Paris, 1947 (ed. it.:

*Questioni fondamentali del marxismo*, Milano, Istituto Editoriale Italino, 1945). G.V. Plekhanov, *Le matérialisme militant. (Materialismus militans)*. Réponses a Monsieur Bogdanov, Paris, 1957.

*Prassi rivoluzionaria e storicismo in Gramsci*, «Critica marxista», Quaderno n. 3, Roma, 1957.

G. Procacci (a cura di), Antonio Labriola e la revisione del marxismo attraverso l'epistolario con Bernstein e con Kautsky (1895-1904), «Annali Feltrinelli», 1960.

G. Procacci, Crisi dello Stato liberale e origini del fascismo, «Studi storici», n. 2, 1965.

P.G. Proudhon, La capacità politica delle classi operaie, Città di Castello, Il solco, 1921.

N. Quilici, Origine, sviluppo e insufficienza della borghesia italiana, Ferrara, Nuovi Problemi, 1932.

E. Ragionieri, Socialdemocrazia tedesca e socialisti italiani 1875-1895, Milano, Feltrinelli, 1961.

E. Riboldi, Vicende socialiste. Trentanni di storia italiana nei ricordi di un deputato massimalista, Milano, Azione Comune, 1964. D. Rjazanov, Karl Marx als Denker, Mensch und Revolutionär, Wien-Berlin, 1928 (ed.

it.: Carlo Marx uomo, pensatore, rivoluzionario, Milano, Fasani, 1946). S.F. Romano, Antonio Gramsci, Torino, Utet, 1965. K. Romeo, Risorgimento e capitalismo, Bari, Laterza, 1959.

177

R. Romeo, Breve storia della grande industria in Italia, Bologna, Cappelli, 1963. R. Rosdolsky, Genesi e struttura del «Capitale» di Marx, Bari, Laterza, 1971. A. Rosmer, A Mosca al tempo di Lenin, Firenze, La Nuova Italia, 1953. L. Salvatorelli-G. Mira, Storia d'Italia nel periodo fascista, Torino, Einaudi, 1956. G. Salvemini, Movimento socialista e questione meridionale, Opere, IV, Milano, Feltrinelli, 1963.

E. Santarelli, La revisione del marxismo in Italia, Milano, Feltrinelli, 1964. M. Scheler, Die Wissensformen und die Gesellschaft, Bern-München, 1960. A. Schiffrin, Der Sowjetmarxismus, «Die Gesellschaft», n. 7, luglio 1927. A. Schmidt, // concetto di natura in Marx, Bari, Laterza, 1970.

A. Serge, Beruf: Revolutionär. Erinnerungen 1901-1917-1941, Frankfurt, 1967 (ed. it.: Memorie di un rivoluzionario, Milano, Mondadori, 1983). A. Signorini, // giovane Gentile e Marx, Milano, Giuffrè, 1966.

G. Sorel, Réflexions sur la violence, Paris, 1921 (ed. it.: Riflessioni sulla violenza, Bari,

Laterza, 1909). G. Sorel, Scritti politici, Torino, Einaudi, 1963.

P. Spriano, Torino operaia nella grande guerra (1914-1918), Torino, Einaudi, 1960.

P. Spriano, L'occupazione delle fabbriche. Settembre 1920, Torino, Einaudi, 1964.

P. Spriano, Gramsci e T«Ordine Nuovo», Roma, Ed. Riuniti, 1965.

P. Spriano, Gobetti e i comunisti, «Rinascita», n. 7, 12 febbraio 1966.

P. Spriano, Gli ultimi anni di Gramsci in un colloquio con Piero Sraffa, «Il Contemporaneo-Rinascita», 14 aprile 1967. P. Spriano, Storia del Partito comunista italiano, I, Da Bordiga a Gramsci, Torino,

Einaudi, 1967.

G.V. Stalin, Questioni del leninismo, in Opere, X, Roma, Rinascita, 1956. O. Stammer, Politische Soziologie, in Gemlen-Schelsky, Soziologie, Dusseldorf-Köln, 1955.

Studi gramsciani, Roma, Editori Riuniti, 1958.

G. Tamburrino, Antonio Gramsci. La vita, il pensiero, l'azione, Manduria, Lacaita, 1963.

A. Tasca, Nascita e avvento del fascismo, 2 vol., Bari, Laterza, 1965.

A. Tasca, /primi dieci anni del Pei, «Il Mondo», 18 agosto 1953.

Tesi di Lione sulla situazione italiana. Gennaio 1926, «La città futura», n. 12-13, 1965.

Tesi di Roma, Tesi del 2 Congresso del Pei, collana di «Prometeo», n. 3, Bruxelles, s.a.

Thèses de la Gauche au III Congrès du PC d'Italie, «Programme communiste», n. 38, aprile-giugno 1967.

P. Togliatti, Antonio Gramsci. Ein Leben für die italienische Arbeiterklasse, Dietz, Berlin, 1954.

P. Togliatti, La formazione del gruppo dirigente del partito comunista italiano nel 1923-

1924, Roma, Editori Riuniti, 1962. P. Togliatti, La risposta di Togliatti, «Rinascita», 30 maggio 1964. P. Togliatti, Opere, I, 1917-1926, Roma, Editori Riuniti, 1967.

G. Trevisani, Lineamenti di una storia del movimento operaio italiano, 3 vol., Milano, Edizioni del Gallo, 1965.

178

M. Tronti, Tra materialismo dialettico e filosofia della prassi: Gramsci e Labriola, in La

città futura, Milano, Feltrinelli, 1959. M. Tronti, Alcune questioni intorno al marxismo di Gramsci, in Studi gramsciani,

Roma, Editori Riuniti, 1958. L. Trotsky, Storia della rivoluzione russa, Milano, Sugar, 1964. L. Trotsky, La Terza Internazionale dopo Lenin, Milano, Schwartz, 1957. L. Trotsky, Letteratura, arte, libertà, Milano, Schwartz, 1958. J. Walcher, Ford oder Marx. Die praktische Losung der sozialen Frage, Berlin, 1925. G.A. Welter, // materialismo dialettico, Torino, Einaudi, 1948.

G.A. Williams, The Concept of «Egemonia», in the Thought of Antonio Gramsci, «Journal of the History of Ideas», 1960.

C. Vallauri, L'atteggiamento del governo Giolitti di fronte all'occupazione delle fabbriche, Milano, Giuffrè, 1965.

R. Zangrandi, // lungo viaggio attraverso il fascismo, Milano, Feltrinelli, 1964.

D. Zucaro, Gramsci all'università di Torino, «Società», 1957.

178

#### Nomi citati

Agazzi, E., 50, 133, 142, 248 Alff, W., 51 Althusser, L., 192 Amendola, G., 15 Apollonio, U., 52 Aristotele, 160 Asor-Rosa, A., 246, 249 Avenarius, R., 36, 147

Bakunin, M., 31 Balibar, E., 201, 215 Barbusse, H., 73, 105, 154 Bauer, B., 136, 164, 170 Bauer, E., 136-137 Bauer, O., 113 Bergson, H., 52, 61, 66, 74 Berkeley, G., 155

Bernstein, E., 21, 32, 154, 168, 172, 190,  
 235, 243-245, 248 Berth, E., 22 Berti, G., 72-73, 110-112 Bissolati, L., 41,48 Blane, L.,  
 109  
 Bobbio, N., 196-197, 199, 204, 215 Boccardo, 31  
 Bogdanov, A.A., 36, 40, 65, 74, 147, 150-151, 153-156, 158-159, 164-169, 171, 173, 187,  
 219, 222, 227  
 Bombacci, N., 62, 111  
 Bonomi, I., 41, 48, 84  
 Bordiga, A., 13, 14, 19-21, 56-57, 62, 72-73, 76, 80, 82-83, 85-88, 90-91, 93-94, 97,  
 100, 104, 111-113, 117, 121, 125, 154, 242, 248  
 Borkenau, F., 47, 52  
 Bravo, G.M., 50  
 Brokmeier, P., 248  
 Bucharin, N.i., 17, 77, 82-83, 100-111, 113, 120, 122, 143, 154, 172-177, 184, 190, 224,  
 230  
 Biichner, L., 177  
 Buhr, M., 142  
 Cafagna, L., 50 Cafiero, C, 31 Calderoni, M., 139, 142 Calosso, U., 62 Cantimori, D.,  
 170 Carbone, G., 113 Carducci, G., 229 Carlini, A., 61, 109 Carocci, G., 50 Cavour Benso,  
 C, 95 Ciarlantini, F., 73 Cieszkowski (von), A., 35, 39 Colapietra, R., 110 Colletti, L., 191  
 Collotti Pischel, E., 52 Conti, 81  
 Corradini, E., 41, 63 Cosmo, U., 55, 72-73 Crispi, F., 33, 104  
 Croce, B., 22, 26, 31-33, 35, 37-39, 44-45, 50-52, 55-56, 61-63, 108, 114, 117, 120-121,  
 130, 133, 137, 140, 142-143, 151, 154, 159, 177-178, 184, 191, 209, 218, 229, 232-240,  
 246, 248  
 D'Ambrosio, R., 143-144, 151, 238 Dal Pane, L., 231.238 Darwin, C, 54  
 179  
 De Clementi, A., Ili De Felice, R., 72, 73 Del Noce, A., 8 De Negri, E., 125 De Sanctis,  
 F., 61 Deborin, A.M., 172 Duhring, E., 235  
 Einaudi, L, 31,44, 69  
 Engels, F., 21, 26, 31-32, 34, 38-40, 50-51, 63, 75, 121, 123, 129, 130, 132-133, 136,  
 141-142, 144-145, 147, 149-152, 161, 164, 167, 170, 172, 176-177, 181, 184-185, 188, 191,  
 198, 200, 208-210, 214, 216, 226-227, 229, 232-235, 238  
 Enukidze, A.S., 93  
 Eraclito, 175  
 Erasmo da Rooterdam, 234-235  
 Fergnani, F., 8 Ferrata, G., 51 Ferri, E., 40 Fetscher, 1., 50, 126  
 Feuerbach, L., 36-37, 39-40, 118, 129, 136, 148, 161, 171, 177, 188, 230, 232, 238  
 Fiori, G., 50, 72,73,75, 114  
 Flaubert, G., 19

Foch, F., 242  
 Ford, H., 102, 195-196, 206 Fortichiari, B., 15 Fortunato, G., 101 Fournières, E., 109  
 Guérin, D., 228 Guizot, F.P.G., 35 Gurland, A., 208, 216  
 Harris, H.S., 51  
 Hegel, G.W.F., 39, 56, 73, 121, 124, 127, 130, 135, 138, 141-144, 154, 181-185, 191-192,  
 203-204, 209, 226, 228, 230-235, 247, 249  
 Helvétius, C.A., 177, 184  
 Herbart, J.F., 32  
 Hilferding, R., 123  
 Hitler, A., 106  
 Holbach (d"), P.H.D., 177, 184 Holubnychy, V., 141 Humbert-Droz, J., 87, 90, 93, 111  
 Illuminati, A., 128, 133  
 Jaurcs, J., 73 Jocteau, G.C., 9 Jurenev, K., 93  
 Kamenev, L.B., 100  
 Kant, I., 229, 233  
 Kautsky, K., 21, 32, 34, 73, 197  
 Kerensky, A.F., 110  
 Kipling, R., 73  
 Klaus, G., 142  
 Klotsch, H., 148-152  
 Konig, H, 109  
 Korsch, K, 17, 113. 117, 119, 121-126, 133, 142, 154, 229  
 Garofalo, R., 63, 74  
 Gentile, G, 34, 36-39, 51, 56, 61-64, 121, 137, 140, 142-143, 147, 151, 153, 159. 231-232  
 Gioberti, V., 245  
 Giolitti, G., 33, 34, 40-41, 44-45, 48, 69,  
 81,84, 110, 113 Giuffrida De Luca, V., 31 Gobetti, P., 101-103, 113 Gompers, S., 73  
 Gramsci, C, 105 Gramsci, G., 107 Graziadei, A., 85, 87, 113 Grille, D., 74, 169-170 Grun-  
 berg, C, 190  
 Labriola, Antonio, 12, 32, 34-36, 38-41, 45, 47-48, 50-52, 56, 108, 121, 125, 177, 183,  
 231-232, 246  
 Labriola, Arturo, 32, 52  
 Lafargue, P., 73  
 La Mettrie, J.O., 177  
 Lange, F.A., 177, 191  
 Lassalle, F., 19, 247  
 Lavrov, P.L., 158-159

Lazzari, C, 62

Lenin, V.I., 17-18, 21, 36, 51, 67, 77, 82-83, 89, 100, 107, 109-110, 117, 129, 133, 136-137, 154-156, 169-170, 175, 187-188, 191, 193-194, 196-199, 205. 221, 226, 236-237, 242  
181

Leone, E., 52, 78, 109

Leonetti, A., 106-107

Lewis, S., 206

Liebknrecht, W., 73

Li Ta-chao, 51

Lin Piao, 84

Lisa, A., 114

Lombardo-Radice, C, 62

Loria, A., 31-32, 173

Lukàcs, G., 17, 35, 50, 117, 119-126,  
154, 173-175, 190, 229 Lunaciarsky, A.V., 153 Luxemburg, R., 113, 243

Mac Donald, J.R., 73 Mach, E., 36, 40, 147 Machiavelli, N., 26, 72, 130-131, 133,  
167, 217-218, 223 Mack Smith, D., 112 Maffi, B., 248 Manacorda, G., 50 Mao Tse-  
tung, 12, 51-52, 141 Marinetti, F.T., 52 Marramao, G., 7

Marx, K., 17, 21, 26, 31-32, 34-40, 47, 50-52, 54, 56, 63-65, 66-68, 75, 113, 120-121,  
123-124, 127-130, 133-144, 148, 150-152, 154, 157-162, 164, 169-170, 172, 176-178, 181,  
184-186, 188, 191-192. 198, 200-201, 203-204, 207-216, 223, 225-227, 229-233, 237-  
238

Matteotti, G., 91-93, 99, 103

Matteucci, N., 130, 133

Mehring, F., 187-188

Michels, R, 40, 51, 110

Mignet, F.A.M., 35

Mitin, M.B., 173

Moleschott, J., 177

Mondolfo, R., 34, 38-40, 44, 48, 51-52, 55, 64, 140, 147, 153, 184, 191

Mosca, G., 212-213, 216, 227

Mussolini, B., 24, 47-48, 53-54, 57-60, 84-85, 87, 92-93, 104-105

Nenni, P., 87 Nitti, F.S., 81 Nolte, E., 46, 52

Olivetti, G., 110

Paggi, L., 73 Palazzeschi, A., 52 Palla, P., 8 Pantaleoni, M., 221 Pareto, V., 31, 44 Pa-  
scoli, G., 41, 246 Pastore, A., 55-56 Péguy, C, 73 Pelloutier, F., 109 Perlini, T., 8

Plechanov, G.V., 32, 34, 50, 147-148, 151, 155, 169, 177, 183-184, 187-188, 191, 197,  
221, 244

Prampolini, C., 60  
 Pratolini, V., 245  
 Preobragensky, E.A., 175  
 Prezzolini, G., 44, 52, 73, 102  
 Procacci, G., 52  
 Proudhon, P.L, 136-137, 188, 217-218, 224-225, 228  
 Quinet, E., 133  
 Radek, K., 77  
 Ragionieri, E., 50  
 Ràkosi, M., 87  
 Rappoport, C., 73  
 Ravazzoli, P., 106, 107  
 Renan, E., 132, 166  
 Rensi, G., 38, 51  
 Riboldi, E., 107, 113-114  
 Ricardo, D., 105, 127, 130, 135, 137-140,  
 142, 178, 181 Riechers, C, 7-9, 114 Robespierre, M.F.L, 127, 130, 135, 229 Rolland, R.,  
 73, 105 Romeo, R., 248 Rosdolsky, R., 142, 188, 192 Rosmer, A., 110 Rosselli, C, 47 Ru-  
 ge, A., 39 Rykov, A.i., 93  
 Saint-Just, L.A.L., 130  
 Salvemini, G., 35, 44-46, 52, 61-62, 69,  
 101-102, 112 Santarelli, E., 52 Scheler, M., 187, 192-193 Schucht, G., 86 Schucht, T.,  
 105  
 182  
 Scoccimarro, M., 88, 90, 105 Serge, V., 125  
 Serrati Menotti, G . 30, 62, 72, 82-83, 87 Shelley, P.B., 105 Slutsky, E., 117  
 Sorel, G., 22, 34, 45, 52, 66, 109, 130,  
 166,217-218, 223-224, 228 Spencer, T., 54  
 Spriano, P., 13, 15, 61, 73-74, 103, 110,  
 113-114 Sraffa, P., 105, 107-108, 114 Stalin, J.V., 14, 18, 100, 107, 117, 125,  
 188, 197-199,218 Steinthal, H., 32  
 Triepel, H., 22  
 Tronti, M., 135, 138,141-142, 145-146, 151 Trotsky, L.D., 42-43, 47, 52, 77, 90, 97,  
 100, 111, 113, 242-243 Turati, F.,31,33, 40, 44, 48,62  
 Vailati, G, 142 Vallauri, C., 110 Vico, G.,43, 133-134 Vogt, K., 113, 177 Vollmar (von).  
 G., 14 Volpe, G., 35 Vota, G., 111  
 Tasca, A., 54, 56-57, 72, 76, 80, 82, 85,

87-88, 90, 109-111 Terracini, IX, 15, 72, 76, 82, 84-85, 88,  
90, 105 Thierry, A., 35  
Togliatti, P., 7-8, 29, 53, 61, 73, 76, 82, 88, 90-92, 100-101, 103, 107-108, 111-112,  
114, 235, 246, 248  
Tresso, P., 73, 106-107  
Treves, C, 48, 60, 67  
Weber, M., 66 Wetter, G.A., 51, 170, 190 Weydemeyer, J., 21, 50 Wilson, W., 64  
Zetkin, C, 20-22 Zini, Z., 191  
Zinoviev, G.E., 11, 14, 17, 20, 77, 100,  
107, 111 Zucaro, D., 72