

La «continua crisi» e il problema della costituzione politica della soggettività.

Pasquale Voza

C'è un passo del Q 15, in cui Gramsci si propone di richiamare l'attenzione sulla peculiare tensione teorica e politica legata al 'movimento', alla dinamica che il concetto di rivoluzione passiva ha nel respiro della sua intera riflessione carceraria. Egli scrive: «L'argomento della "rivoluzione passiva" come interpretazione dell'età del Risorgimento e di ogni epoca complessa di rivolgimenti storici. Utilità e pericoli di tale argomento. Pericolo di disfattismo storico, cioè di indifferentismo, perché l'impostazione generale del problema può far credere a un fatalismo, ecc.; ma [Gramsci tiene con forza a precisare] la concezione rimane dialettica, cioè presuppone, anzi postula come necessaria, un'antitesi vigorosa e che metta in campo tutte le sue possibilità di esplicazione intransigentemente» (Q 15, p. 1827).

Si tratta di un passo estremamente significativo, che in quella formulazione espressiva («presuppone, anzi postula come necessaria, un'antitesi vigorosa») contiene la spia di tutta la drammaticità del «che fare?» gramsciano. Intanto dobbiamo ricordare che in Gramsci il concetto di rivoluzione passiva prende le mosse dalla funzione di avvertimento, nutrito di energia morale, che esso ha in Vincenzo Cuoco, si sviluppa e si definisce quindi come «programma» politico del blocco moderato risorgimentale e, più in generale, come criterio di interpretazione («in assenza di altri elementi attivi in modo dominante», scrive Gramsci) dei processi di formazione degli Stati moderni nell'Ottocento (Europa – Italia), fino a delinarsi come forma storico-teorica del presente, come peculiare forma-Capitale, potremmo dire, e insieme come asse portante di una «scienza della politica». Va precisato che non si tratta di un articolarsi o di uno snodarsi temporale o logico-concettuale, ma di elementi e momenti tensivi sempre intimamente intrecciati, anche quando ciò non appaia esplicitamente.

Siamo, cioè, nel cuore del rapporto gramsciano, conoscitivamente e politicamente densissimo, tra passato e presente. Qui si colloca il processo di ridefinizione del nesso guerra di posizione – rivoluzione passiva. L'una e l'altra nozione, il loro nesso e la loro dinamica interna sollecitano Gramsci ad una continua ridefinizione dei nodi cruciali della sua riflessione, soprattutto in relazione alla novità

della «quistione egemonica» intervenuta dopo il declino – egli dice – dell'«individualismo economico», dell'età liberale classica, in relazione alla penetrazione e diffusione inaudita della politica e dello Stato nella trama sempre più complessa della società civile di massa e in relazione alla intensificazione molecolare del primato nuovo, moderno della politica, inteso – si badi bene – come potere di *produzione* e insieme di *governo* di processi multiformi di passivizzazione e di standardizzazione.

L'attenzione che Gramsci dedica ai fenomeni del cesarismo moderno, del capo carismatico o al ruolo della burocrazia in connessione con le funzioni dello «Stato-governo», com'egli dice (attenzione nutrita di riferimenti a Michels e a Max Weber), tale attenzione chiama in causa, al fondo, il profilarsi proprio di questa nuova complessità moderna, post-liberale, dei rapporti tra le masse e lo Stato, tra il piano dell'egemonia e il piano dei processi produttivi. A tal riguardo, si deve dire che sia il celebre testo weberiano, *Parlamento e governo nel nuovo ordinamento della Germania*, con la polemica nettissima contro la «politica da letterati» e con l'elaborazione della categoria della *politica come professione*, sia la riflessione “sociologica” di Michels sui partiti politici vengono utilizzati ma insieme ritradotti criticamente da Gramsci nell'alveo teorico-politico della rivoluzione passiva e dunque nell'alveo del suo marxismo.

Si tratta di una risposta che voleva essere alternativa sia al grandioso «morfinismo» dell'etico politico crociano, sapientemente nutrito di «hegelismo addomesticato» sia alla lettura e alla “fissazione” teorica, operata da Weber, della fase della ri-organizzazione sistemica del capitalismo, vista – sappiamo – come processo di distinzione-separazione tra *scienza* e *vita*, come processo di disincantamento del mondo, come sviluppo massiccio della razionalità delle forme, all'interno della trama formidabile delle “cerchie speciali”, degli specialismi e degli apparati istituzionali.

Ed è qui che si colloca, a mio avviso, tutta la complessità innovativa della ‘sfida’ che Gramsci lancia nell'attribuire alla questione intellettuale una valenza radicalmente gnoseologica e insieme politica. Egli nel Q 11 parla – come sappiamo – di «quistione politica degli intellettuali» e la connette con il problema cruciale del nesso teoria-prassi, cioè con il problema – come scrive – dell'«approfondimento del concetto di unità della teoria e della pratica», così come esso si andava ponendo nell'ambito dei più recenti sviluppi del marxismo.

In un breve paragrafo del Quaderno 4, intitolato *Idealismo-positivismo* [«Obbiettività» della *conoscenza*], Gramsci, riferendosi alla vexata questione della conoscenza nell'ambito del marxismo, da un lato afferma che il punto di partenza irrinunciabile deve essere costituito dalla celebre affermazione marxiana (presente nella *Introduzione*

alla *Critica dell'economia politica*), secondo cui gli uomini diventano consapevoli del conflitto e dell'antagonismo sociali sul terreno ideologico delle «forme giuridiche, politiche, religiose, artistiche o filosofiche», dall'altro si domanda se tale consapevolezza sia solo limitata al «conflitto tra le forze materiali di produzione e i rapporti di produzione» (e Gramsci precisa: «come materialmente dice il testo marxista»), o invece debba riferirsi «a ogni consapevolezza, cioè a ogni conoscenza» (Q 4, 37, 455). La risposta a questo interrogativo – afferma decisamente Gramsci – può essere attinta solo se si assume fino in fondo «tutto l'insieme della dottrina filosofica del valore delle superstrutture ideologiche», cioè tutto lo spessore teorico-politico del concetto radicalmente *innovativo* della *realtà* delle ideologie e del concetto, strettamente intrecciato, di blocco storico.

Nel puntare su una risposta affermativa a quell'interrogativo (sì, quella consapevolezza è complessiva, cioè tende a riferirsi a tutta la conoscenza), l'autore dei *Quaderni* sa che questa complessività, questo «monismo» da lui proposto (con delle 'drammatiche' virgolette critiche che accompagnano il termine) può dare corpo a molti equivoci, carico com'è di una varietà di accezioni – per così dire – dogmatico-speculative, e allora si adopera a spiegarlo e a chiarirlo: «come dovrà essere concepito un "monismo" in queste condizioni? Né il monismo materialista né quello idealista, né "Materia" né "Spirito" evidentemente, ma "materialismo storico"». E poi conclude: «Filosofia dell'*atto* (praxis), ma non dell' "atto puro", ma proprio dell'atto "impuro", cioè reale nel senso profano della parola» (Q 4, 37, 455).

Una siffatta filosofia della praxis apriva per Gramsci – come sappiamo – una «strada completamente nuova» (Q 4, 11, 433) e consentiva di costruire «un blocco intellettuale-morale» (Q 11, 12, 1385) capace di rendere «politicamente possibile un progresso intellettuale di massa e non solo di scarsi gruppi intellettuali» (*ibidem*). Ma la prospettiva di un progresso intellettuale di massa implica in Gramsci una processualità assai complessa e irta di problemi, su cui egli concentra tenacemente la sua riflessione. Si tratta innanzitutto di guardare ai soggetti sociali contemporanei, propri della realtà del Novecento, propri cioè di quei tempi moderni che egli chiama «tempi di socializzazioni».

In particolare, l'autore dei *Quaderni* parla dell' «uomo attivo di massa»: il quale «opera praticamente ma non ha una chiara coscienza di questo suo operare che pure è un conoscere il mondo in quanto lo trasforma». Ora, fermo restando quanto Gramsci afferma nel *Quaderno 12*, cioè che «se si può parlare di intellettuali, non si può parlare di non-intellettuali, perché non-intellettuali non esistono» e che «non c'è attività umana da cui si possa escludere ogni intervento intellettuale» (Q 12, 3, 1550) e che

dunque «non si può separare l'homo faber dall'homo sapiens» (*ibidem*), va detto che la nozione di uomo attivo di massa, così come è delineata, pone un ordine di problemi assai più denso, che investe e interroga più decisamente il campo del presente.

Quel duplice potere, conoscitivo e trasformativo, che Gramsci sembra attribuire in questo passo all'operare pratico dell'uomo attivo di massa dei tempi moderni (quest'ultimo conosce il mondo in quanto lo trasforma, pur non avendo chiara coscienza di ciò), potrebbe, se assunto di per sé, essere ricondotto, in qualche misura, ad una sorta (come è stato detto), di «antropocentrismo pratico e fabbrile», ad una ideologia 'produttivistica', che, dalla stagione ordinovista alle pagine di *Americanismo e fordismo*, costituirebbe una sottile e resistente linea di tendenza della riflessione gramsciana (secondo taluni, variamente ricorrenti, filoni interpretativi, com'è noto).

In verità, Gramsci si adopera ad indagare in profondità la dinamica della «coscienza teorica» (così egli dice) dell'uomo attivo di massa:

la sua coscienza teorica [...] può essere storicamente in contrasto col suo operare. Si può quasi dire che egli ha due coscienze teoriche (o una coscienza contraddittoria), una implicita nel suo operare e che realmente lo unisce a tutti i suoi collaboratori nella trasformazione pratica della realtà e una superficialmente esplicita o verbale che ha ereditato dal suo passato e ha accolto senza critica [...]. La comprensione critica di se stessi avviene [...] attraverso una lotta di "egemonie" politiche, di direzioni contrastanti, prima nel campo dell'etica, poi della politica, per giungere a una elaborazione superiore della propria concezione del reale (Q 11, 12, 1385).

Se possiamo dire che la spinta fondativa del marxismo di Gramsci è data dalla riflessione sul problema della costituzione politica della soggettività («come nasce il movimento storico sulla base della struttura»: Gramsci, sempre nel Q 11, 22, 1422, lo definisce un punto fondamentale), ebbene, questo passo mostra come tale problema sia posto e affrontato proprio nella sua strutturazione «molecolare», proprio nel laborioso e processuale affermarsi della tensione decisiva della *critica* all'interno della dinamica interiore della personalità moderna. Le due «coscienze teoriche del soggetto in formazione (ché tale deve intendersi l' «uomo attivo di massa»), quella implicita e quella esplicita, non hanno un esito già dato: la comprensione critica di sé stessi e la successiva elaborazione superiore di una propria concezione del reale possono avvenire – dice Gramsci – solo attraverso una lotta 'interiore' di «egemonie politiche», di direzioni e di spinte che si contrastano tra loro prima sul piano dell'etica e poi su quello della politica.

La stessa coscienza politica, in cui per Gramsci si risolve la coscienza di essere parte di una determinata forza egemonica, rappresenta solo la prima fase di una ulteriore e progressiva «autocoscienza» in cui «teoria e pratica finalmente si unificano».

Ma da ciò si comprende anche come l'unità di teoria e pratica per l'autore dei *Quaderni* non sia un «dato di fatto meccanico, ma un divenire storico»: un divenire storico, nel quale la nozione gramsciana di *molecolare* ha una centralità gnoseologica e politica notevolissima, che coinvolge nesso spontaneità-direzione consapevole.

Ora, se il passaggio dalla «coscienza contraddittoria» alla «autocoscienza» dell'uomo attivo di massa chiama in causa – come abbiamo visto – il problema dei processi di soggettivazione politica, ebbene è all'interno di tali processi – credo – che va ricondotto anche, sia pure non meccanicamente e non immediatamente, quel problema filosofico della «persona», che, se diviene sempre più 'urgente' – come ha osservato Valentino Gerratana – nell'ultima fase carceraria, è tuttavia in varia misura presente o adombrato nella riflessione dei *Quaderni*, oltre che in quella delle *Lettere*.

Entro questo «nesso di problemi», si colloca lo stesso modo di essere del «nuovo intellettuale», di cui parla Gramsci, che non è il mero rovescio speculare dell'intellettuale organico della borghesia: Gramsci ne parla come di un «costruttore, organizzatore», «persuasore permanentemente», «specialista più politico», capace di pervenire dalla «tecnica-lavoro» alla «tecnica-scienza» sino alla «concezione umanistica storica» (espressione concentrata che richiama *insieme* i due concetti-chiave di umanesimo assoluto e di storicismo assoluto). Ebbene questo nuovo intellettuale non può che costituire per Gramsci un modo di essere del rapporto tra intellettuali e movimento operaio, tra socialismo e intellettuali (rapporto radicalmente e originalmente ripensato all'interno del *suo* marxismo, della sua filosofia della praxis).

Sotto questo profilo, allora «l'intellettuale nuovo» ha bisogno di compiere una rivoluzione copernicana, ha bisogno di liberarsi di quello che Gramsci chiama «l'errore dell'intellettuale».

«L'errore dell'intellettuale consiste nel credere che si possa *sapere* senza comprendere e specialmente senza sentire ed essere appassionato, cioè che l'intellettuale possa esser tale se distinto e staccato dal popolo: non si fa storia-politica senza passione, cioè senza essere sentimentalmente uniti al popolo, cioè senza sentire le passioni elementari del popolo, comprendendole, cioè spiegandole [e giustificandole] nella determinata situazione storica e collegandole dialetticamente alle leggi della storia, cioè a una superiore concezione del mondo, scientificamente elaborata, il "sapere"» (Q 4, 33, 452).

Dunque, il *comprendere* e il *sentire* debbono nutrire il sapere degli intellettuali nuovi: altrimenti essi diventano «una casta o un sacerdozio» (Gramsci, in parentesi, parla di «centralismo organico», come precipitazione di rapporti «puramente burocratici, formali»). Ciò valeva tanto più nel presente, nella «struttura massiccia delle

democrazie moderne» (Q 13, 7, 1567), nel «sistema sociale democratico-burocratico» (Q 12, 1, 1520) in cui si andava verificando quell'ampliamento inaudito della categoria degli intellettuali, su cui l'autore dei *Quaderni* pone continuamente l'accento, in taluni casi, anche avvertendo – come è stato sottolineato, in particolare da Giuseppe Vacca – che di fronte ai fenomeni moderni della «burocratizzazione» andavano respinti tutti i tentativi di esorcizzare «dall'esterno» tale realtà, tentativi che sarebbero destinati a non produrre altro risultato che «prediche moralistiche e gemiti retorici» (Q 12, 1, 1532).

Tornando alla nota sull' «errore dell'intellettuale», dobbiamo osservare come nel corrispettivo testo C del Quaderno 11, il concetto di «popolo» venga sostituito da quello di «popolo-nazione». Significativo, in particolare, questo passaggio: «non si fa politica-storia senza questa passione, cioè senza questa connessione sentimentale tra intellettuali e popolo-nazione» (Q 11, 67, 1505).

Cioè, alla eventuale indeterminatezza, intrisa di qualche rischio di 'spontaneismo', del concetto di popolo Gramsci sostituisce il concetto di popolo-nazione che chiama in causa – come sappiamo – la peculiarità, la determinazione storica dell'intreccio e dell'interazione Stato-società civile. In tal modo, la formidabile espressione, «connessione sentimentale tra intellettuali e popolo-nazione», al di là di ogni suggestione letteraria o populistico-letteraria, assume – io credo – una grande valenza teorico-politica, la forza quasi di una vera e propria rottura epistemologica: è, e vuole essere, una critica *in re* di Croce e di Weber, dell'*etico-politico* e della *politica come professione*.

Qualche tempo fa, Zygmunt Bauman ha parlato per il presente di «decadenza degli intellettuali» (intitolando così un suo volume). Egli ha messo l'accento sul passaggio dalla figura dell'intellettuale «legislatore» a quella dell'intellettuale «interprete», dagli anni del secondo dopoguerra agli anni Settanta, allo crisi dello Stato sociale. Naturalmente, non si tratta solo di decadenza degli intellettuali, ma si tratta anche, o piuttosto, di processi di riclassificazione dei saperi negli ambiti interagenti della tecnica e del mercato, e della loro incorporazione nella macchina, entro una tendenziale, ma pur ricca di contraddizioni, dilatazione 'totalitaria' del capitalismo post-fordista.

Ma proprio qui si pone con forza, in maniera acuta e 'drammatica', contro ogni forma di spontaneismo (dal vecchio al nuovo operaismo all'idea di una *eccedenza* antagonista *già data*, intesa o come moltitudine o come nuovo, diffuso *general intellect*, nuova diffusa intelligenza comune), ebbene si pone con forza il problema politico della soggettivazione, in particolare della costituzione politica dei soggetti dell'antagonismo e del conflitto.

E allora, se lo si ascolta, Gramsci ci parla, ci parla con parole ancora molto vive.