

Da Spinoza a Gramsci. La formazione filosofica e politica di A. Tosel¹

Intervista a cura di Gianfranco Rebutini – parte seconda²

In this interview, André Tosel recalls the most important phases of his scientific commitment. He focuses on the different aspects of his theoretical experiences: the left-wing Catholicism, his meeting with Althusser (who shows him the analytical path from Spinoza to Marx), his discovery of Gramsci's role in the Marxist historicism. Tosel emphasizes the differences between Althusser and Gramsci, recognizing the Italian Marxist – an author not sufficiently studied in France – as a point of reference for the elaboration of a critical analysis of the structure of the contemporary capitalism. Of course, according to Tosel, such an appreciation of Gramsci's work does not exclude critical evaluations of his contribution.

Keywords: Marx, Historical materialism, Spinoza, Althusser, Gramsci, Religion, Hegemony, Languages and practices of the resilience.

[Segue dal numero precedente]

5. D. Nella filosofia marxista che lei sviluppa, un posto importante è occupato dal marxismo storicista italiano e, in particolare, da Antonio Gramsci. Com'è arrivato al suo interesse per Gramsci? Quali percorsi portano da Marx a Althusser a Gramsci?

R. Questo passaggio a Gramsci è di vecchia data ed esigerebbe oggi una delucidazione teorica per evitare che il mio lavoro appaia frammentato come una sorta di *bricolage* (cosa che in effetti è!). Ho scoperto Gramsci a partire da un'indicazione che Eric Weil mi diede a Nizza, dove stava terminando la sua carriera; ho avuto l'opportunità di seguire il seminario sul quale mi aveva chiesto di prepararmi, un seminario su Engels e Marx. Da grande intellettuale *libéral-social* qual era – avrebbe potuto essere un Croce francese per la sua immensa cultura e per la capacità filosofica di interrogare Kant e Hegel, Marx e Weber, come fa nella sua *Logica della filosofia* (un'opera originale e

¹ Traduzione di Simona Pisanelli.

² L'intervista è stata fatta il 30 maggio 2016 e pubblicata sulla rivista "Période" (<http://revueperiode.net/de-spinoza-a-gramsci-entretien-avec-andre-tosel/>).

La prima parte è stata pubblicata nel numero 2/2017 (III) di "Materialismo Storico".

troppo poco conosciuta) –, Weil mi fece notare che il mio orientamento avrebbe dovuto portarmi a incontrare Gramsci. Ciò mi fu possibile quando scrissi il lungo capitolo della *Storia della filosofia* dell'Enciclopedia della Pléiade (Gallimard, Paris 1974) dedicato allo “Sviluppo del marxismo in Europa occidentale dopo il 1917”. Questo contributo fu la mia prima pubblicazione. Gramsci mi interessava per la sua lucidità storica, per la sua concreta capacità analitica – che non ha eguali se non in quella di Marx e, nel marxismo del XX secolo, di Lenin – e per la sua novità teorica e politica. È facendo riferimento a questi tre momenti che, in maniera sommessa ma tenace, ho sviluppato il confronto, prima implicito e poi via via più esplicito, tra ciò che Marx aveva risvegliato in me e Louis Althusser, per il quale provo sempre riconoscenza, ammirazione e affetto. Il mio orientamento si iscrisse, senza che io me ne rendessi immediatamente conto, nella famosa equazione di Gramsci che inquieta tanto i commentatori avidi di classificazioni “pure”: filosofia=storia=politica. Mi allontanavo da Althusser lentamente, ma irriducibilmente, senza però rinnegarne l'importante funzione critica.

1. Sulla lucidità storica.

Althusser aveva saputo rendere conto della crisi del comunismo di tipo sovietico, che era anche la crisi del Partito comunista francese. Per quanto in maniera relativa, questo partito era riuscito a diventare un partito nazional-popolare di massa, rappresentante della classe operaia fordista e dei lavoratori delle aziende nazionalizzate; aveva organizzato un mondo di relazioni sociali e importanti istituzioni vitali; godeva nel 1945 di una grande aura negli ambienti intellettuali e nei circoli culturali. Aveva sperimentato una politica democratica di alleanze. Ma viveva una contraddizione strutturale a causa del suo legame mimetico col Partito comunista dell'Unione Sovietica; manteneva il dogma – impossibile da costruire – di una dittatura del proletariato definita come un mezzo violento per prendere il potere e per produrre, a partire dalla fusione tra Stato e Partito, una società unica, articolata attorno alla pianificazione centrale, una struttura politica unitaria autocratica e una cultura dogmatica di Stato, quella del marxismo-leninismo. Negli anni Sessanta, questa sintesi raggiungeva il suo limite. La proposta di Unione

delle sinistre era priva di solide basi teoriche. Althusser aveva intravisto i limiti del PCF nella sua timida politica anticoloniale (specialmente in Algeria), nella sua incapacità di criticare il modello sovietico, nelle sue difficoltà di prendere atto dei mutamenti della società francese e, soprattutto, denunciava la sterilità del marxismo-leninismo, ideologia d'apparato sterile sul piano teorico e filosofico, mentre la scena teorica francese ribolliva. Iniziò perciò a cercare una via d'uscita a sinistra dallo stalinismo, orientando in questo senso la sua lettura di Marx, la sua teoria delle pratiche, e questo valeva anche per Mao e la sua teoria delle contraddizioni e della loro *surdétermination*... Pian piano, prese come riferimento storico e politico la rivoluzione culturale cinese. Questa sembrava rinnovare alla base la dittatura leninista del proletariato, partendo dall'insurrezione popolare sui posti di lavoro e ai vertici degli apparati ideologici del Partito e dello Stato. Profondamente leninista, Althusser aveva poca fiducia in ciò che veniva definita come "strategia democratica di transizione al socialismo": dubitava dell'efficacia della strategia di "democrazia progressiva" del Partito comunista italiano, ispirata da Togliatti e attribuita da quest'ultimo a Gramsci. La speranza cinese andò delusa, certo, ma le sue riserve sull'opportunismo dogmatico e sul revisionismo strisciante della politica e della teoria del partito francese e di quello italiano furono confermate.

Il merito più significativo di Althusser è stato quello di porre i problemi teorici in relazione al futuro del movimento operaio, di aver storicizzato teoria e pratica in modo diverso da come facevano all'epoca Henri Lefebvre o Jean-Paul Sartre, due autori che tendeva a sottovalutare; e questo senza dubbio per la sua volontà di esercitare un'egemonia filosofica e, paradossalmente, nello spirito del pur esecrato marxismo-leninismo. Allo stesso tempo, dopo la ribellione del 1968 e l'intermezzo filo-cinese, io capii che a suo tempo Gramsci aveva saputo storicizzare il rapporto tra gli elementi della teoria rivoluzionaria marxista e le forme e le prospettive del movimento operaio comunista, inserendosi anche – e in primo luogo – nella scia di Lenin ma problematizzando il leninismo stesso. Nei *Quaderni del carcere*, al termine di un esame complesso e tormentato, di uno sforzo senza precedenti di "ricostruzione" di situazioni storiche, la filosofia della prassi viene intesa come il marxismo che va costruito per un nuovo periodo storico, quello della rivoluzione passiva. Esercitata dalle classi

dirigenti capitaliste sulle masse subalterne, per rendere queste ultime passive nella loro stessa resistenza e per limitarne l'azione in prima persona assieme a quella della loro organizzazione, la rivoluzione passiva guidata dalle élites capitaliste canalizzava le resistenze delle masse popolari in forme sempre nuove, alternando consenso e forza, per riprodurre la loro egemonia attraverso relazioni di potere invalicabili. I fascismi industrialisti e il fordismo nella democrazia liberale sono le forme contemporanee di rivoluzione passiva. Gramsci, tuttavia, si domanda se l'edificazione socialista in URSS sia ancora in grado di essere espansiva e di contrastare questa rivoluzione passiva. Mette in discussione la forma del partito e anche lo Stato, il quale deve allargarsi alla società civile. Mentre Althusser decostruisce, a giusto titolo, la categoria di filosofia propria della storia universale, Gramsci è in grado di produrre una diagnosi della congiuntura più integratrice e differenziata, una diagnosi che si iscrive nella narrazione (*récit*) teorizzata di una storia moderna che si globalizza.

2. Sulla capacità analitica concreta

Althusser ha saputo analizzare con forza la situazione filosofica francese nella sua congiuntura e ha saputo appropriarsi di alcuni elementi importanti: la rottura epistemologica definita dalla filosofia storica delle scienze (Bachelard, Cavaillès, Canguilhem, Foucault), ma anche l'importanza dell'articolazione tra teoria della società come un tutto dominante e teoria psicoanalitica dell'individuazione umana e delle forme di soggettivazione (Freud e Lacan). Ha saputo incrociare la psicoanalisi con la teoria gramsciana degli apparati egemonici, per definire una teoria degli apparati ideologici di Stato fondata su una concezione originale della sua funzione ideologica e del suo carattere irriducibile. Questa apertura gli ha consentito analisi concrete di apparati come la scuola o il sistema politico, incluso – com'è noto – il partito comunista. Detto ciò, non si trovano mai in lui analisi storiche concrete riferite a situazioni concrete. Sono da rilevare due eccezioni: a) prima di tutto, la critica giustificata della tesi del capitalismo monopolistico di Stato, sviluppata dagli economisti del PCF negli anni Sessanta e Settanta e, b) negli ultimi testi, una straordinaria evocazione di questo cambiamento storico – la forma attuale della rivoluzione

passiva –, la mondializzazione capitalista, che riconosce con onestà costituire una vera e propria sfida per gli strumenti analitici marxisti.

È un limite dovuto al peso esercitato dall'orientamento disciplinare del PCF, che imponeva ai suoi intellettuali di attenersi ai commenti reconditi dei rapporti dei Congressi del partito e di limitarsi a seguire le raccomandazioni della linea ufficiale e che, in particolare, impegnava i “filosofi di partito” a commentare semplicemente una linea che non poteva che essere giusta, seguendone le variazioni più sinuose. Per farsi comprendere, Althusser si è dovuto piegare a questo genere di retorica e a commentare in maniera diversa la linea della direzione politica. E non ha potuto presentare le proprie analisi se non in rare occasioni sempre incentrate su questioni di dottrina relativamente complicate, come la soppressione della dittatura del proletariato nello statuto del partito. Tra i marxisti francesi, solo Henri Lefebvre ha avuto la capacità di analizzare concretamente il *multiversum* umano. Althusser, invece, fu soprattutto il pensatore e l'atteso traghettatore del problema della teoria e della filosofia dopo Marx.

Gramsci non ha dovuto subire queste costrizioni o è riuscito ad aggirarle aggirate. Ha manifestato ben presto sia una grande libertà di spirito sia un'incomparabile ricchezza di interessi, soprattutto nel suo periodo di semplice militanza (1914-1922) ma anche in seguito, nel suo periodo di dirigente del Partito comunista italiano (1922-1926), quando si faceva sentire il peso dell'Internazionale comunista. Certo, gli anni di prigionia l'hanno costretto a un linguaggio spesso criptico per due ragioni: da una parte il rispetto quantomeno formale della linea dell'Internazionale e la lealtà all'impegno comunista, dall'altra la censura carceraria. Ma nei suoi rapporti politici e nei suoi testi culturali precedenti al 1926 Gramsci non ha mai smesso di analizzare concretamente la situazione storica, sia sul piano nazionale che su quello internazionale, sia sul piano politico che su quello economico, sociale e culturale, filosofico e linguistico. Lo testimoniano le analisi del fascismo degli anni Venti e di quello successivo e il saggio *Sulla questione meridionale* del 1926. Tutto ciò prosegue nei *Quaderni*, anche se in maniera episodica. Grazie a lui, comunque, è ora possibile ricostruire l'analisi concreta delle situazioni concrete degli anni dal 1929 al 1935.

I *Quaderni del carcere* presentano un'esplosione quasi enciclopedica di note e saggi il cui oggetto è la comprensione raffinata del *multiversum* contemporaneo nei suoi più diversi aspetti. Certo, non si tratta di un'enciclopedia, eppure ciò che colpisce è la ricerca di una non acquisita e operativa (*inachevée et opératoire*) coerenza sistematica. La ricerca di Althusser è più povera e non può essere comparata a questo sforzo che non ha eguali nella storia del marxismo dopo Marx. Si tratta, allo stesso tempo, di una dilatazione e di un approfondimento (anche se diseguale) sul piano storico e geografico, temporale e spaziale, teorico e linguistico, filosofico ed estetico. Entrano in scena gli intellettuali e la società civile, i diversi tipi di Stato, i partiti, le forme della rivoluzione, la storia della Rivoluzione francese, il Risorgimento, la Germania, l'Inghilterra, l'Oriente, gli Stati Uniti e il fordismo, i fascismi e i cesarismi, i consigli operai e il mercato determinato, il Rinascimento e la Riforma, la NEP, Machiavelli e Guicciardini, l'idealismo tedesco, Hegel, Sorel, Croce, Gentile, Einaudi, i teorici delle élites, il pragmatismo, gli apparati egemonici (scuola, chiesa, giornalismo, gesuiti, Rotary e massoneria), la formazione della volontà collettiva, dei conformismi, la questione dell'individualità storica e la psicanalisi, la questione della lingua e dei dialetti, la grammatica, la letteratura, il futurismo e Pirandello, il folklore, i contenuti di senso comune e le sue espressioni inferiori (lorianesimo, brescianesimo), la filosofia nelle sue diverse modalità, la critica della sociologia materialista-storica di Bukharin, la rielaborazione della dialettica... Non si tratta di un inventario à la Prevert: è la semplice elencazione disordinata di temi gramsciani di cui oggi l'insostituibile *Dizionario gramsciano* di Guido Liguori e Pasquale Voza (Roma 2009) permette di misurare l'ampiezza, con le sue seicento voci e le sue novecento pagine.

3. La novità teorica e politica

Ho scoperto poco a poco a partire dall'edizione di Valentino Gerratana che le antologie, seppure necessarie, sfortunatamente distorcono. La proposta della filosofia della prassi contemplava, allo stesso tempo, la decostruzione-ricostruzione dei concetti di Marx e dunque un revisionismo rivoluzionario. Un revisionismo, cioè, che non liquidava Marx, limitandosi a far emergere le difficoltà e le aporie della

sua opera, ma che di fatto, al di là delle figure storiche della teoria e della pratica nel movimento operaio marxista delle due Internazionali, proponeva una strada nuova. Ecco gli elementi costitutivi che mi hanno avvicinato sempre più a Gramsci.

Al di là del determinismo meccanicistico e del puro volontarismo, una nuova concezione della causalità storica che si articola in un'originale messa a fuoco delle strutture oggettive divenute ormai automatismi e degli spazi di relazione che formano totalità transitorie. Queste strutture e questi spazi rendono possibile l'azione attraverso la formazione di volontà collettive e singole. L'azione emerge dalla passività che si sviluppa attraverso le pratiche di una cultura del conflitto (lo spirito di scissione viene spesso superato) ed è sancita dalla produzione di un consenso che non dovrebbe essere idealizzato come pura comunicazione dialogica, come ha fatto la versione socialdemocratica italiana del gramscismo (che fu più post-togliattana di quanto non emergesse nell'opera dello stesso Togliatti, a cui si deve, in ogni caso, la pubblicazione dei *Quaderni del carcere*).

- La questione dell'egemonia, unità mobile di dominio di classe e di direzione del blocco Stato-società civile. Sono presenti elementi di una teoria della totalità sociale che è molto più ricca della caricatura fatta da Althusser (che la vede solo come un avatar della totalità espressiva hegeliana) ma anche un'analisi degli elementi di una teoria originale della storia moderna, colta nella sua proiezione spaziale geopolitica, che è ben lontana dall'accusa sommaria di storicismo lanciata da Althusser. La globalizzazione capitalista è affrontata in termini di potere di assimilazione e di de-assimilazione delle masse subalterne, ovvero come la forma allargata contemporanea del rapporto capitale-lavoro.

- L'elaborazione di una scienza e di un'arte della politica che incrocia Lenin e Machiavelli e che critica un certo leninismo e le trasformazioni della teoria della rivoluzione. Gramsci gioca con due coppie di categorie storico-strategiche: a) guerra di movimento (Rivoluzione francese, 1848, rivoluzione del 1917...) *versus* guerra di posizione (per il coinvolgimento della società civile accerchiata dagli apparati egemonici di Stato); b) rivoluzione permanente *versus*

rivoluzione passiva, essendo questo il terreno della lotta egemonica. In questo contesto, Gramsci analizza la molteplicità delle forme politiche e dei partiti, la dialettica tra insostituibile spontaneità e necessaria disciplina.

- L'importanza specifica della trasformazione del senso comune delle masse in buon senso, attraverso la critica dei suoi contenuti e l'elaborazione di una filosofia coerente, ricca della propria problematicità e di categorie proprie. Essa si pone come concezione del mondo e cioè non solo come rappresentazione o immagine del mondo storico-sociale ma come produzione di un'altra forma di pensiero e di istituzione del mondo stesso ed è fondata sull'attività polimorfica delle masse organizzate. Vuole essere esplicita lotta teorica, politica e storica contro l'immenso sforzo delle caste dirigenti che vorrebbero rendere queste masse per sempre passive. È una riforma della filosofia intesa come il momento elaborato di un *continuum* che va dal folklore, dal senso comune dell'ideologia e dalla religione alle scienze e alla filosofia intesa nel nuovo senso tecnico del termine.

- La messa a fuoco del linguaggio che è immanente a questo *continuum* ideologico e a tutti gli aspetti della cultura, essa stessa intesa come sfida egemonica consapevole negli apparati egemonici.

6. D. Si può considerare l'attenzione che lei rivolge al comunista italiano come una risposta ad Althusser, con il quale ha sempre avuto un rapporto di prossimità critica? Qual è il posto dello storicismo nella sua concezione del marxismo e quale il rapporto con il materialismo e la dialettica?

R. Gramsci mi ha dato un orientamento filosofico e politico più completo e più analitico ma non si tratta di uno scontro tra Althusser e Gramsci. La differenza tra le due congiunture storiche non può essere dimenticata. Gramsci interviene come dirigente politico di primo piano, ridotto al silenzio e a una posizione minoritaria nel suo stesso partito, preoccupato per l'avvenire del movimento comunista al quale sacrifica la sua vita. Egli cerca le forme di una nuova espansione che contrasti la rivoluzione passiva e cioè che sia materialmente in grado di assimilare le

masse subalterne al più alto livello possibile di attività e di pensiero, all'interno di forme economiche, politiche e culturali capaci di ridurre il triplice dualismo che la configura: il dualismo dominante-dominato, quello dirigente-diretto, quello saggio-ignorante. Althusser, filosofo di mestiere e attivista intellettuale di base, interviene in un quadro più limitato e cioè nel momento in cui il rinnovamento apparente del comunismo dopo il 1945 rivela le sue debolezze ed impone un ripensamento. Egli pone le domande giuste, forma le coscienze e propone un quadro teorico sempre in movimento. La sua opera va apprezzata per la sua dimensione aporetica e la sua critica tagliente. Le domande che non ha mai smesso di porre a Gramsci si sono spostate. Alla messa in questione del suo storicismo, largamente ingiustificata, ha avuto seguito nel testo del 1978, *Marx nei suoi limiti (Ecrits philosophiques et politiques I)*, una interessante critica della concezione dello Stato etico-politico e della problematica dell'egemonia, giudicata in definitiva come confusa e non efficace.

L'accusa di storicismo rivolta a Gramsci è infondata, dato che Althusser ignora la concezione gramsciana: nulla dice degli elementi di teoria della storia moderna presenti in Gramsci, una teoria capace di produrre narrazioni diverse da quelle dominanti e articolata in una periodizzazione originale, che si concentra sulla questione della saturazione delle classi dominanti e cioè sulla questione che è alla base di qualsiasi rivoluzione passiva. Niente dice della distinzione tra evento congiunturale e evento strutturale, che apre alla tesi della non contemporaneità dei tempi storici. Non prende in considerazione la capacità di questa teoria di svolgersi in una serie di narrazioni che rientrano nell'ambito di una un'efficace comparatistica (la formazione dell'egemonia in Italia, in Francia e altrove). Ignora il passaggio presente nei *Quaderni* da una concezione teleologica della storia come storia universale della libertà (ancora segnata da Hegel e Croce) alla concezione spaziale e geopolitica di una storia globale originale, con le sue distinzioni Nord-Sud, Europa-Stati Uniti. Questa storia ha una dimensione civilizzatrice nella misura in cui si sposta dalle classi alle masse subalterne e anche se il suo eurocentrismo è problematico si tratta di un eurocentrismo autocritico. Althusser ha voluto soprattutto criticare la concezione politica dello storicismo sviluppata nel PCI di Togliatti, il quale combinava un'analisi strategica della congiuntura

finalizzata a riforme che avrebbero dovuto realizzare la democrazia progressiva con il riferimento al fine ultimo di una prospettiva comunista che si andava trasformando in un perpetuo rinvio. Althusser rifiutava quello storicismo categoricamente riformista, di cui vedeva una fonte nel gramscismo edulcorato del PCI. Non aveva frainteso affatto questo aspetto dello storicismo e le sue conseguenze nel suicidio del PCI, passato al liberalismo post-moderno. Il gramscismo storicista togliattano venne abbandonato ma si tende a dimenticare che aveva avuto il merito di tenere in piedi un partito di massa che, diversamente dei partiti successivi, è stato ampiamente rappresentativo del mondo dei subalterni.

D'altra parte, la sua critica del concetto di egemonia ha maggiore fondatezza per via del fatto che l'indiscutibile egemonia del capitalismo finanziario rende difficile la formazione, oggi, di un'egemonia capace di contrastare la rivoluzione passiva, la quale si è diffusa "molecolarmente" (un concetto gramsciano) e ha assunto forme nuove. La fine del blocco comunista sovietico e l'auto-dissoluzione del socialismo riformista sono coincise con la trasformazione del modo fordista di produzione, che ha definito il rapporto capitale-lavoro fino agli anni Settanta, con la frammentazione delle classi operaie in masse subalterne non unificate, con l'egemonia globale di un capitale finanziario indifferente ai processi di de-omogeneizzazione (*désassimilation*) e delle forme di iperespropriazione che esso genera. Non si tratta, dunque, di feticizzare Gramsci e di aspettarsi la salvezza dalla sua sola opera. Si possono e si devono semmai estrarre da lui tracce di lavoro utili per il nostro tempo. Il problema è stato sollevato già nel vecchio lavoro di Ernesto Laclau e Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics* (1985) ed è stato elaborato nei lavori successivi di questi due autori.

La questione del materialismo e della dialettica riemerge, dunque, senza più l'ipostasi di una dialettica materialista universale e teleologica, garantita *a priori*. Althusser stesso finì per abbandonare qualsiasi dialettica, giudicando la propria idea di surdeterminazione delle contraddizioni come ancora influenzata da una metafisica finalistica e sviluppò per questo l'idea di un materialismo aleatorio dell'incontro nel quale le contraddizioni si dicono ormai in relazioni contingenti di composizioni, opposizioni, decomposizioni e ricomposizioni aleatorie

che possono coagularsi in una necessità condizionale solo provvisoria. Gramsci è antimaterialista, se con materialismo si definisce una posizione che non conosce altro che il dato naturalistico ed esclude il divenire e la funzione dell'inter- o trans-soggettività. Il suo pensiero, tuttavia, si è evoluto, passando per un soggettivismo idealista della prassi fino a integrare la dimensione dell'oggettività e dell'oggettivazione dei rapporti di forza. Questo spostamento ne fa un idealista decisamente impuro (*impur*).

La dialettica gramsciana esiste, certamente, ma non è in attesa di una risoluzione teleologica garantita. Lo sviluppo dei *Quaderni* tende a eliminare qualsiasi teleologia per lasciare posto agli incontri e agli avvenimenti congiunturali, nei quali le strutture si modificano più o meno in profondità. Essa combina una tematica di distinzioni e condizionamenti, una logica di opposizioni e contraddizioni. Le sue risorse non sono state realmente analizzate, fatta eccezione per Giuseppe Prestipino nell'articolo, troppo poco studiato, dedicato a Gramsci nel *Dizionario gramsciano*.

7. D. Fin dai suoi scritti su Gramsci, lei attribuisce un posto importante a due concetti principali del comunista italiano: quello dell'egemonia e quello della traducibilità delle lingue e delle pratiche, che considera intimamente legati. Come vede questo legame?

Questi due concetti, ai quali aggiungerei quello di rivoluzione passiva, concentrano in qualche modo l'immensa rete categoriale e l'enorme massa analitica dei *Quaderni* e conservano una certa attualità per un pensiero d'emancipazione che voglia essere all'altezza del nostro tempo. Ciò vale con riferimento alla diagnosi, alla prognosi e ai mezzi terapeutici, se mi si concede di utilizzare queste metafore mediche.

- La rivoluzione passiva è la caratteristica del nostro periodo storico, quello che inizia nel 1871 con la sconfitta della Comune di Parigi. Le classi dominanti si liberano del loro antagonista storico (l'*ancien régime* teologico-politico, i privilegiati della rendita fondiaria) e affrontano ormai il loro antagonista fondamentale, che rappresenta la loro stessa condizione di esistenza: la classe dei lavoratori, produttori di surplus e di profitto. E a questo antagonista fanno capire che non sarà

mai possibile andare oltre una semplice politica di redistribuzione del surplus sociale e di giustizia distributiva e che non sarà mai attraversata la soglia che lo porterebbe alla gestione della produzione, dell'innovazione tecnologica, della direzione d'insieme della società e delle sue istituzioni economiche, politiche e culturali. Dosando saggiamente e continuamente coercizione e consenso, con la retorica stringente della forza o di una persuasione attiva o estorta, le classi dirigenti, trasformatesi in caste, devono riprodursi espandendo la loro direzione e il loro dominio, a rischio di una crescente deomogeneizzazione di masse obbligate alla subalternità e di altre conseguenze oggi potenzialmente catastrofiche.

- L'egemonia è l'obiettivo politico, il regime di potere al quale le classi dirigenti e dominanti mirano e non si riduce al mero consenso: essa si forma in una pluralità di conflitti che coinvolgono apparati egemonici, istituzioni statali, forme sociali di coscienza. La questione è sapere se sia possibile avere qualcosa come un'egemonia dei subalterni in questa molteplicità di conflitti all'interno della quale il conflitto lavoro-capitale diventa più complesso e si articola in conflitti ulteriori, ciascuno con una propria specificità in uno spazio determinato e composito, con la messa in movimento di forze sociali distinte e non necessariamente in accordo tra loro. Questa egemonia implica un'asimmetria radicale rispetto all'egemonia delle caste dirigenti del capitalismo. Ciò significa ridurre al minimo i dualismi egemonici nella forma che Gramsci aveva vissuto e sperimentato nel corso dell'esperienza seminale dei consigli di fabbrica. La politica egemonica si traduce, allora, nell'espansione di forme politiche democratiche che eliminano la democrazia come regime manipolato e neutralizzato, riducendo la divisione tra dirigenti e lavoratori e lavorando alla risoluzione permanente della necessaria tensione tra spontaneità e disciplina. Infine, questa politica è determinata dall'attivazione della capacità individuale e collettiva di pensare attraverso un processo lungo, infinito e circolare: trasformazione del senso comune popolare e elaborazione teorica delle spiegazioni, messa a punto di categorie esplicative da parte delle scienze e della filosofia e, viceversa, un movimento di appropriazione di tali elaborazioni da parte dei subalterni

stessi e nuova messa a fuoco di queste interpretazioni attraverso uno sforzo di comprensione specialistica. È il cerchio del sentire e del comprendere; rientra nell'ambito della filologia vivente delle relazioni sociali e a questo proposito Gramsci evoca il concetto di rapporti filosofici d'egemonia.

- La traduzione è un operatore pratico che va al di là della sua origine linguistica per designare le possibilità di passaggio da un registro a un altro. Come se si trattasse di due lingue originali ma in grado di comprendersi a vicenda, pur mantenendo la propria singolarità, e di modificarsi l'un l'altra nell'operazione di traduzione. Così ogni traduzione è anche modificazione, in quanto essa o è la rettifica di una pratica confrontata con un'altra oppure è la deformazione di una pratica in e attraverso l'altra: il caso classico è quello di Hegel, il quale mostra come i concetti politici della Rivoluzione francese si traducano nelle categorie speculative dell'idealismo tedesco. Viceversa, Marx mostra che in Germania è tempo di tradurre le astrazioni filosofiche in realtà politica. Gramsci mostra a sua volta che Croce, per esempio, traduce la dialettica delle contraddizioni in dialettica dei distinti indebolendola e che bisogna operare una traduzione inversa, rielaborando Hegel, ripensando la negatività e subordinando il consenso allo spirito di scissione. Gramsci attualizza questa operazione, pensando a quella duplice traduzione che passa attraverso l'impovertimento del comunismo critico di Marx nella vulgata determinista della Seconda Internazionale e nella sociologia marxista di Bokharin all'interno delle Terza Internazionale. Egli intende ritradurre Marx e le critiche che gli sono state indirizzate da Sorel e Croce, che egli ritiene giustificate, nel contesto della filosofia della prassi. Questa traduzione e contro-traduzione diventa un'opera originale e cioè diventa il marxismo dell'epoca della contro-rivoluzione passiva, il marxismo che fornisce alle masse subalterne una possibilità egemonica assimilabile a una forma superiore di vita e di civiltà.

Si tratta di un uso diverso della traduzione. Un uso che permette di comparare i problemi di una totalità geo-storica o di un movimento sociale di un periodo, come la rivoluzione, con i problemi di un'altra

totalità geo-storica e con il movimento di un altro periodo. Così Gramsci si chiede con Lenin come tradurre la Rivoluzione bolscevica in italiano, proprio come il Risorgimento ha tradotto la Rivoluzione francese evitando il giacobinismo per metter capo a una forma di rivoluzione-restaurazione o come il fascismo stava traducendo quel fordismo che esigea negli Stati Uniti una forma particolare di conformismo. Questo operatore di traduzione delle lingue e delle pratiche dovrebbe permettere di pensare alla traduzione reciproca – l’una dell’altra – delle possibilità di resistenza alla rivoluzione passiva, le varie pratiche oggi esistenti ma non convergenti. Si tratta, in particolare, dell’inter-traduzione tra i movimenti di emancipazione del lavoro che si confrontano con le varie forme di sottomissione, i movimenti popolari che lottano contro l’iper-appropriazione delle forze di lavoro, e quelli che lottano contro quella iper-appropriazione delle energie bio-cosmologiche che caratterizza la crisi ecologica. Bisognerebbe includere anche le lotte di liberazione nazionali-popolari che si oppongono all’imperialismo e ai neo-colonialismi. Infine, bisogna notare che Gramsci ignora la questione del femminismo, la quale invece si iscrive pienamente in questo registro di traduzione ovvero in questo regime di equivalenza democratica, se prendiamo in considerazione la problematica post-gramsciana di Laclau.

Mi permetto di far notare che, nel 1981, avevo portato l’attenzione su questa categoria in un articolo in “La Pensée” (n° 223) che riprendeva un testo pubblicato nel 1979 in un volume italiano e che ho ripubblicato nel 1984 nella mia opera *Prassi* (capitolo 7, “Filosofia marxista e traducibilità delle lingue e delle pratiche”). All’epoca non ha avuto nessuna eco.

8. D. In che modo, secondo lei, la filosofia della prassi di Gramsci non è solo un altro modo di chiamare il marxismo, bensì una reale novità filosofica del pensatore italiano?

La filosofia della prassi è una figura originale del marxismo del XX secolo, che si distingue consciamente da altre figure, come ho appena tentato di spiegare. Essa non ignora *Il Capitale* di Marx, ma, integrando lo sfruttamento e il tema della sussunzione reale del lavoro (plusvalore

relativo), non assegna una funzione risolutiva alla teoria delle crisi puramente economiche. La crisi organica del capitalismo inizia con la rivoluzione passiva, che è allo stesso tempo, il mezzo di differirla, riproducendola. Essa si definisce come crisi generale della capacità di assimilazione propria della civilizzazione borghese. Gramsci traspone la critica dell'economia politica sul piano della funzione culturale assimilatrice del lavoro industriale (prima i consigli di fabbrica, poi il fordismo e il taylorismo) e su quello della costituzione dei rapporti di forza etico-politici. Essa si concentra, dunque e in ultima analisi, sulle forme di coscienza sociale, di conformismo di massa e di volontà collettiva dei subalterni.

La filosofia della prassi attribuisce un'importanza decisiva alla dimensione culturale trans-soggettiva. La rivoluzione bolscevica viene in tal modo collocata in una linea storica che inizia con i Comuni italiani; attraversa il Rinascimento, la Riforma, Erasmo, Leonardo da Vinci, Lutero, Machiavelli, gli Illuministi, la Rivoluzione francese, l'idealismo tedesco e Marx. Il suo successo dipende dalla sua capacità di occupare questa posizione. Il criterio di questa filosofia è la formazione di una volontà collettiva composta da una moltitudine di volontà singolari attive. Essa è certamente nazionale-popolare ma tendenzialmente è anche universale, cosmopolitica, certamente assimilatrice ma attraverso un consenso di tipo agonistico. Dipende da pratiche di trasformazione di natura economica, politica, culturale, ideologica e filosofica. Alla fine, essa rimpiazza con la sua immanenza qualsiasi forma di religione trascendente e separata.

9. D. Da qualche anno, si assiste a un ritorno d'interesse per Gramsci, in Francia, sia in ambito accademico che in quello militante. Come spiega questo ritorno?

Il nostro disagio intellettuale, morale e politico in questi tempi di globalizzazione e rivoluzione passiva è tale che un autore in grado di pensare dal punto di vista dell'egemonia dei subalterni una teoria della storia e della totalità sociale, aperta ai processi di produzione di diversi spazi geopolitici, può essere un punto di riferimento. Tuttavia, non si tratta di ripetere Gramsci attribuendogli tesi che non sono

necessariamente sue, come fanno a volte i *Subaltern Studies* e i *Postcolonial Studies*. Gramsci deve essere studiato di nuovo, perché in Francia non si è mai compresa la misura reale del suo immenso apporto. Allo stesso tempo, è importante confrontare le sue tesi e le sue analisi con le forme inedite del nostro mondo, senza temere di discuterne i limiti: produttivismo, scarsa sensibilità nei riguardi dell'iper-appropriazione delle energie biocosmologiche, timidezza sulla questione femminista, contraddizione tra una problematica del *pluriversum* e della società civile con i suoi linguaggi e il richiamo all'Uno della volontà collettiva e dei suoi apparati disciplinari, come il partito e la fabbrica. A queste condizioni, Gramsci può essere un elemento portante, assieme ad altri, per elaborare un pensiero critico per il nostro mondo e per uscire dalla rivoluzione passiva nella direzione di un'egemonia delle masse subalterne.

[*Fine*].