

ANNO VII, N.14 (2/2022-2023)

CONSECUTIO RERUM

A PARTIRE DA GRAMSCI

ASPETTI E PROBLEMI DELLA QUESTIONE MERIDIONALE OGGI

A CURA DI PAOLO DESOGUS E MARCO GATTO

CONSECUTIO RERUM

**A PARTIRE DA GRAMSCI.
ASPETTI E PROBLEMI DELLA
QUESTIONE MERIDIONALE
OGGI**

**a cura di
Paolo Desogus e Marco Gatto**

Direzione/Editors:

Roberto Finelli
Francesco Toto

Comitato direttivo/Executive Board:

Roberto Finelli (Univ. Roma Tre), Francesco Fistetti (Univ. Bari), Christian Lazzeri (Univ. Paris X), Pierre-François Moreau (ENS Lyon), Stefano Petrucciani (Univ. Roma-La Sapienza), Francesco Toto (Univ. Roma Tre).

Comitato scientifico/Advisory Board:

Annarita Angelini (Univ. Bologna), Emmanuel Barot (Univ. Toulouse), Gabriella Baptist (Univ. Cagliari), Luca Basso (Univ. Padova), Jose Manuel Bermudo (Univ. Barcelona), Jacques Bidet (Univ. Paris X), Laurent Bove (Univ. Amiens), Giovanni Bonacina (Univ. Urbino), Robin Celikates (Univ. Amsterdam), Giorgio Cesarale (Univ. Venezia), Dimitri D'Andrea (Univ. Firenze), Filippo Del Lucchese (Univ. Bologna), Mariannina Failla (Univ. Roma Tre), Francesco Fistetti (Univ. Bari), Marco Geuna (Univ. Milano Statale), Barbara Henry (SSSA Pisa), Lars Lambrecht (Univ. Hamburg), Christian Lazzeri (Univ. Paris X), Anna Loretoni (SSSA Pisa), Mario Manfredi (Univ. Bari), Costanza Margiotta Broglio Massucci (Univ. Padova), Pierre-François Moreau (ENS Lyon), Vittorio Morfino (Univ. Milano-Bicocca), Stefan Nygård (Univ. Helsinki), Stefano Petrucciani (Univ. Roma-La Sapienza), Francesco Piro (Univ. Salerno), Pier Paolo Poggio (Fondazione Micheletti-Brescia), C.D.C. (David) Reeve (Univ. North Carolina), Emmanuel Renault (Univ. Paris X), Massimiliano Tomba (UC Santa Cruz), Sebastian Torres (Univ. Cordoba).

Redazione/Editorial Staff:

Miriam Aiello, Elena Borghetti, Matteo Caiazzi, Marco Costantini, Marta Libertà De Bastiani, Eugenia Gaia Esposito, Carla Fabiani, Federico Giorgi, Pierluigi Marinucci, Emanuele Martinelli, Luca Micaloni, Oscar Oddi, Marco Solinas, Sebastiano Taccola, Riccardo Torti, Laura Turano.

Anno VII, n. 14 (2/2022-2023), Roma
a cura di Paolo Desogus e Marco Gatto.

Rivista semestrale con peer-review.

ISSN: 2531-8934

www.consecutio.org

A partire da Gramsci. Aspetti e problemi della questione meridionale oggi

a cura di Paolo Desogus e Marco Gatto

Monografica

- p. 7 Paolo Desogus & Marco Gatto, *Introduzione. Questione e questioni meridionali*
- p. 11 Giuseppe Cospito, *La questione meridionale negli scritti gramsciani del periodo torinese e ordinovista*
- p. 27 Paolo Desogus, *La questione meridionale di Gramsci dall'economico-corporativo all'etico-politico*
- p. 67 Roberto Evangelista, *Fata Morgana nelle Coree. La questione meridionale tra miraggio e miracolo*
- p. 87 Marco Gatto, *Per un universalismo senza restrizioni. Questione meridionale e conflitto sociale da Edward W. Said a Ernesto de Martino*
- p. 119 Giacomo Tarascio, *Tra margini e subalternità. Una chiave politica gramsciana per pensare il mezzogiorno*
- p. 147 Francescomaria Tedesco, *Il pensiero meridiano come mediterraneismo anti-popolare*

Varia

- p. 167 Roberto Finelli, *The Thought of Ludwig Feuerbach as a Limit to the Theoretical Development of Karl Marx*

- p. 199 Bennett Gilbert, *On Willing Surrender as Virtuous Self-Constitution*
- p. 219 Maurizio Maione, *La dimensione linguistico-cognitiva nella psicologia di Wilhelm Wundt*
- p. 245 Homero Santiago, *Spinoza contro la dittatura militare brasiliana*
- p. 269 Jean-Claude Bourdin, “*Communisme des esprits*”.
Hölderlin avec saint Paul

Recensioni e segnalazioni

- p. 323 Sebastiano Taccola, *Recensione a Paolo Favilli, A proposito del Capitale. Il lungo presente e i miei studenti. Corso di storia contemporanea (FrancoAngeli, 2021)*
- p. 331 Gabriele Borghese, *Recensione a T. Carver & S. Ropic (a cura di), Friedrich Engels for the 21st Century. Reflections and Revaluations (Cham: Palgrave Macmillan, 2022, XXV)*

Introduzione

Questione e questioni meridionali

Paolo Desogus & Marco Gatto

All'interno degli studi gramsciani e in particolare nelle più recenti ricerche si possono riconoscere due tendenze: la prima, riconducibile soprattutto all'ambito di ricerca italiano, si è proposta di storicizzare la riflessione meridionalistica di Gramsci e di ridefinirla nel contesto della prima metà del Novecento attraverso lo studio delle fonti, dei confronti intellettuali, della direzione politica del Pcd'I e degli stretti legami con gli esiti più avanzati della produzione carceraria; la seconda, facente capo al lavoro di studiosi distribuiti in diverse parti del mondo, si è invece servita di Gramsci come punto di partenza per una riflessione orientata alla traduzione culturale e politica dei temi meridionalistici in nuovi ambiti, nell'ottica di dare alimento teorico alla lotta di quei gruppi sociali appartenenti a realtà geografiche segnate dallo sviluppo asimmetrico e dalla cristallizzazione di blocchi di potere che proprio su tali squilibri hanno fondato la loro egemonia.

Tra le due traiettorie non mancano intrecci e sovrapposizioni. È del resto una qualità intrinseca delle pagine gramsciane quella di porsi nella prospettiva nazionale-internazionale secondo un principio che tiene insieme ricerca storica e compenetrazione di pensiero e prassi. Anche il presente volume intende mettere in dialogo queste due traiettorie allo scopo di mostrare l'attualità di Gramsci senza smarrire l'estrema problematicità della sua riflessione meridionalistica. Comune a tutti gli scritti è l'idea che il lascito gramsciano non sia riducibile a formule astratte separabili dalla concreta lotta politica, di cui l'autore dei *Quaderni del carcere* è stato protagonista prima come militante socialista, poi come dirigente comunista e infine come prigioniero politico.

I primi due saggi di Giuseppe Cospito e Paolo Desogus hanno come oggetto la riflessione degli anni 1910 e 1920. Cospito prende in particolare in esame gli scritti meridionalistici di Gramsci del periodo ordinovista, strettamente legato al biennio rosso e alla sperimentazione di nuove forme di conflitto orientate a integrare i contadini del Mezzogiorno nella

* **PAOLO DESOGUS:** Sorbonne Université (paolo.desogus@sorbonne-universite.fr; ORCID: 0009-0006-1803-4040); **MARCO GATTO:** Università della Calabria (marco.gatto@unical.it; ORCID: 0000-0002-5223-471X).

lotta di classe e nella battaglia per la costruzione del socialismo. Su questa scia il saggio di Desogus ripercorre le diverse tappe del percorso politico e intellettuale gramsciano allo scopo di far emergere la critica al corporativismo e a quelle forme di conflitto incapaci di uscire dal particolarismo e dall'economicismo. Scopo di queste pagine è infatti quello di mostrare i termini sia storici che teorici che Gramsci ha cercato per individuare la linea di indirizzo comune a operai e contadini secondo i termini dialettici che nei *Quaderni del carcere* hanno poi assunto la forma del superamento del momento economico-passionale in quello etico-politico.

Nel contesto della ricezione italiana si inserisce invece il saggio di Roberto Evangelista. Il punto di partenza del suo studio è l'emigrazione meridionale verso il nord del secondo dopoguerra. Evangelista mette in evidenza le condizioni di sfruttamento e le difficoltà di integrazione dentro il contesto nazionale segnato da quegli squilibri che hanno caratterizzato lo sviluppo del capitalismo in Italia. A partire da queste considerazioni, il suo studio fa leva su alcune pagine meridionalistiche di Ernesto de Martino per una descrizione d'ampio respiro della disgregazione del sud e della "miseria psicologica" in cui versano le sue classi subalterne.

Sullo sfondo di Gramsci anche il saggio di Marco Gatto si riaggancia ai temi del Mezzogiorno cari a de Martino con l'obiettivo però di leggerli in parallelo alle meditazioni di Edward Saïd sul tema dell'orientalismo e di diverse altre figure lungo un percorso ampio e variegato, che mette a confronto impostazioni differenti e conflittuali, come quelle di Carlo Levi e Rocco Scotellaro. Anche Gatto prende le mosse da un ordine di questioni assolutamente concrete, con affondi intorno al conflitto israelo-palestinese vissuto da Saïd come esule. In queste pagine il tema delle forme di dominio e di oppressione esce dalle secche libertarie e impolitiche, e per mezzo della critica alle riduzioni essenzialistiche, antidialettiche e più estesamente culturaliste recupera il carattere processuale e materialistico del pensiero meridionale di Gramsci.

In un'ottica critica, che beneficia anche in questo caso del taglio analitico antiessenzialista, si colloca il saggio di Francescomaria Tedesco. Con un ampio sguardo orientato allo smascheramento delle determinazioni ideologiche e culturali interne ai più recenti esiti del pensiero meridiano, Tedesco getta luce sui modi di estetizzazione delle culture mediterranee e della loro subordinazione all'ordine del discorso dei ceti dominanti.

Nella direzione degli studi subalterni si muove invece il saggio di Giacomo Tarascio. Senza mai smarrire l'ancoraggio storico-politico delle pagine carcerarie, Tarascio mette in evidenza i diversi problemi inerenti alla traduzione delle riflessioni meridionali nelle realtà non-occidentali. L'estensione

del concetto di sud oltre la specifica realtà italiana rischia infatti di dare luogo a una depoliticizzazione e, dunque, a una destoricizzazione della meditazione di Gramsci sulla questione meridionale finendo per alimentare quella divaricazione tra teoria e prassi che il pensatore sardo intendeva invece ricomporre. Tarascio si preoccupa in questo senso di riconnettere le note sul Mezzogiorno ai temi dell'egemonia e alla filosofia della prassi per recuperare i termini della lotta per l'emancipazione nella processualità storica. Il suo come gli altri scritti del volume si ricongiungono in questo senso alla prospettiva del realismo politico gramsciano, un realismo intimamente popolare e dialettico che proprio nell'esperienza meridionalistica ha trovato concretezza e tensione etico-politica.

La questione meridionale negli scritti gramsciani del periodo torinese e ordinovista

Giuseppe Cospito

The Southern Question in Gramsci's writings from the Turin and ordinovist periods

Abstract: This essay aims to demonstrate the relevance of the “Southern Question” from Gramsci’s early theory and politics onwards. Since his high school education in Sardinia, Gramsci was faced with the underdevelopment of his native region, which he believed could be overcome via political independence and autonomy. Yet, he soon realized the nation-wide dimension of this issue, rooted in the thousand-year old political division of the country, and in the reunification of Italy thanks to the allegiance of industrialists in the North with landowners in the South. During the Turin years, Gramsci contrasted customs protectionism and Giolitti’s centralised statism with tactical and strategic support of economic liberalism. After the success of the October Revolution, Gramsci believed that in Italy, too, the Soviet-style organisation based on the “Councils of the workers and farmers” could be established, aiming at the constitution of a federal and socialist republic. Nevertheless, this approach faded in the background during the first years of existence of the Italian Communist Party (1921-22), as its first secretary, Bordiga, imposed a rigorously class-conscious political style, which focused on the working class of large factories. Gramsci did not fully agree, but aligned himself for reasons of convenience and of party discipline: he emancipated himself from this approach only during his stay in Moscow (1922-23).

Keywords: Gramsci Antonio; Southern Question; Liberalism; Socialism; Communism

1. Dal sardismo al meridionalismo (1910-1914)

Nelle pagine che seguono mi propongo di mostrare come, fin dalla prima fase dell’attività teorico-politica di Gramsci, sia presente un notevole interesse per la questione meridionale, e come alcune delle sue cause – dall’unificazione nazionale sotto il segno dell’alleanza tra industriali del Nord e latifondisti del Sud al nesso tra protezionismo e impoverimento dei contadini, dal carattere conservatore dei ceti intellettuali meridionali semiparassitari allo squilibrio nel rapporto città-campagna, passando per

* Università degli Studi di Pavia (giuseppe.cospito@unipv.it; ORCID: 0000-0002-0978-0467).

il rifiuto di ogni interpretazione in senso antropologico, naturalistico, deterministico e scientifico delle ragioni dell'arretratezza del Sud – siano in qualche modo già identificate negli scritti del periodo torinese (1914-18) e ordinovista (1919-22), sia pure con minore organicità e sviluppo rispetto ai testi dell'ultima fase della vita politica attiva e più ancora a quelli della riflessione carceraria¹. Prima di concentrarmi su alcuni di quei testi, ritengo tuttavia opportuno risalire ancor più all'indietro, agli anni della formazione scolastica del futuro autore delle *Note sul problema meridionale*, sui quali le ricerche recenti legate all'Edizione nazionale degli Scritti vanno gettando una luce sempre maggiore, con esiti che hanno una certa rilevanza anche per il nostro oggetto.

È lo stesso Gramsci a fornire un importante spunto al riguardo in una celebre lettera alla moglie, nella quale rievocando gli anni difficili della fanciullezza e dell'adolescenza, tra ristrettezze economiche e problemi legati alle sue menomazioni fisiche, afferma:

Che cosa mi ha salvato dal diventare completamente un cencio inamidato? L'istinto della ribellione, che da bambino era contro i ricchi, perché non potevo andare a studiare, io che avevo preso 10 in tutte le materie nelle scuole elementari, mentre andavano il figlio del macellaio, del farmacista, del negoziante in tessuti. Esso si allargò per tutti i ricchi che opprimevano i contadini della Sardegna ed io pensavo allora che bisognava lottare per l'indipendenza nazionale della regione: "Al mare i continentali!" Quante volte ho ripetuto queste parole. Poi ho conosciuto la classe operaia di una città industriale e ho capito ciò che realmente significavano le cose di Marx che avevo letto prima per curiosità intellettuale. Mi sono appassionato così alla vita, per la lotta, per la classe operaia².

Stando a questa testimonianza il giovanissimo Antonio, così come molti suoi corregionali, attribuiva sia pure confusamente la causa fondamentale delle disuguaglianze economiche, delle sperequazioni sociali e dell'arretratezza di quel particolare 'meridione' costituito dalla Sardegna³, dove in certi periodi "si moriva di fame per le vie e uno starello di grano veniva clandestinamente scambiato col campo seminativo corrispondente"⁴, allo

¹ Un primo tentativo di cogliere l'evoluzione del pensiero gramsciano a riguardo, anche in relazione ai coevi sviluppi delle vicende politiche nazionali e internazionali, dagli anni Dieci agli anni Trenta del Novecento si trova in Giarrizzo (1977).

² Lettera a Giulia Schucht del 6 marzo 1924, ora in Gramsci (1992, 271).

³ "Sono meridionale" ebbe come è noto a rispondere Gramsci, nel suo primo e unico intervento parlamentare da deputato, a chi lo interrompeva rinfacciandogli di non conoscere il Mezzogiorno d'Italia (Discorso pronunciato alla Camera il 16 maggio 1925, ora in Gramsci 1971, 81).

⁴ *Uomini, idee, giornali e quattrini*, in "Avanti", 23 ottobre 1918, ora in Gramsci (1984, 367).

sfruttamento di tipo coloniale da parte dei possidenti locali e, soprattutto, dello Stato italiano e dei suoi ceti dominanti, e quindi ne vedeva l'unica possibile soluzione nell'indipendenza dell'isola. Almeno fino a quando l'incontro con il movimento operaio (e una prima, parziale conoscenza del pensiero marxiano⁵) non gli permetterà di inserire "La 'quistione meridionale' e la quistione delle isole" (come reciterà il nono dei sedici "Argomenti principali" con i quali aprirà il "Primo quaderno" in carcere)⁶ all'interno del contesto più ampio della lotta tra "Oppressi e oppressori", al quale aveva dedicato un componimento liceale destinato anch'esso a diventare celebre, in cui già sosteneva che "i privilegi e le differenze sociali, essendo prodotto della società e non della natura, possono essere sorpassate"⁷.

In questa direzione si rivela dunque importante il soggiorno cagliaritano, prima ancora di quello torinese, grazie da una parte a un primo incontro con il socialismo (per il tramite del fratello maggiore Gennaro, segretario della sezione locale del partito) e dall'altra al professor Raffaele (Raffa) Garzia, suo docente d'italiano presso il Liceo Dettòri e da poco direttore del quotidiano "L'Unione Sarda", al quale aveva dato "un'impronta aperta più alle prospettive nazionali che alle labirintiche controversie locali", spostandolo "dal suo baricentro rigidamente isolano, facendone uno strumento vivo e aperto a una discussione politica, sociale e culturale di più ampio raggio"⁸. Ed è proprio su quel giornale che Gramsci esordirà come giornalista con una corrispondenza sulle elezioni municipali nel paese di Aidomaggiore⁹. Un ulteriore elemento che contribuisce alla maturazione e alla sprovvincializzazione del giovane studente sardo è costituito dall'assidua lettura, fin dai tempi ginnasiali, delle più importanti riviste culturali italiane del tempo, dal "Marzocco" alle "Cronache letterarie", ma soprattutto della "Voce" di Papini e Prezzolini, che ospitava gli scritti meridionalisti di Gaetano Salvemini prima che questi lasciasse il periodico per fondare un

⁵ Sulla faticosa, graduale e progressiva acquisizione da parte di Gramsci del pensiero di Marx cfr. Izzo (2009, 23-74). Sul carattere fortemente idealistico (gentiliano prima ancora crociano), del suo 'marxismo' giovanile si vedano ora Descendre, Zancarini (2023, 84-100)

⁶ Gramsci (1975, 1).

⁷ *Oppressi e oppressori*, ora in Gramsci (1964, 13-15). Sull'importanza degli anni della formazione in Sardegna per il meridionalismo del Gramsci maturo si veda Lussana (2006).

⁸ D'Alessio (1999).

⁹ *A proposito di una rivoluzione*, in "L'Unione Sarda", 26 luglio 1910, ora in Gramsci (2019, 3-4).

proprio settimanale, "L'Unità", del quale Gramsci divenne subito assiduo lettore¹⁰.

Che il sardismo, inteso non più in senso nazionalista e indipendentista, ma autonomista e federalista, costituisca per il giovane Gramsci la prima chiave di lettura della questione meridionale e del suo nesso con la più generale problematica dell'oppressione e dell'emancipazione dei ceti subalterni è confermato anche da quello che, allo stato attuale delle conoscenze, risulta essere il primo atto politico dello studente di Filologia moderna all'Università di Torino: l'adesione, nell'autunno 1913, alla "Liga antiprotezionista. Gruppo d'azione e di propaganda per gli interessi della Sardegna", promosso da Attilio Deffenu e Nicolò Fancello. Adesione con ogni probabilità coeva alla prima iscrizione di Gramsci alla sezione torinese del Partito socialista italiano¹¹ con la quale peraltro, come è stato scritto, egli "non recideva le sue radici territoriali, bensì individuava la dimensione intellettuale e politica al cui interno avrebbe cercato la spiegazione e perseguito la soluzione delle angustie e dei problemi specifici della Sardegna"¹². A distanza di circa vent'anni, lo stesso Gramsci descriverà questo percorso nei termini del "continuo tentativo di superare un modo di vivere e di pensare arretrato come quello che era proprio di un sardo del principio del secolo per appropriarsi un modo di vivere e di pensare non più regionale e da 'villaggio', ma nazionale, e tanto più nazionale (anzi nazionale appunto perciò) in quanto cercava di inserirsi in modi di vivere e di pensare europei"¹³. Un percorso certo reso più facile dal trasferimento in quella che era stata la prima capitale del Regno d'Italia, che all'epoca ospitava una delle sue università più prestigiose ed era nello stesso tempo la città più industrializzata della nazione, "una città moderna nel senso più schiettamente storico della parola", nella quale

tutte le scorie medioevali che ancora deturpano in Italia la società borghese, sono precipitate: i mezzi termini sono stati aboliti; i comodi cuscini che nelle lotte sociali attutiscono gli urti troppo violenti sono stati mandati al rigattiere per il rapido, quasi convulso crearsi di un'organizzazione proletaria agile e combattiva. La lotta di classe integrale, cosciente, che caratterizza la storia attuale, in Torino è ormai perfettamente individualizzata¹⁴.

¹⁰ Dell'importanza di queste riviste nella primissima formazione intellettuale di Gramsci si è acquisita solo oggi piena consapevolezza, anche grazie al ritrovamento di ampie collezioni conservate dai suoi familiari (Francioni, Giasi, Paulesu 2019).

¹¹ Cfr. Gramsci (2009, 143 e 425).

¹² Rapone (2011, 51).

¹³ Gramsci (1975, 1776: Quaderno 15, § 19).

¹⁴ *Noi e Torino. Preludio*, in "Avanti!", 17 maggio 1916, ora in Gramsci (2019, 372-373).

Un passo avanti decisivo nella comprensione del carattere nazionale (e per certi versi europeo), se non dei problemi, certo delle loro soluzioni da parte di “un ‘triplice o quadruplice provinciale’ come certo era un giovane sardo del principio del secolo”¹⁵, sembra presupporre il fermo appoggio, nei mesi successivi (maggio 1914), di Gramsci all’offerta della candidatura al IV Collegio di Torino della Camera, resosi vacante per la morte del deputato Pilade Gay, al già menzionato Salvemini. Il significato politico di quell’operazione, destinata a non realizzarsi per il rifiuto opposto dall’interessato, che propose in alternativa di candidare l’allora socialista rivoluzionario Benito Mussolini impegnandosi a sostenerlo anche con un comizio, verrà rievocato dallo stesso Gramsci a molti anni di distanza:

Il Salvemini era allora l’esponente più avanzato in senso radicale della massa contadina del Mezzogiorno. Egli era fuori del Partito Socialista, anzi conduceva contro il Partito Socialista una campagna vivacissima e pericolosissima, perché le sue affermazioni e le sue accuse, nella massa lavoratrice meridionale, diventavano causa di odio non solo contro i Turati, i Treves, i D’Aragona ma contro il proletariato industriale nel suo complesso. (Molte delle pallottole che le guardie regie scaricarono nel 19-20-21-22 contro gli operai erano fuse nello stesso piombo che servì a stampare gli articoli del Salvemini). Tuttavia questo gruppo torinese voleva fare un’affermazione sul nome del Salvemini, nel senso che al Salvemini stesso fu esposto dal compagno Ottavio Pastore recatosi a Firenze per avere il consenso alla candidatura: – Gli operai di Torino vogliono eleggere un deputato per i contadini pugliesi. Gli operai di Torino sanno che nelle elezioni generali del 1913, i contadini di Molfetta e di Bitonto erano, nella loro stragrande maggioranza, favorevoli al Salvemini: la pressione amministrativa del governo Giolitti e la violenza dei mazzieri e della polizia hanno impedito ai contadini pugliesi di esprimersi. Gli operai di Torino non domandano impegni di sorta al Salvemini, né di Partito, né di programma, né di disciplina al gruppo parlamentare; una volta eletto, il Salvemini si richiamerà ai contadini pugliesi, non agli operai di Torino, i quali faranno la propaganda elettorale secondo i loro principi e non saranno per nulla impegnati dall’attività politica del Salvemini¹⁶.

In effetti lo storico e politico pugliese, tra i primi meridionalisti ad affidare la soluzione dei problemi del Mezzogiorno d’Italia non all’interventismo statale ma a un’alleanza tra il proletariato urbano del Nord e le masse contadine del Sud, era uscito polemicamente dal Partito socialista proprio in opposizione alla politica dei suoi leader riformisti, Filippo Turati e Claudio Treves, di avvicinamento al protezionismo giolittiano, allo scopo di

¹⁵ Gramsci (1975, 1776: Quaderno 15, § 19).

¹⁶ *Note sul problema meridionale e sull’atteggiamento nei suoi confronti dei comunisti, dei socialisti e dei democratici*, ora in Gramsci (1996, 160). Per una ricostruzione in parte differente dell’intera vicenda da parte dell’interessato, si veda Salvemini (1963, 677-679).

ottenere vantaggi corporativi per alcuni settori dei lavoratori dell'industria, a scapito di ben maggiori penalizzazioni per quelli dell'agricoltura. Un giudizio che evidentemente il giovane Gramsci condivide, ma dal quale trarrà conseguenze politiche di segno opposto rispetto a Salvemini, che era uscito dal Partito socialista per abbracciare posizioni liberalriformiste, mentre il futuro autore dei *Quaderni* si avvicina alla frazione più intransigente del partito, il cui *leader* indiscusso era proprio Mussolini.

2. Il Mezzogiorno e la guerra (1914-1918)

E proprio nel quadro di un 'mussolinismo' sia pure molto *sui generis*, si colloca il vero e proprio esordio come giornalista politico di Gramsci, che alla fine del 1914 interviene nell'acceso dibattito tra neutralisti e interventisti con un articolo di appoggio, non esente da critiche, alla proposta mussoliniana del passaggio *Dalla neutralità assoluta alla neutralità attiva ed operante*¹⁷. Non essendo questo il luogo per addentrarsi nell'interpretazione complessiva del testo, mi limito a rilevare come fin d'ora in esso traspaia la consapevolezza dell'arretratezza e delle peculiarità della nazione italiana, che imporrebbero al Partito socialista una linea politica adeguata e originale rispetto a quella dei partiti fratelli delle nazioni europee capitalistamente più avanzate:

il Partito socialista [...] è anche *italiano*, cioè è quella sezione dell'Internazionale socialista che si è assunto il compito di conquistare all'Internazionale la nazione italiana. Questo suo 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. È uno Stato in potenza, che va maturando, antagonista dello Stato borghese, che cerca, nella lotta diuturna con quest'ultimo e nello sviluppo della sua dialettica interiore, di crearsi gli organi per superarlo ed assorbirlo. E nello svolgimento di questa sua funzione è autonomo, non dipendendo dall'Internazionale se non per il fine supremo da raggiungere e per il carattere che questa lotta deve sempre presentare di lotta di classe¹⁸.

E tale lotta si deve adeguare, nella tattica e nella strategia, alle caratteristiche di un paese come l'Italia, che, proprio per la presenza di grandi

¹⁷ L'articolo, pubblicato sull'"Avanti!" il 18 ottobre 1914, è ora in Mussolini (1953, 393-403).

¹⁸ *Neutralità attiva ed operante*, in "Il Grido del popolo", 31 ottobre 1914, ora in Gramsci (2019, 14); corsivi dell'autore. Per una contestualizzazione di questo articolo e della produzione gramsciana del periodo cfr. Rapone (2011, 11-37); sull'esordio giornalistico di Gramsci, Righi (2014).

masse contadine semianalfabete, “non è tutto né proletario né borghese” e ha sempre mostrato “poco interesse [...] per la lotta politica”¹⁹.

Le polemiche sollevate dalla pubblicazione di un testo letto come un’adesione alla linea di un politico spregiudicato che poco dopo lascerà il giornale e il partito per intraprendere una strada che, nel giro di pochi anni, lo porterà a capo di un movimento reazionario di massa, porteranno Gramsci a trascorrere un anno di quasi totale isolamento personale, oltre che politico. Ma anche quando, verso la fine del 1915, riprenderà l’attività pubblicistica militante, queste ombre rimarranno a lungo, inducendolo a concentrarsi sulle vicende politico-amministrative e culturali torinesi. Sta di fatto che, come è stato giustamente osservato, “fino alla seconda metà del 1917 gli articoli gramsciani contenenti esplicite prese di posizione su questioni di rilievo politico generale si possono contare sulle dita di una mano”; e proprio per questo vanno esaminati con la massima attenzione²⁰. In particolare

... i temi della questione della questione meridionale non sono in questi anni particolarmente ricorrenti negli interventi giornalistici di Gramsci, ma è indubbio che nell’accostarvisi egli risenta dell’influenza di Salvemini; analogamente la sua adesione alle tesi basilari della politica meridionalistica è evidente sia nell’indignazione per l’“accentramento bestiale” in cui si era risolto il processo di unificazione nazionale e che aveva confuso “i bisogni e le necessità” delle due parti della penisola sia in tutta la battaglia da lui condotta contro il protezionismo²¹.

È inoltre convinzione (non solo) di Gramsci che tutte queste problematiche siano state aggravate dalla guerra; come scrive nell’aprile 1916, riecheggiando le parole di un intervento parlamentare del sindacalista rivoluzionario Arturo Labriola²² e ritorcendo contro gli interventisti il principale argomento retorico da loro usato in favore della partecipazione italiana al conflitto,

... la quarta guerra del Risorgimento italiano non pare debba avere per il Mezzogiorno conseguenze diverse da quelle delle altre tre [...]. L’unificazione delle regioni italiane sotto uno stesso regime accentratore, aveva avuto per il Mezzogiorno conseguenze disastrose, e [...] la cecità dei governanti, dimentichi del programma

¹⁹ Gramsci (2019, 14-15).

²⁰ Rapone (2011, 186).

²¹ Ivi, 318. Ben percepibile in tutti gli scritti meridionalistici gramsciani di quegli anni, l’influenza del “prof. Gaetano Salvemini” è dichiarata esplicitamente nell’articolo *I galantuomini* (in “Avanti!”, 8 agosto 1917, ora in Gramsci, 2015, 403-4).

²² Biscione (in Gramsci 1996, 3-6) sottolinea la “simpatia per il sindacalismo rivoluzionario” del giovane Gramsci.

economico cavouriano, aveva rincrudito lo stato di cose dal quale originava l'annosa e ormai cronica questione meridionale²³.

“Questione” la cui origine Gramsci fa risalire alla più che millenaria rottura dell'unità politica della penisola a causa della fine dell'Impero Romano d'Occidente e delle invasioni barbariche, in seguito alle quali

nel Settentrione i Comuni avevano dato un impulso speciale alla storia, mentre nel Mezzogiorno il regno degli Svevi, degli Angiò, di Spagna e dei Borboni ne avevano dato un altro. Da una parte la tradizione di una certa autonomia aveva creato una borghesia audace e piena di iniziative, ed esisteva una organizzazione economica simile a quella degli altri stati d'Europa, propizia allo svolgersi ulteriore del capitalismo e dell'industria. Nell'altra le paterne amministrazioni di Spagna e dei Borboni nulla avevano creato: la borghesia non esisteva, l'agricoltura era primitiva e non bastava neppure a soddisfare il mercato locale; non strade, non porti, non utilizzazione delle poche acque che la regione, per la sua speciale conformazione geologica, possedeva²⁴.

Non che ridursi, il divario tra le due parti della nazione si era ulteriormente accentuato nei decenni successivi all'unificazione, in seguito alla

emigrazione di denaro liquido dal Mezzogiorno nel Settentrione per trovare maggiori e più immediati utili nell'industria, e [al]l'emigrazione degli uomini all'estero per trovare quel lavoro che veniva a mancare nel proprio paese. Il protezionismo industriale rialzava il costo della vita al contadino calabrese, senza che il protezionismo agrario, inutile per lui che produceva, e non sempre neppure, solo quel poco che era necessario al suo consumo, riuscisse a ristabilire l'equilibrio²⁵.

Non essendo frutto di “mancanza d'iniziativa dei meridionali”, la situazione non poteva essere risolta con “leggi speciali” o “trattamenti speciali”, come richiesto dai meridionalisti liberali, da Villari a Franchetti, da Sonnino a Fortunato, ma innanzitutto combattendo le politiche protezionistiche ulteriormente inasprite dall'economia di guerra e quelle altre forme di interventismo statale che Gramsci definiva in termini di “tirannia economica aduggiatrice delle forze produttive”²⁶, anche perché questa aveva contribuito a “rendere antagonistici gli interessi immediati delle campagne con quelli delle città, e di una parte d'Italia con l'altra”, impedendo il sorgere di una coscienza di classe nei proletari ugualmente oppressi dall'alle-

²³ *Il Mezzogiorno e la guerra*, in “Il Grido del popolo”, 1° aprile 1916, ora in Gramsci (2019, 278).

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ivi*, 278-279.

anza tra industriali del Nord e latifondisti del Sud, sostenuta non solo dai nazionalisti, ma anche dai clericali²⁷.

Si spiega così il tanto discusso e spesso frainteso appoggio al liberismo, che non comporta alcun cedimento alle teorie e alle pratiche economiche (neo)classiche, ma il sostegno a “un indirizzo di politica economica speculare e funzionale all’intransigenza socialista, al rifiuto cioè di qualunque solidarietà di interessi tra settori della produzione capitalistica e del mondo del lavoro”²⁸ (in nome della quale i riformisti giustificavano l’appoggio al protezionismo giolittiano). Gramsci ne è convinto al punto da promuovere, nell’agosto 1916, la pubblicazione del saggio di Luigi Einaudi su *I problemi economici della pace*,²⁹ e poi, subito dopo essere stato nominato direttore del quotidiano “Il Grido del popolo”, nell’ottobre 1917, un numero speciale sul tema della libertà doganale, con interventi del riformista di sinistra Ugo Guido Mondolfo, del segretario della Fiom Bruno Buozzi, del suo ex professore dell’Università Umberto Cosmo e del suo sodale Palmiro Togliatti. Numero speciale introdotto dallo stesso Gramsci con la considerazione che dalla soluzione del “problema doganale [...] dipende la possibilità o meno di sviluppare le forze spontanee di produzione che ciascun paese possiede e quindi di affrettare o tardare quella maturità economica che è fondamento necessario all’avvento del socialismo”³⁰. Considerazione che se per un verso sembra rimandare a quell’interpretazione evolucionista e determinista del pensiero di Marx che verrà messa in discussione di qui a poco in relazione agli sviluppi socialisti della *Rivoluzione contro il “Capitale”* in Russia³¹, per l’altro giustifica l’avvicinamento puramente tattico ai “gruppi della borghesia democratica e conservatrice” che combattono, con obiettivi “completamente diversi”, la medesima battaglia “contro il

²⁷ *Clericali ed agrari*, in “Avanti!”, 7 luglio 1916, ora ivi, 513. Al contrario, come Gramsci scriverà l’anno successivo, è stato il Partito socialista a rendere possibile “che un contadino di Puglia e un operaio del Biellese parlassero la stessa lingua, si trovassero, così lontani, a esprimersi in modo uguale in confronto di uno stesso fatto” (*Il socialismo e l’Italia*, in “Il Grido del popolo”, 22 settembre 1917, ora in Gramsci, 2015, 482). Sul nesso tra liberoscambismo e pacifismo da una parte e protezionismo e nazionalismo guerrafondaio dall’altra ispirato agli scritti di Norman Angell, cfr. *La grande illusione*, in “Avanti!”, 24 luglio 1916, ora in Gramsci (2019, 535-537)

²⁸ Rapone (2011, 77).

²⁹ Cfr. *Contro il feudalesimo economico*, in “Il Grido del popolo”, 5 agosto 1916, ora in Gramsci (2019, 560-561).

³⁰ *I socialisti e la libertà doganale*, in “Il Grido del popolo”, 20 ottobre 1917, ora in Gramsci (2015, 552).

³¹ *La rivoluzione contro il “Capitale”*, in “Il Grido del popolo”, 1° dicembre 1917, ora ivi, 617-621. Non potendo entrare nella complessa interpretazione di questo testo, rimando ancora a Rapone (2011, 365-411).

protezionismo doganale³², e l'opposizione sempre più aspra alla direzione riformista del Partito socialista (che si preparava a celebrare il proprio congresso), accusata di aver “nuociuto allo sviluppo integrale e unitario del proletariato italiano”, privilegiandone le aristocrazie operaie³³.

Nei mesi successivi Gramsci prosegue la critica al giolittismo, che avrebbe perpetuato “la dittatura politica del Piemonte sulla *colonia* italiana”, in quella che è stata interpretata come “una sorta di proiezione sull'Italia protonovecentesca della polemica di ascendenza meridionalistica verso il Risorgimento come conquista sabauda”³⁴. Questa politica coloniale aveva fatto sì che, per certi versi, il Meridione contadino si trovasse rispetto al Settentrione industriale in condizioni non diverse da quelle, descritte dallo storico francese Albert Mathiez, della Vandea nei confronti di Parigi al tempo della Rivoluzione dell'89: “a lungo sono perdurati (e molti perdurano ancora) gli istituti e le abitudini mentali feudali. Sussistono ancora le caste, sussistono ancora limiti mercantili tra regione e regione, tra paese e paese. I mercati sono ancora ristretti, gli scambi hanno un carattere che non li differenzia molto dal primitivo baratto. La mentalità media è rimasta quindi antiquata”³⁵. Questa condizione, di cui pure i contadini del Sud sono le prime vittime, li rende agli occhi di Gramsci e dei suoi sodali torinesi soggetti del tutto passivi, privi di coscienza di classe e quindi inadatti a farsi portatori di istanze politiche che vadano al di là dei propri ristretti interessi corporativi. È per questo che, come rilevato da Francesco Giasi, “fino alla fine della Grande guerra tutta la riflessione dei giovani socialisti torinesi sulle ‘forze motrici della rivoluzione’ – per utilizzare il linguaggio degli anni successivi – appare centrata esclusivamente sulla città industriale e sul proletariato urbano”³⁶.

³² *I socialisti e la libertà doganale*, in “Il Grido del popolo”, 20 ottobre 1917, ora in Gramsci (2015, 552).

³³ *La Giustizia*, in “Il Grido del popolo”, 13 ottobre 1917, ora ivi, 536. Sul nesso tra liberismo e intransigentismo anti-riformista cfr. Rapone (2011, 314-333). Sul carattere *sui generis* del liberismo del giovane Gramsci, si veda Losurdo (1997), Michelini (2011) e soprattutto Guzzone (2018, 35-55).

³⁴ Rapone (2011, 185).

³⁵ *I contadini e lo Stato*, in “Avanti!”, 6 giugno 1918, ora in Gramsci (1984, 84). Biscione (in Gramsci 1996, 83), sostiene che Gramsci “mostrò qui per il mondo agrario un interesse, più che politico, quasi ‘antropologico’ – prelusivo alle riflessioni del carcere sul folclore e la cultura popolare [...], nel verificare il lento e non lineare intercedere della mentalità contadina dal rifiuto all'accettazione dello stato come elemento determinante della vita politica e civile”.

³⁶ Giasi (2008, 154).

3. Operai e contadini (1919-1922)

Nel frattempo, però, gli sviluppi della Rivoluzione russa con il consolidamento della *leadership* bolscevica sembrano dimostrare a Gramsci non solo che è possibile rovesciare l'ordine politico-sociale borghese in paesi capitalistamente arretrati, ma che questo è avvenuto anche se non soprattutto grazie ai grandi mutamenti prodotti dagli eventi bellici. Come scrive nell'agosto 1919:

Quattro anni di trincea e di sfruttamento del sangue hanno radicalmente mutato la psicologia dei contadini. Questo mutamento si è verificato specialmente in Russia ed è una delle condizioni essenziali della Rivoluzione. Ciò che non aveva determinato l'industrialismo col suo normale processo di sviluppo, è stato prodotto dalla guerra. La guerra ha costretto le nazioni più arretrate capitalistamente, e quindi meno dotate di mezzi meccanici, ad arruolare tutti gli uomini disponibili, per opporre masse profonde di carne viva agli strumenti bellici degli Imperi centrali. Per la Russia la guerra ha significato la presa di contatto di individui prima sparsi in un vastissimo territorio, ha significato una concentrazione umana durata ininterrottamente per anni e anni nel sacrificio, col pericolo sempre immediato della morte, sotto una disciplina uguale e ugualmente feroce: gli effetti psicologici del perdurare di condizioni simili di vita collettiva per tanto tempo sono stati immensi e ricchi di conseguenze imprevedute. Gli istinti individuali egoistici si sono smussati, un'anima comune unitaria si è modellata, i sentimenti si sono conguagliati, si è formato un abito di disciplina sociale: i contadini hanno concepito lo Stato nella sua complessa grandiosità, nella sua smisurata potenza, nella sua complicata costruzione. Hanno concepito il mondo, non più come una cosa indefinitamente grande come l'universo e angustamente piccola come il campanile del villaggio, ma nella sua concretezza di Stati e di Popoli, di forze e di debolezze sociali, di eserciti e di macchine, di ricchezze e di povertà. Legami di solidarietà si sono annodati che altrimenti solo decine e decine d'anni di esperienza storica e di lotte intermittenti avrebbero suscitati; in quattro anni, nel fango e nel sangue delle trincee, un mondo spirituale è sorto avido di affermarsi in forme e istituti sociali permanenti e dinamici³⁷.

Questo ha reso possibile la nascita dei "Consigli dei delegati militari" con la partecipazione sia degli operai sia dei contadini, e quindi la ricostituzione dei Soviet soppressi dopo la breve esperienza del 1905. Ora Gramsci ritiene che "le condizioni storiche dell'Italia non erano e non sono molto differenti da quelle russe. Il problema della unificazione di classe degli operai e dei contadini si presenta negli stessi termini: essa avverrà nella pratica dello Stato socialista e si fonderà sulla nuova psicologia creata dalla vita comune in trincea". Questo presupposto, unito alla considerazione

³⁷ *Operai e contadini*, in "L'Ordine Nuovo", 2 agosto 1919, ora in Gramsci (1987, 157-158).

che, in Italia così come in Russia, “con le sole forze degli operai d’officina la rivoluzione non potrà affermarsi stabilmente e diffusamente: è necessario saldare la città alla campagna”³⁸, è all’origine dello stesso progetto dell’“Ordine Nuovo” e della strategia consiliarista, in cui c’è chi ha visto una prefigurazione di quello che è considerato il concetto più originale e innovativo dell’ultima fase dell’attività politica di Gramsci e soprattutto della riflessione successiva all’arresto: quello di egemonia, ‘traduzione’ estremamente audace della teoria e della pratica leniniana³⁹.

È vero, come è stato scritto, che la teoria dei Consigli segna la nascita di “un meridionalismo di tipo nuovo in Gramsci”⁴⁰, in quanto questi erano volti a dare una nuova forma di rappresentanza, non più sindacale (come le commissioni interne da cui derivavano) ma politica, sia agli operai sia ai contadini, che non a caso negli scritti del 1919-20 vengono spesso sussunti sotto la categoria di “popolo lavoratore”⁴¹ che a sua volta richiama quella, di origine soreliana, di “produttori”⁴², per differenziarli sia dai capitalisti (industriali e agrari), sia dai ceti parassitari. E così, in un articolo della fine del 1919, Gramsci parla di “due ali dell’esercito rivoluzionario”, che caratterizza in questo modo: “da una parte il proletariato nel senso stretto della parola, cioè gli operai dell’industria e dell’agricoltura industrializzata, dall’altra i contadini poveri”⁴³. Non può tuttavia essere ignorato il fatto che, sotto il profilo sia tattico sia strategico, anche per gli ordinovisti “la forza motrice restava unica, anche se non più considerata autosufficiente; e si ribadiva che ‘la rivoluzione comunista [sarebbe stata] attuata dalla classe operaia, dal proletariato, inteso nel senso marxista di strato sociale costituito dagli operai urbani unificati e plasmata dalla fabbrica e dal sistema

³⁸ Ivi, 159.

³⁹ Cfr. Cospito (2021, 95-137) e la letteratura ivi discussa.

⁴⁰ Salvadori (1970, 68).

⁴¹ Cfr. per es. *Il potere proletario*, in “Avanti!”, 7 luglio 1919, ora in Gramsci (1987, 121).

⁴² Rapone (2011, 340-345); e cfr. Frosini (2021, 175-198) riguardo all’influenza di Sorel sul giovane Gramsci.

⁴³ *Gli avvenimenti del 2-3 dicembre*, in “L’Ordine Nuovo”, 6-13 dicembre 1919, ora in Gramsci (1987, 355). Ancora Salvadori (1970, 74-75), sottolinea come “quando noi ci troviamo dinanzi a un tale modo di intendere l’alleanza degli operai e dei contadini, possiamo facilmente vedere come siamo del tutto oltre l’esperienza del Salvemini del primo meridionalismo socialista”, in quanto principio è “totalmente rimodellato in una esperienza che matura nella crisi generale che il capitalismo attraversa e ha come meta la conquista dello stato, e non profonde riforme che pur sempre rimangono all’interno del sistema capitalista”.

industriale capitalistico”⁴⁴. Per limitarsi a una sola citazione tratta dagli scritti gramsciani di quel periodo (siamo nel febbraio 1920), “è necessario che la classe operaia prenda nelle sue mani il potere di Stato per rivolgerlo a suo favore e a favore dei contadini poveri”⁴⁵.

A tale fine Gramsci ipotizza, con un ottimismo che si rivelerà presto infondato, che il neonato Partito popolare, la cui fondazione aveva salutato come “il fatto più grande della storia italiana dopo il Risorgimento”⁴⁶, adempirà al compito storico di fare entrare le masse contadine (e i cattolici) nella vita pubblica, salvo poi scindersi in due tronconi, uno destinato a rimanere nell’alveo borghese e l’altro a essere assorbito dalle forze rivoluzionarie, finalmente organizzate in “un partito autonomo di classe”⁴⁷, che si fosse definitivamente emancipato dal riformismo piccolo-borghese, ma anche dal ribellismo anarco-sindacalista⁴⁸. Questo non poteva che essere, almeno nelle sue intenzioni, il Partito comunista, al quale, nel salutarne la fondazione, lo stesso Gramsci affida il compito storico di risolvere innanzitutto la questione meridionale. Muovendo dal già ricordato assunto che

il capitalismo italiano ha conquistato il potere seguendo questa linea di sviluppo: ha soggiogato le campagne alle città industriali e ha soggiogato l’Italia centrale e meridionale al Settentrione. La questione dei rapporti tra città e campagna si presenta nello Stato borghese italiano non solo come questione dei rapporti tra le grandi città industriali e le campagne immediatamente vincolate ad esse nella stessa regione, ma come questione dei rapporti tra una parte del territorio nazionale e un’altra parte assolutamente distinta e caratterizzata da note sue particolari. [...] È certo che solo la classe operaia, strappando dalle mani dei capitalisti e dei banchieri il potere politico ed economico, è in grado di risolvere il problema centrale della vita nazionale italiana, la questione meridionale; è certo che solo la classe operaia può condurre a termine il laborioso sforzo di unificazione iniziatosi col Risorgimento. La borghesia ha unificato territorialmente il popolo italiano; la classe operaia ha il compito di portare a termine l’opera della borghesia, ha il compito di unificare economicamente e spiritualmente il popolo italiano. [...] l’emancipazione dei lavoratori può avvenire solo attraverso l’alleanza degli operai industriali del Nord e dei contadini poveri del Sud per abbattere lo Stato borghese, per fondare lo Stato degli operai e contadini, per costruire un nuovo apparecchio di produzione industriale che serva ai bisogni dell’agricoltura, che serva a

⁴⁴ Giasi (2008, 159), con riferimento a Gramsci (1987, 386).

⁴⁵ *Operai e contadini*, in “Avanti!”, 20 febbraio 1920, ora in Gramsci (1987, 427).

⁴⁶ *I cattolici italiani*, in “Avanti!”, 22 dicembre 1918, ora in Gramsci (1984, 460).

⁴⁷ *Il congresso di Livorno*, in “L’Ordine Nuovo”, 13 gennaio 1921, ora in Gramsci (1966, 39).

⁴⁸ In questa chiave vanno lette le reiterate dichiarazioni di Gramsci contro ogni ipotesi di soluzione della questione meridionale e agraria mediante la semplice dissoluzione del latifondo e l’assegnazione delle terre incolte o mal coltivate ai contadini poveri: cfr. per es. *Operai e contadini*, in “L’Ordine Nuovo”, 3 gennaio 1920, ora in Gramsci (1987, 376-378).

industrializzare l'arretrata agricoltura italiana e a elevare quindi il livello del benessere nazionale a profitto delle classi lavoratrici⁴⁹.

Ora, a prescindere dal fatto che, per Gramsci come per gli altri esponenti del movimento operaio internazionale, questa prospettiva sarebbe stata attuabile solo all'interno di un processo rivoluzionario su scala mondiale, in uno scenario destinato nel giro di pochissimi anni a rivelarsi del tutto irrealistico, un ulteriore ostacolo al suo sviluppo è costituito dal prevalere, sotto la direzione bordighiana del Pcd'I, di una linea politica rigidamente classista incentrata sul proletariato industriale urbano, in virtù della quale, come è stato osservato

il problema agrario seguì a restare marginale, segnando da questo punto di vista una sostanziale continuità con la tradizione politica e culturale del socialismo massimalista. Anzi, alcuni tratti del nuovo partito rendevano addirittura più difficile l'operare sul terreno dell'alleanza tra operai e contadini: la sua estrazione ancor più cittadina, operaia e settentrionale; la minore consistenza sindacale, soprattutto rispetto ai sindacati agricoli; la lettura bordighiana del processo rivoluzionario che, giacobina ed elitaria, non poneva in alcun modo il problema delle alleanze⁵⁰.

Una lettura che appariva di fatto in dissenso con le *Tesi sulla questione agraria* approntate da Lenin per il II Congresso dell'Internazionale e, più in generale con la politica di fronte unico promossa dal *leader* bolscevico a partire dal 1921, e che, soprattutto, ebbe come conseguenza il fatto che "la questione meridionale fu derubricata"⁵¹. A dispetto di quella che appare anche come una smentita delle aspettative che lo egli stesso aveva nutrito nei confronti della neonata formazione politica – sia pure per ragioni tattiche e di disciplina di partito – Gramsci peraltro mostra una più o meno convinta adesione alla linea politica bordighiana e ne prenderà le distanze solo nel corso del soggiorno moscovita, che esula dal periodo preso in considerazione in questo saggio. Vale tuttavia la pena di ricordare che, nell'aprile del 1924, poco prima di rientrare in Italia e assumere finalmente la direzione del partito, il suo programma d'azione intendeva espressamente ribadire "nella situazione oggi esistente in Italia, la posizione assunta negli anni 1919-20"⁵², vale a dire l'analisi e il programma politico dell'"Ordine Nuovo", che proprio in quei mesi aveva ripreso a uscire come periodico, affiancando il quotidiano del partito di nuova fondazione, che nel titolo

⁴⁹ Ivi, 40-41.

⁵⁰ Biscione (in Gramsci 1996, 13).

⁵¹ *Il programma dell'Ordine Nuovo*, "L'Ordine Nuovo", 1-15 aprile 1924, ora in Gramsci (1971, 21).

⁵² Giasi (2008, 165).

riprendeva la salveminiiana “Unità”, in cui si ribadiva che l’obiettivo politico era la costituzione di una “repubblica federale di operai e contadini” che mettesse fine a secoli di arretratezza economica, sociale e culturale del Mezzogiorno.

Bibliografia

- Cospito G. (2021), *Egemonia. Da Omero ai Gender Studies*, Bologna: il Mulino.
- D’Alessio C. (1999), *Garzia, Raffaele*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 52, [https://www.treccani.it/enciclopedia/raffaele-garzia_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/raffaele-garzia_(Dizionario-Biografico)/), consultato il 6 marzo 2023.
- Descendre R., Zancarini J.-C. (2023), *L’oeuvre-vie d’Antonio Gramsci*, Paris: La Découverte.
- Francioni G., Giasi F., Paulesu L. (2019), *Gramsci. I Quaderni del carcere e le riviste ritrovate*, Catalogo della mostra, Cesena, Biblioteca Malatestiana, 17 gennaio - 31 marzo 2019, Roma: Sec.
- Frosini F. (2021), *Gramsci, Sorel, Croce: de la “passion” au “mythe”*, in Descendre R., Zancarini J.-C. (sous la direction de), *La France d’Antonio Gramsci*, Lyon: ENS Éditions.
- Giarrizzo G. (1977), *Il Mezzogiorno di Gramsci*, in Ferri F. (a cura di), *Politica e storia in Gramsci*, vol. I, *Relazioni a stampa*, Roma: Editori Riuniti, 321-389.
- Giasi (2008), *I comunisti torinesi e l’“egemonia del proletariato” nella rivoluzione italiana*, in d’Orsi A. (a cura di), *Egemonie*, Napoli: Dante & Descartes.
- Gramsci A. (1964), *2000 pagine di Gramsci*, a cura di G. Ferrata e N. Gallo, vol. II, *Lettere edite e inedite (1912-1937)*, Milano: Il Saggiatore.
- (1966), *Socialismo e fascismo. L’Ordine Nuovo 1921-1922*, Torino: Einaudi.
- (1971), *La costruzione del partito comunista*, Torino: Einaudi.
- (1975), *Quaderni del carcere*, a cura di V. Gerratana, Torino: Einaudi.
- (1984), *Il nostro Marx 1918-1919*, a cura di S. Caprioglio, Torino: Einaudi.
- (1987), *L’Ordine Nuovo 1919-1920*, a cura di V. Gerratana e A.A. Santucci, Torino: Einaudi.
- (1992), *Lettere 1908-1926*, a cura di A.A. Santucci, Torino: Einaudi.
- (1996), *Disgregazione sociale e rivoluzione. Scritti sul Mezzogiorno*, a cura di F.M. Biscione, Napoli: Liguori.

- (2009), *Epistolario*, vol. I, *gennaio 1906-dicembre 1922*, a cura di D. Bidussa, F. Giasi, G. Luzzatto Voghera e M.L. Righi, Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana.
 - (2015), *Scritti (1910-1926)*, vol. II, *1917*, a cura di L. Rapone, Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana.
 - (2019), *Scritti (1910-1926)*, vol. I, *1910-1916*, a cura di G. Guida e M.L. Righi, Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana.
- Guzzone G. (2018), *Gramsci e la critica dell'economia politica. Dal dibattito sul liberismo al paradigma della "traducibilità"*, Roma: Viella.
- Izzo F. (2009), *Democrazia e cosmopolitismo in Antonio Gramsci*, Roma: Carocci.
- Losurdo D. (1997), *Antonio Gramsci dal liberalismo al comunismo critico*, Roma: Gamberetti.
- Lussana F. (2006), *Gramsci e la Sardegna. Socialismo e socialsardismo dagli anni giovanili alla Grande guerra*, in "Studi Storici", XLVII, 3, 609-635.
- Michellini L. (2011), *Marxismo, liberismo, rivoluzione. Saggio sul giovane Gramsci 1915-1920*, Napoli: La Città del Sole.
- Mussolini B. (1953), *Opera omnia*, a cura di E. e D. Susmel, vol. VI, *Dalla fondazione di "Utopia" alla vigilia della fondazione del "Popolo d'Italia"*, Firenze: La Fenice.
- Rapone L. (2011), *Cinque anni che paiono secoli. Antonio Gramsci dal socialismo al comunismo*, Roma: Carocci.
- Righi M.L. (2014), *Gli esordi di Gramsci al "Grido del popolo" e all'"Avanti!" 1915-1916*, in "Studi storici", LV, 3, 727-755.
- Salvadori M.L. (1970), *Gramsci e il problema storico della democrazia*, Torino: Einaudi.
- Salvemini G. (1963), *Movimento socialista e questione meridionale*, a cura di G. Arfè, Milano: Feltrinelli.

La questione meridionale di Gramsci dall'economico-corporativo all'etico-politico

Paolo Desogus

Gramsci's Southern Question from the economic-corporative to the ethical-politic

Abstract: This essay analyzes Antonio Gramsci's evolving perspective on the Southern Question from 1911 to 1926, the period of his arrest. It specifically scrutinizes both his writings and the various political developments that transformed Gramsci from a socialist activist into the foremost political leader of the Communist Party of Italy and a prominent figure within the Communist International. The main objective of this study is to shed light on a philosophical and political journey marked by theoretical influences – ranging from Lenin to Croce – that underpin Gramsci's critical standpoint on corporatism and on his reflections on dialectics, foreshadowing some of the pages of the *Prison Notebooks*. In this sense, the core focus of the essay centers on Gramsci's interpretation of the struggle for the liberation of the Southern Italy, portraying it as a shift from an economic-corporate moment to an ethical-political dimension.

Keywords: Southern Italy; Corporatism; Ethical-political; Dialectics.

1. “Sono meridionale!”

In un celebre ritratto pubblicato sulle colonne della «Rivoluzione liberale», pochi giorni dopo le elezioni del 1924, Piero Gobetti saluta l'insediamento di Antonio Gramsci al parlamento con parole di amicizia e affetto, accompagnate da sentimenti di entusiasmo e profonda stima: “È il primo rivoluzionario che entra a Montecitorio!”. Poco oltre riprende alcuni dei fili della vicenda biografica gramsciana e aggiunge: “Pare venuto dalla campagna per dimenticare le sue tradizioni, per sostituire l'eredità malata dell'anacronismo sardo con uno sforzo chiuso ed inesorabile verso la modernità del cittadino. Porta nella persona fisica il segno di questa rinuncia alla vita dei campi, e la sovrapposizione quasi violenta di un programma costruito e ravvivato dalla forza della disperazione, dalla necessità spirituale di chi ha

* Sorbonne Université (paolo.desogus@sorbonne-universite.fr; ORCID: 0009-0006-1803-4040).

respinto e rinnegato l'innocenza nativa"¹. E in effetti già nel Gramsci dirigente politico si riconosce il rifiuto di qualsiasi spontaneismo, la distanza dai miti dell'origine, dalle nostalgie ostili al progresso costruite intorno a un'idea romantica e falsa di popolo. Nei suoi scritti, inclusi i numerosi testi precarcerari, non emerge invece la reale rinuncia ai propri legami con la Sardegna e con le sue tradizioni, seppure nate ai margini della storia; né trova riscontro il desiderio di dimenticare il passato: "Sono meridionale!" afferma con orgoglio proprio alla Camera, nel 1924, davanti ad alcuni deputati fascisti che lo accusavano di denigrare il sud².

Dopo il suo arrivo a Torino Gramsci si è senz'altro lasciato alle spalle l'indipendentismo³ e il sardismo più estremo⁴, e nondimeno permane l'attaccamento alla sua terra di origine e alle tante questioni sociali legate alla Sardegna e per suo tramite alla più ampia riflessione nazionale⁵. Per lui, come per altro anche per Togliatti, con il quale ha condiviso l'abbandono dell'isola per gli studi universitari, la Sardegna è il primo oggetto di indagine per comprendere nei suoi aspetti concreti la condizione del Mezzogiorno⁶. Come si ricava da molte lettere e dai diversi ricordi raccolti dai suoi compagni, i riferimenti alla terra d'origine possiedono infatti un profondo valore conoscitivo, da Gramsci esplorato non solo per lo studio della vicenda politica e sociale dei lavoratori isolani, ma più in generale per l'indagine intorno alle forme di oppressione e di dominio del Mezzogiorno nel quadro della vita nazionale⁷.

¹ Gobetti (1924, 66, con alcune varianti ora 1983, 96-97).

² Gramsci (1925a, 81).

³ Nella lettera del 6 marzo 1924, indirizzata alla moglie Giulia Schucht, Gramsci scrive: "Listinto della ribellione che da bambino era contro i ricchi, perché non potevo andare a studiare, io che avevo preso 10 in tutte le materie nelle scuole elementari, mentre andavano il figlio del macellaio, del farmacista, del negoziante in tessuti. Esso si allargò a tutti i ricchi che opprimevano i contadini della Sardegna. E io pensavo allora che bisognava lottare per l'indipendenza nazionale della regione. 'Al mare i continentali'. Quante volte ho ripetuto queste parole" (LE, 271).

⁴ Cfr. Melis (2008, 9-29). Sull'"originario regionalismo di Gramsci (venato quasi di nazionalismo sardo)" cfr. Sotgiu (1975, 147-159).

⁵ Come scrive Melis (2008, 15), "dalla Sardegna erano venuti i materiali grezzi sui quali sarebbe stata edificata, vent'anni più tardi, la teoria della questione meridionale".

⁶ L'interesse verso la Sardegna stimolato da Gramsci risalirebbe alla prima metà degli anni 1910 (Fiocco, 2018, 28), per poi emergere nelle riflessioni sul meridionalismo (Togliatti, 1921, 307-309). Sul rapporto con la Sardegna, dove Togliatti aveva vissuto prima del trasferimento a Torino per gli studi universitari, cfr. Agosti (1996, 5-7); e Sotgiu (1975, 163-248).

⁷ Secondo Palmiro Togliatti: "Sardo fu Antonio Gramsci; sardo di nascita; sardo perché amò la sua terra d'immenso amore [...]. Ma sardo fu Gramsci perché dalla conoscenza delle condizioni e dei dolori della sua terra, dalla conoscenza delle sofferenze del

Nei *Quaderni* compare a questo proposito un'utile indicazione di metodo, ricavata dalla lettura dei *Ricordi* di Guicciardini. Secondo Gramsci, queste pagine “riassumono non tanto avvenimenti autobiografici”, ma “esperienze civili e morali” da intendersi, riprendendo una formula ricavata da Croce, “nel senso etico-politico” e per questo capaci di connettere dialetticamente la vita individuale ai processi nazionali e internazionali. Poco oltre, riferendosi ai propri trascorsi, aggiunge che questa forma di scrittura ha il merito di far emergere “il tentativo di *superare* un modo di vivere e di pensare arretrato come quello che era proprio di un sardo del principio del secolo per appropriarsi di un modo di vivere e di pensare non più regionale e da ‘villaggio’, ma nazionale e tanto più nazionale (anzi nazionale appunto perciò) in quanto cercava di *inserirsi* in modi di vivere e di pensare europei”⁸. Non dunque rinuncia, abbandono del passato o volontà di dimenticare per lasciar spazio alle novità del progresso, ma inserimento, integrazione in una chiave pedagogico-politica che si riverbera nella riflessione sul Mezzogiorno⁹. Nel Gramsci della maturità prevale infatti il lavoro dialettico di connessione dell'individuale con il collettivo nell'ottica del superamento delle contraddizioni che, attraverso una prospettiva generale o, meglio, “etico-politica”, assumono rilevanza nazionale e, da nazionale, internazionale.

Si tratta, come si può facilmente intuire, di un approccio problematico, strettamente legato a quel bagaglio umano, culturale e politico maturato sia come immigrato del sud e come dirigente politico e sia come intellettuale che, anche dopo l'adesione al marxismo e lo studio del leninismo, non ha rinunciato alla lettura di Croce e ha anzi continuato a coltivarlo nel tentativo di rovesciarlo dialetticamente, proprio come Marx ed Engels avevano fatto con Hegel. Per molti versi le lotte politiche e culturali riconducibili alla questione meridionale sono state per Gramsci il principale luogo in cui tale rovesciamento è stato realizzato, ovvero il terreno in cui il passaggio dall'economico all'etico-politico si è articolato nel processo storico a partire dalle differenze di classe, dall'estrazione di plusvalore e dalle forme di dominio esercitate dal capitale sul lavoro nel complesso equilibrio tra blocco industriale del nord e blocco agrario del sud. Per riprendere un passo delle *Tesi di Lione* compilate con Togliatti, quella per il Mezzogiorno

popolo che l'abita venne a lui l'impulso a porre in modo nuovo, diverso, i problemi del rinnovamento non soltanto della vita della Sardegna, ma della vita e della struttura di tutta la società italiana (*Scritti su Gramsci*, a cura di Guido Liguori, pp. 118-119). Oltre al già citato Melis, sulla rilevanza della Sardegna nella formazione politica e intellettuale di Gramsci cfr. Fiori (1966), D'Orsi (2017, 49-62) e Fresu, (2019, 34-37).

⁸ Q 1777 (corsivo mio).

⁹ Questo aspetto emerge molto chiaramente in Aimo (1967, 183-189).

è stata per Gramsci la lotta per recuperare “l’elemento particolare” senza il quale, “l’unità e la completezza di visione che è propria del nostro metodo di indagine politica (dialettica) è spezzata”¹⁰.

2. Il percorso gramsciano

Le prime evidenze d’interessamento per i temi meridionalistici risalgono almeno al 1911, ovvero al periodo di trasferimento a Torino per gli studi universitari, e sono riconducibili alla lettura delle riviste dell’epoca, come «La Voce», a cui Gramsci era abbonato, e l’«Unità», fondata da Gaetano Salvemini proprio in quell’anno. È questa una fase di intenso dibattito, animato da alcune delle principali personalità intellettuali dell’epoca, come Luigi Einaudi, Francesco Saverio Nitti, Giustino Fortunato, Arturo Labriola e lo stesso Salvemini¹¹, che seppure ormai distante dal Partito socialista italiano è stato tra i principali punti di riferimento per molti giovani meridionalisti cresciuti a sinistra. Lo stesso Gramsci, in un passo delle *Note sul problema meridionale* ricorda l’episodio del 1914, quando il futuro gruppo torinese dell’«Ordine Nuovo» propone a Salvemini la candidatura, poi da lui rifiutata, per un seggio del parlamento rimasto anzitempo vacante¹².

Almeno in una prima fase Gramsci ha in effetti trovato in Salvemini una guida in grado di far maturare le proprie iniziali posizioni sardiste¹³. È questo in particolare il caso della polemica antigiolittiana sui dazi doganali, da Gramsci sposata con l’adesione nel 1913 al *Manifesto antiprotezionista* di Attilio Defenu e Nicolò Fancello¹⁴, ma a partire da questi anni ripresa attraverso Salvemini in un’ottica nazionale, capace dunque di superare gli ultimi strascichi di sardismo nella prospettiva socialista. Sull’esempio dello storico di Molfetta Gramsci ritrova infatti i primi efficaci stimoli intellettuali per tradurre il materiale grezzo delle esperienze politiche giovanili in una più compiuta riflessione sull’Italia del sud e sulle sue condizioni

¹⁰ Gramsci, Togliatti (1926, 503).

¹¹ Una più dettagliata ricostruzione della formazione gramsciana sugli studi meridionalistici è contenuta in Giasi (2016, 115).

¹² Sull’episodio, strettamente legato alla questione agraria e in particolare alle battaglie contadine in Puglia, cfr. Gramsci (1926c 167-168). Cfr. inoltre Spriano (1960).

¹³ Sulla centralità della figura di Salvemini nella formazione di Gramsci cfr. Liguori (2021, 39-44).

¹⁴ Melis (2016, 305).

di arretratezza, di sfruttamento e di sopraffazione in un'ottica orientata al riscatto¹⁵.

Nell'aprile del 1916 compare sul «Grido del Popolo» col titolo *Il Mezzogiorno e la guerra*, un testo dal carattere certamente occasionale, ma da cui si riescono a individuare le prime tracce della traiettoria intellettuale che dieci anni dopo ha condotto Gramsci alle *Tesi di Lione* e al più celebre scritto del 1926 *Note sul problema meridionale*¹⁶. Propiziato da un intervento di Arturo Labriola sugli effetti del conflitto nell'economia del sud d'Italia, l'articolo accenna alle diseguaglianze territoriali, alle forme di sviluppo del capitalismo in Italia e agli effetti nefasti del protezionismo per le classi contadine del meridione. Proprio in quest'ottica Gramsci riprende i temi dell'unificazione risorgimentale e dell'"accentramento bestiale"¹⁷ di nord e sud nonostante i loro rispettivi diversi gradi di sviluppo. Ancora più rilevante è l'opposizione agli interventi straordinari: "Il Mezzogiorno non ha bisogno di leggi speciali e di trattamenti speciali. Ha bisogno di una politica generale, estera ed interna, che sia ispirata al rispetto dei bisogni generali del paese"¹⁸. I problemi del sud, secondo il meridionalista sardo, riguardano l'intera collettività nazionale e chiamano in causa un più ampio novero di soggettività dei soli contadini meridionali.

In *Clericali ed agrari*, pubblicato pochi mesi dopo sull'«Avanti!», Gramsci si sofferma ancora sull'idea di una stretta interconnessione tra nord e sud: "E non è paradossale l'affermazione che uno sciopero a Torino, per un minacciato aumento di prezzo del pane, può servire anche a salvare la Sardegna e la Calabria"¹⁹. La questione meridionale è infatti parte della questione nazionale. In tale ottica questo scritto si inserisce nella polemica contro il protezionismo sui dazi. Secondo Gramsci sarebbe infatti preferibile una scelta economica basata sul libero scambio per non appesantire i magri guadagni dei contadini del sud, impotenti di fronte ai grandi lati-

¹⁵ Cfr. De Felice, Parlato (1970: 7-8); sulle affinità tra Gramsci e Salvemini, e ancora sulla sua candidatura mancata, cfr. Giasi (2016, 116-118).

¹⁶ Per una scelta redazionale dovuta a Ruggero Grieco il testo è stato inizialmente pubblicato nel 1930 su «Stato operaio» con il titolo *Alcuni temi della questione meridionale*. Successivamente Francesco M. Biscione ha ripristinato in edizione critica il titolo originale *Note sul problema meridionale e sull'atteggiamento nei suoi confronti dei comunisti, dei socialisti e dei democratici*, Gramsci (1990, 51-78). Un'ulteriore edizione critica – quella a cui qui si farà riferimento – è stata curata e introdotta Francesco Giasi (Gramsci 1926c, 139-196).

¹⁷ Gramsci (1916a, 278).

¹⁸ Ivi, 279.

¹⁹ Gramsci (1916b, 514).

fondisti della val padana, capaci di fare cartello e di imporre i loro prezzi. Questa posizione “liberista”²⁰ raggiunge toni solo apparentemente sorprendenti, come quando sulle pagine del «Grido del Popolo», nel settembre dello stesso anno, Gramsci polemizza contro le scelte protezionistiche di Giolitti, Salandra e Luzzati, i quali non sarebbero degni di Cavour che “vedeva nel libero scambio il metodo più efficace per suscitare le energie, per dare a tutte le parti del paese le possibilità di svilupparsi naturalmente, senza che i privilegi accordati al Settentrione facessero intristire il Mezzogiorno, e viceversa”²¹. Da parte di Gramsci non vi è in realtà alcuna fiducia nella capacità del liberismo di risolvere la questione meridionale. La sua idea è che il liberismo possa però rompere l’equilibrio di forze nel paese e accelerare la maturazione del capitalismo in vista del suo rovesciamento²².

Contrariamente a quanto affermato da alcuni critici, in particolare da Capecelatro e Carlo²³, già in questo articolo Gramsci mostra di avere piena consapevolezza del legame di stretta continuità tra il nord industriale e il sud contadino. Sa che lo sviluppo del primo è il rovescio delle arretratezze del secondo, e individua proprio nel protezionismo lo strumento perpetrato per accrescere le differenze economiche tra le due realtà italiane. Non solo, la progressiva centralità che assumono le classi contadine nella riflessione gramsciana è strettamente dipendente dalla comprensione di questo legame asimmetrico. E del resto è proprio dal loro coinvolgimento politico, in un progetto nazionale, che secondo Gramsci è possibile indebolire il blocco agrario e creare in questo modo le premesse per scardinare l’intero sistema di governo e di direzione sociale del paese. Risulta dunque del tutto fuori bersaglio l’accusa di concepire il Mezzogiorno come una realtà isolata, separata dal resto del paese, i cui mali deriverebbero esclusivamente dalla propria inveterata arretratezza²⁴. In realtà la sua divisione, e

²⁰ Su Gramsci “liberista *sui generis*” relativamente alla questione meridionale cfr. Barbagallo (1994, 41-46). La questione del liberismo nel quadro del pensiero economico di Gramsci è stato invece analizzato da Guzzone (2018, 35-41). Su liberismo e liberalismo si veda anche Michelini (2011, 79-151).

²¹ Gramsci (1916c, 640).

²² Relativamente al protezionismo doganale Gramsci scrive: “Dal modo in cui esso sarà risolto dipende la possibilità o meno di sviluppare le forze spontanee di riproduzione che ciascun paese possiede e quindi di affrettare o tardare quella maturità economica che è fondamento necessario all’avvento del socialismo; da esso dipende l’inasprirsi delle rivalità che oggi tengono divise le varie nazioni con la creazione di rapporti più intimi che dovranno determinare il passaggio della nazione all’internazionale” (Gramsci, 1917c, 552).

²³ Capecelatro, Carlo (1975).

²⁴ Tali considerazioni compaiono in modo sparso all’interno del volume di Capecelatro e Carlo, cfr. in particolare la prima appendice dedicata alla *Concezione gramsciana*

quindi la necessità di una sua *unità*, si colloca soprattutto al livello sovra-strutturale e, nel caso dei contadini, riguarda la scarsa coscienza di classe e la corta prospettiva dei gruppi sociali da far maturare in vista della lotta politica contro i ceti dominanti e per la costruzione della civiltà socialista. Si tratta in altre parole di una divisione che riflette gli equilibri del sistema economico e produttivo nazionale dell'epoca, che Gramsci mira a ribaltare e superare iniziando dal punto in cui era giunta la proposta salveminiiana, ovvero dall'alleanza di operai del nord e contadini del sud.

Un altro tema che mette in evidenza il debito verso Salvemini e allo stesso tempo comincia a far emergere i primi aspetti dell'originalità del pensiero gramsciano è quello degli intellettuali. Nel 1917 esce sull'«Avanti!» un articolo intitolato *I galantuomi*, in cui Gramsci riprende le dure critiche di Salvemini²⁵ verso i comportamenti regressivi della piccola borghesia meridionale e di coloro che a sud “disprezzano il contadino come la scimmia disprezza l'uomo”²⁶. L'articolo si concentra sulla cattiva fama generata dagli intellettuali del sud e sugli stereotipi da loro acquisiti. Ma inizia anche a mostrare un primo interessamento orientato a comprendere i modi e le forme di assorbimento e di circolazione degli intellettuali lungo la penisola in un senso che lascia intravedere il distacco da Salvemini. Lo si osserva transitoriamente anche in un testo di un anno successivo, dedicato alla scuola, in cui compaiono alcuni cenni sulla prevalenza di impiegati del Mezzogiorno all'interno della pubblica amministrazione²⁷, poi ripresi nelle *Note sul problema meridionale*. Gramsci è ancora lontano dalle formulazioni che faranno capolino in questo scritto del 1926 e che riguardano il nesso politico-strategico di rottura del blocco intellettuale come condizione preliminare per la distruzione del blocco agrario-industriale. La traiettoria che ha intrapreso inizia però a mettere in luce l'importanza decisiva nel processo di mediazione che svolgono tutte le figure intellettuali non solo come portatrici di un'immagine stereotipata del sud, ma più in generale come agenti dei processi di mediazione e dunque di costruzione della direzione politica.

La guerra e la rivoluzione hanno modificato profondamente la percezione dei dirigenti comunisti e del loro referente sociale. Comincia a farsi strada la prospettiva di un'unità intima e profonda nel proletariato: “Tre anni di guerra – scrive Gramsci pochi giorni dopo la Rivoluzione del 1917 – hanno reso *sensibile il mondo*. Noi *sentiamo* il mondo; prima lo *pensava-*

della questione meridionale (ivi, pp. 225-237).

²⁵ Salvemini (1911, 412-426).

²⁶ Gramsci (1917b, 403).

²⁷ Gramsci (1918b, 253).

mo solamente”²⁸. Si tratta, come ha affermato Giuseppe Vacca, della prima testimonianza di quella complessa riflessione sulla “connessione sentimentale” e sul nesso tra “comprendere” e “sentire”²⁹ che ha ispirato la filosofia della praxis nei *Quaderni*³⁰. Nell’acquisizione del sentire si riconosce in effetti anche una significativa presa di distanza da Croce in una direzione politica orientata a una nuova sintesi storico-politica che verrà approfondita nel corso degli anni. “Ci saldavamo alla collettività più vasta – aggiunge poco oltre Gramsci – solo attraverso uno sforzo di pensiero, con uno sforzo di astrazione. Ora la saldatura è diventata più intima. Vediamo distintamente ciò che prima era incerto e vago. Vediamo uomini, moltitudini di uomini dove ieri non vedevamo che Stati o singoli uomini rappresentativi”³¹. Si fanno strada le masse popolari, le moltitudini che attendono il lavoro politico di unificazione, a partire da questa fase coltivata da Gramsci nella riflessione sulla questione meridionale in un senso sempre più politico e sempre meno retorico e moralistico poiché ancorato al divenire concreto, al suo farsi nella dialettica viva della storia.

Sebbene non vi sia evocato direttamente il tema della questione meridionale, il testo che sancisce la presa di distanza dall’antico maestro risale al giugno 1918. Al suo interno Gramsci accusa Salvemini e la sua rivista di “messianesimo culturale”, incapace di dare forma alla lotta politica. “[A] chi si rivolge l’Unità? A quali energie sociali organizzate coordina la sua attività di cultura? A tutti genericamente e a nessuno praticamente”. Non ha un soggetto sociale: “La sua operosità si inizia con un ‘se’ formidabile, che dissolve ogni efficacia reale dell’operosità stessa”³². Gramsci per la verità non manca di riconoscere a Salvemini e alla sua rivista di aver svolto un lavoro intellettualmente onesto³³. Soprattutto dopo gli esiti felici della Rivoluzione in Russia il tema della lotta deve spostarsi dal piano più genericamente morale a quello delle concrete condizioni di possibilità – anticipando i *Quaderni* diremmo di “traducibilità” – della lotta politica. D’altra parte anche in Lenin l’unione di contadini e operai si iscriveva in una concreta strategia

²⁸ Gramsci (1917d 593).

²⁹ Q 1505-1506.

³⁰ Vacca (2017, 28).

³¹ Gramsci (1917d, 593).

³² Gramsci (1918a, 151). Un anno più tardi critiche forse anche più dure compaiono in un articolo intitolato eloquentemente *Salveminiiana* (Gramsci, 1919a, 111-113). Il testo è tuttavia di dubbia attribuzione.

³³ “L’Unità” infatti studia i problemi della vita pubblica nazionale e internazionale con accuratezza, con scrupolo scientifico; è una mirabile esperienza di scuola libera per i cittadini che vogliono avere informazioni controllate” (Gramsci, 1918a, 151).

di lotta³⁴. Salvemini invece “dissocia l’idea di cultura politica da quella di organizzazione economica e politica, dissocia l’idea di azione e di efficacia dell’azione dal fatto delle condizioni generali di cultura e di forza”. Il suo è un atteggiamento volontaristico, privo di presa con la realtà: “Gli rimane la passione messianica che lo fa rientrare tra i politici del ‘se’, che lo rende inconsapevolmente elemento di indisciplina e di disordine”³⁵.

Al contrario “[l]a rivoluzione comunista”, scrive Gramsci nell’agosto dell’anno dopo, “è essenzialmente un problema di organizzazione e disciplina”³⁶. Quanto questi due elementi della lotta abbiano rilevanza nel pensiero gramsciano diviene sempre più chiaro tra il 1919 e il 1920, nel biennio infuocato delle occupazioni delle fabbriche e dell’istituzione dei consigli, quando il gruppo socialista riunitosi intorno alla neonata rivista «l’Ordine Nuovo» e composto da Togliatti, Tasca e Terracini si ritrova a misurarsi col proletariato urbano di una moderna città industriale come Torino. Nel primo di tre articoli intitolati *Operai e contadini* Gramsci si è ormai lasciato alle spalle il moralismo pedagogico di Salvemini e si muove in direzione di Lenin³⁷. La sua attenzione è in particolare rivolta al lavoro di unione tra operai e contadini in un senso che prende spunto dall’esperienza dei consigli e dalla loro capacità di “universalizzare ogni ribellione”³⁸ nel quadro dei processi materiali. Gramsci rileva in particolare il mutamento di mentalità nei paesi in cui le masse rurali versavano nelle condizioni di maggiore arretratezza, come Russia e Italia, Francia e Spagna. Si sofferma dunque sullo stato di cose prima del conflitto, sulla scarsa organizzazione delle masse contadine e sul carattere individualistico delle loro istanze, incapaci di elevarsi a una dimensione collettiva: “i sentimenti reali rimanevano occulti, implicati e confusi in un sistema di difesa contro gli sfruttamenti, meramente egoistica”. E poco oltre aggiunge: “La lotta di classe si confondeva col brigantaggio, col ricatto, con l’incendio dei boschi, con lo sgarrattamento del bestiame, col ratto dei bambini delle donne,

³⁴ Nel testo del 1905 *Due tattiche della socialdemocrazia nella rivoluzione democratica* Lenin si sofferma sulla necessità di questa unità: “perché il proletariato non si trovi ad avere le mani legate nella lotta contro la democrazia borghese inconseguente, deve essere abbastanza cosciente e forte per elevare i contadini alla coscienza rivoluzionaria, per dirigere la loro offensiva e attuare così di propria iniziativa una democrazia proletaria conseguente” (Lenin, 1905, 51). Sull’importanza di questo testo leniniano in Gramsci e in particolare negli scritti sulla questione meridionale, cfr. Giarrizzo (1977, 321-389).

³⁵ Ivi, 153.

³⁶ Gramsci (1919b 160).

³⁷ Dal canto suo Lenin segue con grande attenzione il lavoro politico di Gramsci e del gruppo ordinovista, cfr. Širinja (1970, 107-129); cfr. inoltre Liguori (2021, 55).

³⁸ Gramsci (1920e, 549).

con l'assalto al municipio"³⁹. Prima della guerra quella dei contadini era una classe in sé o nei termini dei *Quaderni* potremmo dire che era una soggettività ancora intrappolata nella propria dimensione egoistico-passionale. "Quattro anni di trincea e di sfruttamento del sangue hanno mutata la psicologia dei contadini"⁴⁰. Concentrandosi soprattutto sulla Russia, Gramsci sottolinea i termini della grande trasformazione prodotta dalla Rivoluzione d'Ottobre e dall'istituzione dei soviet: "Gli istinti individuali egoistici si sono smussati, un'anima comune si è modellata, i sentimenti si sono conguagliati, si è formato un abito di disciplina sociale"⁴¹. Anche il rapporto con lo stato è mutato, così come è mutato lo sguardo sul mondo da parte dei contadini: "Hanno concepito il mondo, non più come una cosa indefinitamente grande come l'universo e angustamente piccola come il campanile del villaggio, ma nella sua concretezza di Stati e di popoli, di forze e di debolezze sociali, di eserciti e di macchine, di ricchezze e di povertà". La società russa è divenuta in questo modo protagonista di una profonda accelerazione: "Legami di solidarietà si sono annodati [...]; in quattro anni, nel fango e nel sangue delle trincee, un mondo spirituale è sorto avido di affermarsi in forme e istituti sociali permanenti e dinamici"⁴².

Prima ancora del giudizio storico, quello che preme qui sottolineare è però il dato filosofico-politico. Come hanno giustamente sottolineato Franco De Felice e Valentino Parlato, le riflessioni meridionalistiche di questa fase sono pienamente saldate al lavoro della neonata rivista «L'Ordine Nuovo» e all'attività dei consigli di fabbrica torinesi, ovvero quello di "dare al proletariato una teoria della rivoluzione e del potere operaio"⁴³. L'esperienza della guerra e conseguentemente dei soviet ha generato secondo Gramsci una nuova volontà politica a cui corrispondono nuove forme di lotta e di organizzazione attraverso cui dare forma agli impulsi spontaneistici di ribellione. Sul fronte russo sono nati i consigli dei delegati militari e "così i soldati contadini hanno potuto attivamente partecipare alla vita dei Soviet di Pietrogrado, di Mosca, e degli altri centri industriali russi". Da questa esperienza "hanno acquistato coscienza della unità della classe lavoratrice"⁴⁴. La Russia rivoluzionaria si è fatta teatro di un processo dialettico, di un superamento che, sul piano politico, servirà da modello di confronto per la costruzione dei consigli di fabbrica, mentre sul piano teo-

³⁹ Gramsci (1919b, 157).

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Ivi, 158.

⁴² Ibid.

⁴³ De Felice, Parlato (1970, 11).

⁴⁴ Gramsci (1919b, 158).

rico, prefigura le note carcerarie sul passaggio dal momento egoistico-passionale a quello etico-politico. Secondo Gramsci, il comunismo non è infatti solo un nuovo assetto economico di distribuzione della ricchezza e di controllo dei mezzi di produzione. Per operai e contadini “[i]l comunismo è la loro civiltà, è il sistema di condizioni storiche nelle quali acquisteranno una personalità, una dignità, una cultura, per il quale diventeranno spirito creatore di progresso e di bellezza”⁴⁵. La politica da luogo di gestione delle risorse materiali diviene anche spazio di costruzione di un senso collettivo, di un vivere e sentire il mondo nuovo, emancipato dalla sopraffazione e dal ricatto dei bisogni elementari.

Su questa stessa traiettoria si colloca il secondo dei tre articoli intitolati *Operai e contadini*. Pubblicato nel gennaio del 1920 sulle pagine dell’«Ordine Nuovo», il testo ripropone in modo ancor più puntuale la critica all’economicismo e al materialismo volgare che vorrebbe ridurre gli obiettivi delle lotte rurali alla sola divisione dei latifondi. Tale soluzione non può che realizzarsi dentro un nuovo quadro sociale capace di ricomporre il mosaico di istanze individuali nella prospettiva di un nuovo sistema politico. “Cosa ottiene un contadino povero invadendo una terra incolta o mal coltivata?”⁴⁶ si chiede Gramsci in polemica con lo spontaneismo e la propaganda priva di respiro storico. “Senza macchine, senza un’abitazione sul luogo del lavoro, senza credito per attendere il tempo del raccolto, senza istituzioni cooperative che acquistino il raccolto stesso [...] e lo salvino dalle grinfie degli usurai, cosa può ottenere un contadino povero dall’invasione?”⁴⁷. La risposta di Gramsci è molto netta: al di fuori di un progetto politico di sistema il contadino “soddisfa, in un primo momento, i suoi istinti di proprietario, sazia la sua primitiva avidità di terra” per poi ripiombare in una condizione di “impotenza” e “solitudine” una volta accortosi “che sono necessarie le sementi e i concimi e gli strumenti di lavoro, e pensa che nessuno gli darà tutte queste cose indispensabili”. A queste condizioni il contadino diventa facile preda delle forze più retrive, pronte a offrire il proprio sostegno in cambio della sua libertà politica: “diventa un assassino dei ‘signori’, non un lottatore per il comunismo”⁴⁸.

Come era già emerso in un importante editoriale dell’«Ordine Nuovo» nel novembre 1919, la conquista della terra da parte dei contadini non può essere un fine, ma rappresenta il momento intermedio per trasformarla “da semplice possesso dello strumento elementare di lavoro” in “conquista dei

⁴⁵ Ivi, 159-160.

⁴⁶ Gramsci (1920a, 376).

⁴⁷ Ivi, 376-377.

⁴⁸ Ibid.

frutti che lo strumento può produrre, e cioè controllo delle forme in cui la merce prodotta circola, e controllo degli organismi economici che rappresentano le tappe di questa circolazione⁴⁹. La conquista della terra è in altre parole un momento della lotta orientato alla costruzione dello stato comunista.

Il rifiuto dello spontaneismo e delle fumisterie propagandistiche che cercano di aggirare il corso dialettico dell'emancipazione dei subalterni nel meridione d'Italia ritorna poche settimane dopo in un articolo intitolato nuovamente *Operai e contadini*. Ancora una volta Gramsci chiarisce che la vittoria sulle forze reazionarie implica il superamento dei rapporti di forza esistenti e afferma la necessità del controllo dello stato da parte delle classi oppresse. In questo come in altri scritti del periodo non è difficile riconoscere l'apporto di Lenin e delle pagine di *Che fare?*⁵⁰ così come di altri testi del rivoluzionario russo⁵¹. L'urgenza di proseguire la lotta, dopo i primi risultati ottenuti con gli scioperi del 1919, si unisce in questa fase all'inquietudine teorica, all'urgenza di leggere la storia nel suo farsi per mezzo di categorie in grado di individuare le fratture, di sfruttare i varchi, così come di prevenire i movimenti avversi. Porre lo stato operaio e contadino come obiettivo politico, o anzi come "sopravvento dialettico"⁵², è per Gramsci necessario per sottrarre le lotte del '19-'20 da una lettura esclusivamente sindacale, finalizzata ad ottenere semplici concessioni dal padronato⁵³, e dunque per inquadrarla nel grande processo rivoluzionario innescato dalla Rivoluzione d'Ottobre.

Un breve passaggio sembrerebbe riproporre lo schema presente nei primi scritti sulla questione meridionale dove la liberazione dei contadini

⁴⁹ Gramsci (1919c, 340).

⁵⁰ "La socialdemocrazia rappresenta la classe operaia non in rapporto a un determinato gruppo d'imprenditori soltanto, ma in rapporto a tutte le classi della società contemporanea e allo Stato, come forza politica organizzata. [...] Dobbiamo impegnarci attivamente nell'educazione politica della classe operaia, nello sviluppo della sua coscienza politica" (Lenin, 1902, 74).

⁵¹ Nel già citato *Due tattiche della socialdemocrazia nella rivoluzione democratica*, compare la formula "dittatura democratica degli operai e dei contadini"; in queste stesse pagine Lenin insiste inoltre sulla dimensione "popolare" della rivoluzione e sulla possibilità di costruire una volontà politica unitaria a partire dai comuni interessi concreti: "Dimenticarlo vorrebbe dire dimenticare il carattere popolare della rivoluzione democratica: se essa è 'popolare' vuol dire che esiste un'unica volontà, nella misura appunto in cui questa rivoluzione soddisfa i bisogni e le necessità di tutto il popolo" (Lenin, 1905, 75).

⁵² Gramsci (1920c, 426).

⁵³ Gramsci (1920e, 547-551).

appare come una conseguenza della vittoria degli operai: “è necessario che la classe operaia prenda nelle sue mani il potere dello Stato per rivolgerlo a suo favore e a favore dei contadini”⁵⁴. Lotta di classe e lotta contadina non sono ancora assimilabili. Non mancano fra le masse rurali esempi di organizzazione, inquadrabili nel più generale conflitto sociale. Il contesto frammentario e il carattere disordinato della sommossa consentono di saggiare un clima positivo, propizio al passaggio rivoluzionario, ma ancora immaturo. “La lotta di classe non ha ancora assunto forme diffusamente e coscientemente organiche nelle campagne”. E individua tra le cause il sorgere di una nuova “questione”: “la rivoluzione proletaria non sarà entrata nella sua forma risolutiva se non quando la classe dei contadini poveri e dei piccoli proprietari si sarà violentemente staccata dai partiti politici di coalizione contadinesca”⁵⁵. Tra questi vi è anche il Partito popolare italiano, nato un anno prima e orientato alla conquista di consensi tra le masse rurali.

A tali considerazioni Gramsci era giunto in uno scritto dedicato alle rivolte scoppiate ad Andria il 2 e 3 dicembre del 1919, nel quale analizza le differenze fra “le due ali dell'esercito rivoluzionario”, ovvero gli operai organizzati e i contadini poveri del sud. “Gli operai di città sono rivoluzionari per educazione, li ha resi tali lo svolgimento della coscienza e la formazione della persona nella fabbrica, cellula dello sfruttamento del lavoro”. Diversa è la situazione nelle campagne, dove la lotta può “contare soprattutto sull'azione e sull'appoggio dei contadini poveri, dei ‘senza terra’”. La condizione di estrema povertà, secondo Gramsci, rende i loro sentimenti di lotta intensi quanto fragili, alimentati non dal desiderio della città futura ma da una necessità ancora cieca: “Essi saranno spinti a muoversi dal bisogno di risolvere il problema della vita, come ieri i contadini di Andria, dal bisogno di lottare per il pane, non solo, ma dallo stesso continuo bisogno, dal pericolo sempre incombente della morte per fame o per piombo”⁵⁶. Manca loro non lo spirito del conflitto ma l’“elemento ordinatore”⁵⁷, ovvero quella coscienza in grado di gettare “radici profonde e tenaci” per mezzo della “creazione degli organi del potere proletario”⁵⁸. La classe contadina, specie nel sud, si trova ancora in una condizione in grado di esprimere grandi energie, ma non di convogliarle in un obiettivo politico concreto. Proprio in quest'ottica Gramsci distingue il momento della

⁵⁴ Gramsci (1920c, 426).

⁵⁵ Ivi, p. 427.

⁵⁶ Gramsci (1919d, 355-356).

⁵⁷ Ivi, 353.

⁵⁸ Ivi, 356.

sommossa da quello rivoluzionario: il primo è indubbiamente necessario perché contribuisce a “spezzare il legame apparentemente legalitario che ancora tiene unita la maggioranza della popolazione nella forma degli istituti borghesi”⁵⁹. Il secondo momento necessita di una coscienza costruttiva mediata dall’organizzazione: “La sommossa rappresenta il dissolvimento di una forma dell’organismo sociale, la rivoluzione comincia quando, per l’impulso coraggioso dei coscienti e dei capaci, l’organismo sociale si avvia ad acquistare una forma nuova”⁶⁰. Il proletariato del nord si trova a questo secondo stadio più avanzato del conflitto. È in grado di superare il momento della sommossa, ma per le particolari caratteristiche territoriali e sociali non ha forza sufficiente per realizzare il proprio programma: “L’operaio e il contadino debbono collaborare in modo concreto inquadrando le loro forze in uno stesso organismo. La sommossa li ha trovati uniti, forse per caso, la rivoluzione deve trovarli coscientemente uniti e concordi”⁶¹.

L’auspicio di Gramsci è dunque quello di pervenire a un’unità tra parti di paese politicamente divise e socialmente diverse, che i rivolgimenti stanno mettendo nella condizione di una sintesi politica che per compiersi deve dare luogo al superamento degli interessi corporativi: “Il controllo della fabbrica e la conquista delle terre debbono essere un problema unico”⁶². Sintesi organizzativa, sintesi spirituale e politica, sintesi di nord e sud, nella riflessione gramsciana il piano organizzativo si unisce a quello rivoluzionario e a sua volta si integra al progetto storico di ridefinizione della nazione. Gramsci evoca anche la possibilità di “un’assemblea costituente” per dare risoluzione alla ricomposizione di forze sociali e stato⁶³. Come ha scritto Giasi, spetta “alla classe operaia del Nord e alle classi contadine del Sud il compito di unificare ciò che la borghesia italiana aveva legato territorialmente e divaricato economicamente e socialmente”⁶⁴.

Gramsci torna dunque sui limiti della linea socialista, incapace di comprendere l’urgenza di un’azione nel sud, le cui energie potrebbero essere invece riassorbite dentro un disegno di orientamento diverso e anzi opposto a quello rivoluzionario. “Le forze operaie e contadine mancano di coordinamento e di concentrazione rivoluzionaria” si legge nella relazione di Gramsci presentata al Consiglio nazionale di Milano in rappresentanza della Sezione socialista e della Federazione provinciale torinese; “gli orga-

⁵⁹ Ivi, 354.

⁶⁰ Ivi, 353

⁶¹ Ivi, 357.

⁶² Ibid.

⁶³ Gramsci (1920b, 424).

⁶⁴ Giasi (2008, 161).

nismi direttivi del Partito socialista hanno rivelato di non comprendere assolutamente nulla della fase di sviluppo che la storia nazionale e internazionale attraversa⁶⁵. Tutto lascia infatti prefigurare la soluzione sindacale presa a metà settembre nell'assemblea congiunta di Psi e Cgl a Milano, sancita anche dal rifiuto di esaminare la richiesta di sciopero generale avanzata da Togliatti a nome del gruppo torinese⁶⁶. Secondo Gramsci, il "Partito socialista assiste da spettatore allo svolgersi degli eventi, non ha mai una opinione sua da esprimere, [...] non lancia parole d'ordine che possano essere raccolte dalle masse, dare un indirizzo generale, unificare e concentrare l'azione rivoluzionaria"⁶⁷; a questo si aggiunge l'incapacità di dare vita a un'"azione educativa rivolta a rendere consapevole il popolo lavoratore italiano della verità che la rivoluzione proletaria è un fenomeno mondiale"⁶⁸. Una chiamata allo sciopero generale senza il Psi e la Cgl viene tuttavia esclusa per il timore di una risposta reazionaria alla quale il gruppo degli ordinovisti non si sente preparato.

Da parte di Gramsci e Togliatti è profondamente sentita l'esigenza di un radicale rinnovamento del Psi, fino a quel momento rimasto "un mero partito parlamentare, che si mantiene immobile entro i limiti angusti della democrazia borghese"⁶⁹. Proprio in quest'ottica a maggio, dopo le grandi agitazioni ricordate come "lo sciopero delle lancette", Gramsci avanza la richiesta di espulsione dei "non comunisti"⁷⁰. Tale esigenza è dovuta non solo alla presa d'atto che la direzione politica socialista non è all'altezza delle trasformazioni aperte dalla nuova fase storica; ma deriva anche dalle inquietudini riguardo allo sbocco storico delle occupazioni delle fabbriche alla vigilia della nascita dell'ultimo governo Giolitti. Secondo Gramsci le lotte sociali e più in generale il paese si trovavano di fronte al bivio che precede "o la conquista del potere politico da parte del proletariato rivoluzionario per il passaggio a nuovi modi di produzione e di distribuzione [...]; o una tremenda reazione da parte della classe proprietaria e della casta governativa"⁷¹.

⁶⁵ Gramsci (1920d, 511).

⁶⁶ Fiocco (2018, 42-43).

⁶⁷ Gramsci (1920d, 511).

⁶⁸ Ivi, 513-514.

⁶⁹ Ivi, 512.

⁷⁰ Ivi, 515.

⁷¹ Ivi, 511.

3. La riflessione meridionalista dopo la marcia su Roma

Più che direttamente da Giolitti la “tremenda reazione” sarà scatenata dai fasci mussoliniani e dal suo regime reazionario di massa intenzionato a stroncare qualsiasi tentativo di rinnovamento del Mezzogiorno in favore dell’emancipazione delle classi popolari. Se gli sforzi di Gramsci erano stati tutti orientati a elevare operai e contadini al di sopra degli interessi corporativi nel tentativo di portare a unità la lotta di classe⁷², il fascismo si muove in una direzione radicalmente opposta: sopprimere il conflitto e favorire la disgregazione delle forze sociali allo scopo di assoggettarle.

Questa nuova fase, segnata dunque non solo dal fallimento delle occupazioni e dalla rivoluzione mancata, ma anche dalla frammentazione del campo della sinistra con l’espulsione dal Psi del gruppo di Turati, coincide per Gramsci con il periodo di parziale emarginazione politica nel neonato Pcd’I e con la sostanziale dissoluzione del gruppo dell’«Ordine Nuovo». In questa prima fase, dal 1921 al 1923, pesa il settarismo di Bordiga, così come la sua sottovalutazione del fascismo (ribadita anche dopo l’omicidio Matteotti), nonostante il proposito lanciato da Lenin in favore di un’alleanza delle forze socialiste per contrastare la reazione mussoliniana. Pesa inoltre nel percorso politico gramsciano, la mancata elezione in parlamento nel maggio del ‘21, nonostante la posizione di capolista.

Gli stessi temi meridionalistici faticano a trovare spazio nella nuova composizione del Pcd’I. Non mancano le iniziative culturali per i ceti rurali, come quella di dare vita a un settimanale, «L’Operaio agricolo», di cui escono solo quattro numeri e al quale avrebbe dovuto collaborare anche Gramsci⁷³. Complessivamente, però, la guida di Bordiga difetta di una vera sensibilità sulla questione contadina, trattata senza una reale analisi dei fenomeni sociali ed economici concreti. Solo dopo le forti pressioni dell’Internazionale, in occasione del secondo Congresso svoltosi a Roma del marzo 1922, il neonato partito comunista si dota di una propria sezione agraria, sotto la guida da Giovanni Sanna, che poco tuttavia riesce a

⁷² Nemmeno un mese dopo la nascita del Pcd’I, ma forse prefigurando gli scenari peggiori, Gramsci si chiede: “Il contadino, l’impiegato, il soldato, il marinaio, il pastore devono e possono vedere nel problema della disoccupazione industriale, della crisi di produzione industriale, una questione puramente corporativa, una questione puramente sindacale, che possa essere risolta attraverso un duello oratorio tra i delegati operai e i rappresentanti degli industriali, attraverso una discussione in contraddittorio su questo o quest’altro comma di un concordato?” (Gramsci, 1921, 73).

⁷³ Giasi (2008, 164).

fare, nonostante lo sforzo di raccolta dati per pervenire a una lettura politica della condizione delle masse contadine del Mezzogiorno⁷⁴.

Proprio in occasione del congresso romano, Gramsci presenta insieme ad Angelo Tasca una relazione dedicata all'attività sindacale, che, seppure transitoriamente (insieme a Sanna l'intervento sulla questione agraria era stato compilato da Antonio Graziadei) rimette al centro della discussione ancora una volta il tema dell'unità di operai e contadini, secondo lo schema già presentato negli anni precedenti. La guida deve essere affidata alla classe operaia, "d'altra parte, senza la solidarietà organizzata e sistemica delle classi contadine [...] il proletariato non può attuare permanentemente la sua funzione liberatrice"⁷⁵. Gramsci ritorna più ampiamente sul tema di questa convergenza anche nella discussione delle tesi generali del congresso presentate da Bordiga e Terracini. Il clima è però teso. In questo secondo intervento si registrano da parte di Gramsci alcuni elementi di rigidità, se non di arretramento. In un passaggio sulla "questione agraria"⁷⁶ Gramsci mette in evidenza la diversità della classe contadina da quella operaia (i contadini "vogliono lottare per difendere le loro proprietà, non già per difendere il loro salario o l'orario di lavoro") e mette in guardia da facili generalizzazioni circa il lavoro organizzativo che comporta il loro coinvolgimento ("la lotta che essi conducono si ispira a dei motivi che rientrano nell'ambito del codice civile borghese"). Questo non toglie che si possa giungere a un'alleanza, che anzi Gramsci continua ad auspicare. Ma se nelle formulazioni precedenti ciò che aveva attirato la sua attenzione era il limite dei gruppi contadini a divenire un soggetto propulsore della lotta senza l'apporto della classe operaia, quello che emerge ora sembra essere un elemento di irriducibile passività e di resistenza al cambiamento: "non si deve credere – continua il dirigente sardo – che i contadini possano diventare dei comunisti"⁷⁷.

È da verificare quanto queste conclusioni, così lontane dalle passate posizioni ordinoviste, siano state condizionate dal contesto congressuale – al quale Gramsci partecipava in quota al gruppo di minoranza – così come dalle difficoltà oggettive prodotte dalla situazione politica del paese alla vigilia della marcia su Roma. È da escludere che i toni aspri riguardino i fatti internazionali e in particolare i primi esiti della NEP, che aveva introdotto

⁷⁴ Cfr. Biscione (1996, 15-16). Vedi inoltre Liguori (2021, 17-18).

⁷⁵ Gramsci, Tasca (1922, 499-500).

⁷⁶ L'intervento di Gramsci si direbbe riguardare l'ultima sezione delle tesi di Graziadei e Sanna, relativa alla concreta attività politica del Pcd'I. Vedi Graziadei, Sanna (1922, 834-835).

⁷⁷ Gramsci (1922, 520).

in Unione Sovietica margini di libero mercato in favore delle popolazioni rurali⁷⁸. Senz'altro risentono della fatica del partito comunista bordighiano a configurarsi come reale forza di massa dopo i risultati alle elezioni del 1921. Con la frammentazione del gruppo dell'«Ordine Nuovo», viene meno proprio quell'elemento riflessivo che dopo i primi scritti di ispirazione salveminiiana aveva condotto Gramsci a un notevole grado di maturità e originalità politica, indirizzate all'elaborazione di uno sguardo di sistema, che individuava nelle diverse traiettorie storiche la possibilità di una sintesi organica, in opposizione dunque alle resistenze egoistiche e individuali, date ora invece come irriducibili. Quello che infatti emerge è un Gramsci deprivato dello slancio verso il socialismo inteso come costruzione unitaria ed elevazione delle masse popolari allo stesso tempo sociale e statale.

Lo stallo si sblocca solo nell'estate del 1923 con il III plenum dell'Internazionale comunista che lancia la parola d'ordine del “governo operaio e contadino” e riapre l'analisi nella prospettiva cui erano giunti Gramsci e i compagni del gruppo ordinovista. È un momento di rinnovamento decisivo. L'assemblea restituisce infatti centralità strategica alle “due ali dell'esercito rivoluzionario” in favore di un'alleanza dalle forti implicazioni storico-politiche e persino teorico-filosofiche con l'introduzione del concetto di “egemonia”. In opposizione a qualsiasi forma di corporativismo operaio le nuove direttive della terza internazionale stabiliscono che la formula del “governo operaio e contadino” deve infatti diventare la chiave di volta politica di tutti i partiti comunisti per l'“egemonia del proletariato”⁷⁹. Gli effetti di tale svolta si ripercuotono in tutto il partito determinando il distacco dalla linea del Pdc'I di figure importanti, come Ruggero Grieco, che aveva condiviso con Bordiga gran parte del proprio percorso politico e che nei passaggi successivi svolgerà insieme Giuseppe Di Vittorio un ruolo determinante nel rinnovamento guidato da Gramsci.

Le risoluzioni della terza internazionale a cui aderisce anche la delegazione italiana⁸⁰ offrono l'occasione propizia per “una spietata autocritica” rivolta non solo a mettere in luce le insufficienze del Pdc'I sulla questione meridionale, ma più in generale l'attendismo fatalistico della linea bordighiana. Anche per le pur brevi e transitorie considerazioni sul Mezzogiorno giova a questo proposito menzionare un articolo che l'occasione e la

⁷⁸ Sull'attenzione di Gramsci alle politiche contadine di Lenin in Unione sovietica cfr. Zancarini (2021, 86-112).

⁷⁹ Citato in Giasi (208, 169).

⁸⁰ Giasi mette in evidenza come il documento politico presentato da Gramsci a nome della delegazione italiana inviata al Plenum contenesse elementi di stretta consonanza con le aperture verso la componente contadina del proletariato (ivi, 170-171).

sede di pubblicazione indurrebbero a considerare un testo minore, ma che in realtà si colloca nel processo di distacco dalla linea di Bordiga. Il testo, intitolato *Che fare?* e pubblicato nella «Voce dei giovani» nel novembre del 1923, porta la firma di Giovanni Masci – pseudonimo impiegato da Gramsci nei mesi in cui pesa su di lui un mandato di arresto della polizia fascista – e si inserisce in uno scambio aperto dalla lettera di un giovane operaio, di cui compaiono le sole iniziali, G.P., il quale denuncia lo scoraggiamento politico e il “malessere morale” per la situazione politica in cui versa il paese dopo la marcia su Roma e la sconfitta delle forze popolari. A G.P. risponde in un primo momento S.V., sigla che non è stato possibile ricondurre al nome completo, ma che risponde sicuramente a quello di un dirigente comunista. Il tono è quello di chi intende voler infondere speranza e coraggio con le modalità tipiche dell’attendismo bordighiano (“Lavorare comunque, ovunque, con fede e fiducia”⁸¹). Colpisce, sul finire del testo l’esortazione anti-intellettualistica che pare avere come bersaglio se non direttamente Gramsci sicuramente l’«Ordine Nuovo». S.V. prende di mira il tema della coesione di classe e indugia con forza sul termine “unità”, tanto che Renzo Martinelli vi ha scorto un possibile riferimento polemico al progetto del nuovo quotidiano gramsciano, recentemente presentato al Comitato esecutivo del Pcd’i⁸². A questo si aggiunge l’esortazione a lasciar stare Croce e Gentile, il cui studio era stato oggetto di polemica contro il gruppo ordinovista e in particolare contro Gramsci e Togliatti⁸³.

È dopo questo scambio che Gramsci prende la parola. Nella prima parte della lettera contesta a S.V. di non aver “impostato bene il problema”⁸⁴ e di non aver saputo individuare gli interrogativi corretti per fare luce sulla condizione della classe operaia in Italia in seguito alla sconfitta del 1919-1920⁸⁵. Secondo Gramsci “bisogna fare una spietata autocritica della nostra debolezza, bisogna incominciare dal domandarsi perché abbiamo perduto, chi eravamo, cosa volevamo, dove volevamo arrivare”. E in risposta

⁸¹ S.V., G.P. (1923, 5).

⁸² Martinelli (1972, 797).

⁸³ Gramsci (1926a, 102).

⁸⁴ Gramsci (1923, 267).

⁸⁵ “Perché è stata sconfitta la classe operaia italiana? Perché essa non aveva una unità? Perché il fascismo è riuscito a sconfiggere, oltre che fisicamente, anche ideologicamente, il partito socialista che era il partito tradizionale del popolo lavoratore? Perché il partito comunista non si è rapidamente sviluppato negli anni 1921-22 e non è riuscito a raggruppare intorno a sé la maggioranza del proletariato e delle masse contadine?” (ivi, 267-268).

alle posture anti-intellettualistiche aggiunge che “bisogna fissare i criteri, i principi, le basi ideologiche della nostra stessa critica”⁸⁶.

Segue nella seconda parte del testo una serie di interrogativi sul paese e in particolare sul sud⁸⁷. Si tratta di domande puntuali, che indicano la volontà di Gramsci di stringere le maglie interpretative della sua ricerca allo scopo di non perdere i tratti più puntuali e specifici della realtà italiana. Senza questo metodo non è possibile agire e dunque “fare previsioni, [...] orientarci, [...] stabilire delle linee d’azione che abbiano una certa probabilità di essere esatte”. Riferendosi non solo a S.V., ma evidentemente anche a se stesso, Gramsci afferma: “Noi non conosciamo l’Italia. Peggio ancora: noi manchiamo degli strumenti adatti per conoscere l’Italia”. Tale lacuna può essere rivolta all’interno dello stesso mondo comunista: “Non esiste una storia della classe operaia italiana. Non esiste una storia della classe contadina”⁸⁸.

La lettera alla «Voce della gioventù» segna una forte discontinuità con la linea di Bordiga e offre un’anticipazione di quella che sarà l’attitudine critica e politica di Gramsci e del quotidiano che si accinge a fondare. Se infatti è azzardato ritenere che la risposta di S.V. contenga qualche riferimento polemico all’«Unità», è nondimeno certo che lo spirito di questo nuovo giornale è quello di avviare uno spregiudicato percorso di ricerca per conoscere il paese e per svolgere quella funzione di mediazione tra direzione politica e referente sociale che fino a quel momento era mancata al Pcd’I. L’«Unità», si legge nella lettera che ne annuncia la nascita, dovrà scongiurare “una ricaduta nella caotica situazione del 1920”⁸⁹ e dovrà in tal senso farsi carico dell’opera di ricomposizione delle forze sociali che si richiamano a quella sinistra rimasta “fedele al programma ed alla tattica della lotta di classe”⁹⁰. Anche su impulso del Comintern sia Gramsci che il nuovo comitato esecutivo, guidato da giugno da Togliatti dopo l’arresto di Bordiga e del suo gruppo, hanno in particolare in mente una riconciliazio-

⁸⁶ Ivi, 268.

⁸⁷ «Perché nella valle del Po il riformismo si era radicato così profondamente? Perché il partito popolare cattolico, ha più fortuna nell’Italia settentrionale e centrale che nell’Italia del sud, dove pure la popolazione è più arretrata e dovrebbe quindi più facilmente seguire un partito confessionale? Perché in Sicilia i grandi proprietari terrieri sono autonomisti e non i contadini, mentre in Sardegna sono autonomisti i contadini e non i grandi proprietari? Perché in Sicilia e non altrove si è sviluppato il riformismo dei De Felice, Drago, Tasca di Cutò e consorti? Perché nell’Italia del sud c’è stata una lotta armata tra fascisti e nazionalisti che non c’è stata altrove?» (ivi, 268-269).

⁸⁸ Ivi, 269.

⁸⁹ 12 settembre 1923 (EP, 127).

⁹⁰ Gramsci (1923, 129).

ne con il Psi e con il gruppo massimalista di Serrati, recentemente espulso, di cui si adombra anche la possibilità di una collaborazione al quotidiano⁹¹. Questa proposta unitaria non è tuttavia da intendersi come un'operazione puramente esteriore o di ceto politico. L'idea di Gramsci è che l'unità della sinistra sia accompagnata dall'unità del soggetto sociale da cui dovranno essere tratte le risorse della lotta e che fa principalmente capo agli operai e ai contadini: "noi dobbiamo dare importanza specialmente alla questione meridionale, cioè alla questione in cui il problema dei rapporti tra operai e contadini si pone non soltanto come un problema di rapporto di classe, ma anche e specialmente come un problema territoriale, cioè come uno degli aspetti della questione nazionale"⁹².

Per Gramsci, la cui reputazione a Mosca continua a consolidarsi⁹³, diventa sempre più dirimente superare la scissione di Livorno, di cui appaiono chiari i limiti della prospettiva che aveva aperto⁹⁴, e ritornare sul piano teorico alla "posizione assunta negli anni 1919-20" più coerente con la nuova impostazione impressa dall'Internazionale⁹⁵. Questa lettura non ha nulla di retrospettivo, serve anzi per uscire dalle secche del settarismo e dell'assenza di mediazione politica in cui, negli anni di Bordiga al vertice, si sono arenate le forze sociali nella speranza di una fatalistica venuta del socialismo. Il nuovo contesto politico italiano mostra ora l'esaurimento della spinta rivoluzionaria e richiede uno sforzo organizzativo e culturale volto sia a cogliere i minimi segnali di opposizione dal basso, che a definire l'orizzonte della lotta in vista del "governo operaio e contadino".

Questa formula trova ampio spazio nell'attività giornalistica e politica di Gramsci e si inserisce nel lavoro di recupero di parte dell'armamentario politico del 1919-1920, senza tuttavia alcun intento agitatorio o retorico. Il governo operaio e contadino non è un nuovo mito politico o una parola d'ordine consolatoria. Né, si legge con chiarezza nelle tesi del terzo congresso del Pcd'I svoltosi a Lione, costituisce un compromesso di arretramento con le istituzioni borghesi, né ancora una sostituzione moderata dell'indirizzo della terza Internazionale. Non è in altre parole una deviazione dal percorso verso la dittatura del proletariato, quantunque "espansiva, non repressiva"⁹⁶. Il governo operaio e contadino va interpretato come

⁹¹ Ivi, 130.

⁹² Ibid.

⁹³ Spriano (1967, 185).

⁹⁴ Cfr. Togliatti (1962, 28-30). Vedi inoltre la lettera di Gramsci a Negri (Mauro Scocimarro) del 5 gennaio 1924 (LE, 159-163).

⁹⁵ Gramsci (1924b, 21).

⁹⁶ Gramsci (1924f, 15).

obiettivo intermedio che si inserisce nel contesto di perdita di fiducia verso il fascismo delle masse popolari, così come di quella crescente violenza fascista che precede le elezioni del 1924 e che porterà all'omicidio Matteotti.

Ad essere maggiormente colpiti dalla stretta fascista sono soprattutto i lavoratori, deprivati del diritto di sciopero. La drastica riduzione della conflittualità è accompagnata dalle misure repressive contro le organizzazioni sindacali in una fase di depressione dei salari degli operai e di crescita dell'inflazione, che si ripercuote sul consenso verso il regime della piccola borghesia. Non va meglio alle masse contadine. Il fascismo ha sciolto violentemente le leghe rosse e bianche e osteggia qualsiasi forma di unione cooperativa. Nel complesso la conflittualità è resa più difficile dall'imposizione burocratica e talora militare dei braccianti nei sindacati fascisti. Anche il contratto di mezzadria viene rivisto in favore dei possidenti. Le speranze dei piccoli affittuari di diventare proprietari si sono oramai infrante nella cristallizzazione dei rapporti di proprietà. Da qui nasce il malcontento a cui i partiti d'opposizione guardano con speranza, ma forse non con la dovuta intraprendenza politica⁹⁷. Gramsci, che nel frattempo è rientrato in Italia protetto dall'immunità parlamentare ottenuta con la sua elezione, è in realtà consapevole degli scarsi spazi di manovra e proprio per questo risponde al fatalismo delle opposizioni con il lavoro di rifondazione del partito nell'ottica di una moderna formazione di massa, capace di restituire alle classi lavoratrici quella funzione nazionale che gli altri partiti non sono stati in grado di assicurare.

È importante a questo proposito la discussione tra Gramsci e Pietro Sraffa comparsa sulle pagine dell'«Ordine Nuovo» nell'aprile del 1924. Nella sua risposta all'economista, prezioso amico e compagno degli anni carcerari, che nel suo intervento chiedeva una maggiore coesione del Pcd'I con i partiti d'opposizione, Gramsci mette in evidenza la necessità di una lotta di ampio respiro che superi la retorica agitatoria e le astrattezze dei gruppi liberali e socialisti e che consenta ai comunisti di porsi alla testa dei lavoratori verso il raggiungimento di obiettivi politici concreti. Per il dirigente sardo si tratta in altre parole di trovare quella combinazione tra realismo e capacità di iniziativa che era mancata durante la guida di Bordiga: “vogliamo rimanere aderenti alla realtà storica e non diventare una setta di contemplativi”. Occorre quindi “stabilire concretamente il significato italiano della parola [d'ordine] del governo operaio e contadino, dare a questa parola una sostanza politica nazionale”. Come poi precisa, questo “non può avvenire se non si esaminano i problemi più vitali e urgenti delle

⁹⁷ Cfr. a questo proposito Spriano (1967).

masse contadine” e se non si mettono in primo piano “i problemi specifici che si riassumono nell’espressione generale di ‘questione meridionale’”⁹⁸. Ancora una volta è per Gramsci dirimente recuperare i termini dell’alleanza tra nord industrializzato e Mezzogiorno contadino allo scopo di scardinare il blocco di potere che sostiene il regime mussoliniano.

“Il fascismo ha esasperato la situazione e l’ha in gran parte chiarita”⁹⁹ aveva scritto un mese prima della risposta a Sraffa. Il fascismo ha cioè fatto emergere le contraddizioni in seno alla borghesia nazionale e di riflesso ha gettato luce sull’insufficienza della politica socialista nel 1919-1920. Gramsci invita i suoi compagni a non ripetere gli errori commessi dopo la scissione di Livorno: “Noi siamo nel filo della corrente storica e riusciremo purché *remiamo* bene e abbiamo fermo il timone nelle mani”¹⁰⁰. Il rischio di un naufragio in favore delle forze reazionarie è infatti concreto. Ora più che mai resta centrale il problema del Mezzogiorno “che noi – rivolgendosi a Togliatti e Terracini – abbiamo misconosciuto così come facevano i socialisti e abbiamo creduto fosse risolvibile nell’ambito normale della nostra attività politica generale. Io sono sempre stato persuaso che il Mezzogiorno diventerebbe la fossa del fascismo, ma credo anche che esso sarà il maggiore serbatoio e la piazza d’armi della reazione nazionale e internazionale se prima della rivoluzione noi non ne studiamo adeguatamente le questioni e non siamo preparati a tutto”¹⁰¹.

È con queste preoccupazioni che Gramsci, nel maggio del 1924, interviene alla Conferenza nazionale di Como del Pcd’I. La sua relazione compie un ulteriore passo verso la rottura con la vecchia dirigenza del partito, iniziata l’anno prima, quando si era schierato contro Bordiga e la sua lettera di dissenso verso l’Internazionale¹⁰². Con grande fatica, dovuta anche alle iniziali incertezze di Togliatti¹⁰³, Gramsci era riuscito poi a far prevalere fra i compagni più stretti la propria linea che, a Como, insieme all’opposizione verso l’attendismo bordighiano¹⁰⁴ si pone l’obiettivo di rispondere concretamente alla domanda fino a quel momento rimasta elusa: “Come

⁹⁸ Gramsci (1924c, 181).

⁹⁹ Gramsci (1924c, 174).

¹⁰⁰ Lettera a Palmiro Togliatti, 18 maggio 1923 (EP,104).

¹⁰¹ Gramsci (LE, 237).

¹⁰² Spriano (1967, 302-308).

¹⁰³ Cfr. Fiocco (2018, 57-59).

¹⁰⁴ Riferendosi a Bordiga in una lettera inviata tra gli altri a Togliatti e Terracini Gramsci scrive: “Non si è concepito il partito come il risultato di un processo dialettico in cui convergono il movimento spontaneo delle masse rivoluzionarie e la volontà organizzativa e direttiva del centro, ma solo come un qualche cosa di campato in aria, che si

raggiungere lo scopo di sviluppare il Partito, di farlo diventare un Partito di masse?”¹⁰⁵. Nella sua risposta il proposito dell’unità tra operai e contadini assume definitivamente la doppia funzione di fine politico e mezzo strategico per risolvere al contempo la questione di classe e la questione nazionale e per dare compimento storico-culturale all’unificazione del paese, rimasta impigliata in uno squilibrio da cui traevano vantaggio le forze egemoni: “Noi abbiamo la possibilità, date le condizioni stesse create dal fascismo, di iniziare nel Mezzogiorno un movimento antireazionario di massa. Ma bisogna conquistare queste masse e questo si fa soltanto partecipando alle lotte che esse conducono per conquiste e rivendicazioni parziali”. La prospettiva gramsciana di costruzione del “blocco di operai e contadini” si scontra tuttavia con le obiezioni di Bordiga: “Perché chiamarlo blocco e non Partito comunista, senz’altro?”. Sfugge in questa domanda la sostanza delle parole di Gramsci, ovvero il rifiuto degli automatismi della storia. Il percorso rivoluzionario va al contrario di pari passo alla costruzione della soggettività politica responsabile dell’iniziativa nel conflitto di classe. La questione non è dunque tanto quella di essere “partito comunista”, come chiede Bordiga, ma quella di diventare tale per mezzo di un determinato referente sociale da costruire politicamente, ovvero quello degli operai e dei contadini. Per Gramsci occorre quindi suscitare le masse, entrare in connessione con loro, parlare la loro lingua: “Non tutti i lavoratori possono comprendere tutto lo sviluppo della rivoluzione. [...] Se i comunisti vanno tra i contadini del Mezzogiorno a parlare del loro programma non sono compresi. Se uno di noi andasse al mio paese a parlare di ‘lotta contro i capitalisti’ si sentirebbe dire che i ‘contadini’ non esistono in Sardegna... Eppure anche queste masse debbono essere conquistate”¹⁰⁶.

In quest’ottica il realismo si integra con l’*operosità politica* fondata sul lavoro di educazione e di organizzazione dei ceti meridionali, due aspetti sintetizzati nei *Quaderni* con l’idea di “andata al popolo”, che nei mesi di consolidamento del fascismo il Pdc’I tenta attraverso diverse iniziative, volte ad entrare in un rapporto concreto con le masse contadine. Già ai primi di agosto del 1924 viene riaperta la sezione agraria sostenuta dal Krestintern (l’Internazionale contadina nata nell’ottobre dell’anno prima) e guidata da Grieco¹⁰⁷ in stretta prossimità con Di Vittorio, che di lì a breve

sviluppa in sé e per sé e che le masse raggiungeranno quando la situazione sia propizia e la cresta dell’ondata rivoluzionaria giunga fino alla sua altezza” (LE, 231).

¹⁰⁵ Gramsci (1924d, 182).

¹⁰⁶ Gramsci (1924e, 462).

¹⁰⁷ A Grieco si deve anche la stesura *Schema di un programma di lavoro per la Sezione Agraria del P.C.I.* (Grieco 1924a, 251-263).

fonda, pur con mille difficoltà, l'Associazione nazionale di difesa dei contadini¹⁰⁸, il cui obiettivo principale è quello di dare uno strumento sindacale al partito¹⁰⁹. Viene anche meno l'isolazionismo degli anni precedenti con l'apertura ad altre figure politiche e intellettuali non marxiste, tra cui l'ex popolare Guido Miglioli ed Emilio Lussu del Partito sardo d'azione.

Tutte queste iniziative, insieme al grande sforzo di dialogo e di costruzione di alleanze in una situazione sempre più sfavorevole per la stringente morsa fascista, mettono il Pdc'I nelle condizioni di confrontarsi concretamente con il Mezzogiorno, con le sue specificità nell'organizzazione del lavoro, ovvero con le più disparate realtà rurali. Soprattutto Di Vittorio con l'Associazione nazionale di difesa dei contadini porta avanti un profondo lavoro di scoperta di un universo materiale e morale molteplice e disgregato che chiede riscatto e che necessità di unità politica¹¹⁰. L'emancipazione del Mezzogiorno, la liberazione di quella parte di territorio italiano, sottratto a un dominio di tipo coloniale, ottenuto anche con la complicità dei latifondisti meridionali, diviene in tal senso coestensiva della battaglia per il socialismo, ovvero dell'emancipazione dei lavoratori e della liberazione dell'intero paese dalle forme di dominio e di occupazione che ne impediscono il suo pieno sviluppo e che alimentano la frammentazione politica. Contro la disgregazione occorre una svolta anticorporativa, ostile al meccanicismo materialistico e nondimeno orientato ad intervenire nella forma di produzione capitalistica.

Il nesso tra problema politico e questione materiale, in un'ottica anti-economicistica, ritorna alcuni mesi più tardi nella polemica suscitata da un articolo di Pietro Nenni, comparso sull'«Avanti!». Al suo interno il futuro segretario socialista chiama in causa la necessità di un piano di riforme per consentire al sud di progredire sul piano produttivo e industriale. Seguendo questo ragionamento tuttavia osserva che “la questione meridionale – se è soprattutto di opere pubbliche – è anche morale”. Il sud sarebbe “tetragono all'organizzazione” e le sue capacità di iniziativa autonoma sarebbero state prosciugate dalla corruzione delle sue classi dirigenti. Al contrario “nell'Italia settentrionale una borghesia operosa”, ma “avida di guadagni”, si sarebbe “posta alla testa del progresso”¹¹¹. A Gramsci – che da giugno è diventato capo del Pcd'I –, non sfugge il tono moralistico e a tratti persino paternalistico dell'analisi. Invita dunque Nenni a rovesciare il ragionamento: “Per risolvere dunque la *questione morale*, posto che sia così,

¹⁰⁸ Biscione (1996, 28).

¹⁰⁹ Grieco (1924b, 133-137).

¹¹⁰ Pistillo (1975, 11-86).

¹¹¹ Nenni (1925a, 1).

nel Mezzogiorno, occorre risolvere il *problema dei contadini poveri*, che formano la maggioranza della popolazione”¹¹². Il problema è politico in quanto materiale, prima che morale, e riguarda le condizioni concrete delle masse contadine, non l’assenza di iniziativa, il cui innesco deriva dall’organizzazione non da un innato temperamento. Questa lettura non convince Nenni, che nella sua risposta ribadisce la natura morale della questione: “Da che mondo è mondo, è risaputo che niente avviene senza uno sforzo, senza volontà”¹¹³.

La nuova replica dall’«Unità» riprende ancora una volta la critica al moralismo, a cui Gramsci aggiunge una breve ricostruzione storica delle responsabilità del Partito socialista verso il Mezzogiorno¹¹⁴. L’aspetto però veramente significativo del commento riguarda la ripresa della riflessione sul liberismo, da lui abbracciato, seppure tatticamente, all’inizio della militanza politica e ora criticato. Nell’insistenza di Nenni a interpretare la questione meridionale come un problema economico, che richiede l’incremento dello sviluppo industriale da suscitare mediante l’iniziativa delle forze autonome del Mezzogiorno, Gramsci individua un elemento critico che trascende l’occasione polemica con Nenni perché indirettamente chiama in causa anche le precedenti scelte dei socialisti. “Per i liberali borghesi – scrive il capo del Pdc’I – la questione meridionale è risolvibile in regime di libero scambio. I socialisti ripetono la stessa cosa quando dicono che l’avvenire del Mezzogiorno è nelle ‘risorse locali’. Essi dimenticano cioè che tanto il problema del libero scambio (industrializzazione del sud), come il problema dell’emigrazione in regime capitalistico – e specialmente nella fase attuale del capitalismo – sono insolubili. Solo da un punto di vista di classe [...] è possibile dare una soluzione a questi problemi”¹¹⁵. Si tratta in altre parole di porre il conflitto tra capitale e lavoro che, come aggiunge poco oltre, può dare i propri frutti solo nella prospettiva del rovesciamento del regime capitalistico, solo all’interno di un processo politico ampio che consideri il Mezzogiorno il punto privilegiato per saldare la teoria alla prassi e riorientare la storia in favore di tutte le classi lavoratrici. Come di lì a pochi mesi, nelle *Tesi di Lione*, diverrà più chiaro, la questione meridionale può essere il punto di rottura dell’assetto economico generale del paese. Non occorrono dunque appelli morali o attribuzioni di colpe, occorre un

¹¹² Gramsci (1925b, 378).

¹¹³ Nenni (1925b, 1).

¹¹⁴ Gramsci (1925c, 316-317).

¹¹⁵ Ivi, 317.

nuovo *realismo politico popolare*¹¹⁶ da ricavare dal referente sociale, dagli operai del nord e dai contadini del sud.

4. Note sul problema meridionale

Per molto tempo considerato dagli studiosi incompiuto il saggio originariamente intitolato *Note sul problema meridionale e sull'atteggiamento nei suoi confronti dei comunisti, dei socialisti e dei democratici* costituisce il documento più avanzato e teoricamente denso di tutta la produzione gramsciana precarceraria. Vale in questo senso quanto scritto da Guido Dorso nella *Rivoluzione meridionale* intorno alla particolare complessità del testo, in grado di penetrare tra i diversi livelli di lettura del fenomeno meridionalistico senza farsi sopraffare da alcun pregiudizio ideologico¹¹⁷. Questo è senz'altro vero per la riflessione sui nessi tra questione meridionale e questione nazionale e tra questione meridionale e questione vaticana, per il tema dell'alleanza tra operai e contadini, per le incursioni critiche sul sindacalismo, per l'analisi della funzione degli intellettuali e ancora per le riflessioni più teoriche, inerenti alla configurazione della direzione politica nel quadro della lotta per il socialismo. Da non trascurare anche l'approccio che diremmo induttivo e che prende le mosse sempre da un dato concreto, da aspetti apparentemente contingenti, ma che ricondotti alla totalità del discorso politico assumono valore esemplare, utile e necessario per individuare la trama dialettica dei fenomeni generali.

La stessa gestazione del saggio si direbbe propiziata da un fatto minore, ovvero dalla nota redazionale pubblicata insieme alla recensione della *Rivoluzione meridionale* di Guido Dorso, firmata sotto lo pseudonimo di Ulenspiegel da Tommaso Fiore. L'autore del breve testo, firmato Noi, in realtà Carlo Rosselli¹¹⁸, intendeva prendere le distanze dalle pagine dedicate al Pcd'I e accusa in particolare i comunisti torinesi dell'«Ordine Nuovo» di mancanza di realismo e di voler risolvere la questione meridionale con un "formula magica", quella di "dividere il latifondo tra i proletari rurali"¹¹⁹.

¹¹⁶ Seppure con alcune differenze, riprendo questa formula da Bazzocchi, (2017, 61-71).

¹¹⁷ Pubblicato inizialmente nel 1925 da Gobetti, il testo è stato successivamente riedito con un'appendice che include un lungo commento ad *Alcuni temi della questione meridionale* di Gramsci, Guido Dorso, *La rivoluzione meridionale*, Einaudi, Torino 1950, pp. 249-250.

¹¹⁸ Relativamente a questa attribuzione cfr. Giasi (2016, 129).

¹¹⁹ Rosselli (1926,1).

Riprendendo alcuni passaggi di *Operai e contadini* del 3 settembre 1920, articolo in precedenza qui ampiamente discusso, Gramsci mostra il carattere grossolano e pretestuoso delle accuse miranti a interferire sul dialogo tra il campo liberale di Dorso, vicino a Piero Gobetti, suo editore, e quello comunista. Non solo le sue riflessioni sulle lotte contadine non hanno mai attinto dalla facile propaganda inneggiante alla divisione delle terre, tutt'altro, "proprio i comunisti torinesi [...] mettevano in guardia contro le illusioni 'miracolistiche' sulla spartizione meccanica dei latifondi"¹²⁰. Per il gruppo dell'«Ordine Nuovo» l'emancipazione dei contadini non risponde a un'istanza corporativa, ma a un processo generale che traduce le singole istanze in un programma politico generale. Secondo Gramsci, "i comunisti torinesi hanno avuto un 'merito' incontrastabile: di aver imposto la questione meridionale all'attenzione dell'avanguardia operaia, prospettandola come uno dei problemi essenziali della politica nazionale del proletariato rivoluzionario"¹²¹. All'unificazione politica corrisponde in questo senso il disegno della costruzione di una coscienza collettiva che acquisisce spessore e concretezza se si solleva oltre le ambiguità e le differenze fra i diversi gruppi sociali.

Dorso in un penetrante passaggio della sua *Rivoluzione meridionale* dedicato a Gramsci coglie a questo proposito due aspetti, il primo relativo alla sostanza non solo storico-politica ma persino filosofica della riflessione che il suo interlocutore marxista ha maturato nella discussione del gruppo degli ordinovisti. Insieme ai grandi meriti di essere arrivato al nocciolo della questione meridionale, riconosce allo stesso tempo una lacuna dialettica, l'incapacità di realizzare la sintesi che Gramsci adombrava. Soffermandosi su un nodo politico e allo stesso tempo teorico intorno alle lotte del 1919-1920, individua l'elemento dirimente alla base della sconfitta operaia: "Tra una presa di possesso puramente spirituale ed i sicuri vantaggi degli aumenti di salario – scrive Dorso – la maggioranza degli operai italiani sceglieva questi ultimi, dimostrando così di aderire più alla prassi del determinismo economico che è la base del riformismo, che all'idealismo marxista, cui classicamente il Gramsci si richiamava"¹²². La sconfitta sarebbe insomma dovuta all'incapacità di imprimere nel processo storico il superamento di un materialismo dei bisogni, contro il quale il meridionalista sardo e il gruppo torinese stavano combattendo.

Dorso indugia giustamente sulla componente idealistica del marxismo di Gramsci, in passato ripresa dai suoi avversari interni come sponda pole-

¹²⁰ Gramsci (1926c, 164-165).

¹²¹ Ivi, 165.

¹²² Dorso (1950, 159).

mica, come prova di impurezza ideologica per via del dialogo con il pensiero di Croce¹²³. Il tenore argomentativo è tuttavia di segno radicalmente diverso. Si direbbe in effetti che Dorso cali sulla riflessione gramsciana l'impossibilità ravvisata da Croce contro il marxismo di dedurre l'azione etico-politica dai processi materiali. L'importanza dell'"elemento particolare" messa in rilievo da Gramsci per la costruzione dell'"unità e la completezza di visione" alla base dell'attività politica non avrebbe portato ai risultati attesi. A tali questioni il meridionalista sardo darà una risposta completa solo più tardi, nella serrata critica alla filosofia di Croce nel tentativo di superare la distinzione che separa i diversi momenti dello spirito per porre in tensione dialettica lotta politica e filosofia¹²⁴. E tuttavia già nelle *Note sul problema meridionale* è possibile individuarne un'anticipazione.

Svolgono in questo senso una funzione argomentativa decisiva sia i diversi riferimenti al "sindacalismo", da Gramsci inteso come "l'espressione istintiva, elementare, primitiva, ma sana, della reazione operaia contro il blocco con la borghesia e per un blocco con i contadini e in primo luogo con i contadini meridionali"¹²⁵; e sia la ricostruzione di alcuni momenti del rapporto politico tra nord e sud apparentemente minori, ma che in realtà rivelano lo sforzo gramsciano di individuare nei movimenti molecolari sorti dal basso elementi il valore civile e politico necessario per la realizzazione di un progetto politico generale. Gramsci riprende a questo proposito un suo vecchio articolo per ritornare al dialogo esemplare tra un operaio sardo immigrato a Torino e un soldato di Sassari appartenente alla Brigata Sassari, inviato nella città piemontese per reprimere i moti insurrezionali esplosi nell'estate del 1917. L'operaio chiede al militare quali erano le intenzioni della sua brigata e se avrebbe realmente impugnato le armi per sedare le manifestazioni: "Siamo venuti a sparare contro i signori che fanno sciopero". "Ma non sono i signori quelli che fanno sciopero, sono gli operai e sono poveri"¹²⁶. Il giovane militare stenta a credere al suo conterraneo. "Eppure – rileva Gramsci – dopo pochi mesi, alla vigilia dello sciopero generale del 20-21 luglio, la Brigata fu allontanata da Torino, i soldati anziani furono congedati e la formazione divisa in tre". A differenza di quanto accaduto all'arrivo, nessuna festa venne organizzata per la loro partenza: "La Brigata fu fatta partire di notte, all'improvviso; nessuna folla

¹²³ Appena pochi anni prima Croce era stato definito "il più grande pensatore d'Europa in questo momento" (Gramsci, 1917a, 101).

¹²⁴ Cfr. in particolare le pagine sull'"Anticroce" di Marcello Mustè (2018, 256-287).

¹²⁵ Gramsci (1926c, 175-176).

¹²⁶ Ivi, 172.

elegante li applaudiva alla stazione; i loro canti se erano anch'essi guerrieri, non avevano più lo stesso contenuto di quelli cantati all'arrivo"¹²⁷.

Questo, come altri episodi apparentemente marginali a cui Gramsci dedica molto spazio in questo scritto di così grande importanza teorica, testimonia quel barlume di coscienza capace di scardinare le resistenze corporative che impediscono alle singole lotte di elevarsi e assumere una valenza politica generale, che sgancia cioè il singolo attore del conflitto dal proprio orizzonte per fargli guadagnare un punto di vista collettivo e renderlo partecipe dei conflitti altrui. Lo sguardo estremamente ravvicinato di Gramsci sull'operaio e sul militare sottolinea però un'attenzione dai riflessi teorici più complessi e impegnativi. La sua attenzione si sporge in un'area al confine con il prepolitico seguendo alcune riflessioni che aveva compiuto in passato e qui precedentemente analizzate. Con un anacronismo teorico che anticipa le raffinate riflessioni carcerarie diremmo che l'episodio dà centralità al "sentire" del soldato e dell'operaio. In questo modo però dà anche spazio alla loro aspirazione a superare la dimensione irrelata e individuale e assurgere al "comprendere" e attraverso il "comprendere" alla sua elevazione in "sapere". In un senso che prefigura l'"Anticroce" dei *Quaderni* si riconosce in altre parole il tentativo di infrangere quella separazione del sapere speculativo che distingue l'economico dall'etico per riconnetterlo alla dimensione materiale senza tuttavia ridurlo ad essa.

Scrive Gramsci in una delle pagine più significative delle *Note sul problema meridionale*:

Il proletariato, per essere capace di governare come classe, deve spogliarsi di ogni residuo corporativo, di ogni pregiudizio o incrostazione sindacalista. Cosa significa ciò? Che non solo devono essere superate le distinzioni che esistono tra professione e professione, ma che occorre, per conquistarsi la fiducia e il consenso dei contadini e di alcune categorie semiproletarie della città, superare alcuni pregiudizi e vincere certi egoismi che possono sussistere e sussistono nella classe operaia come tale anche quando nel suo seno sono spariti i particolarismi di professione. Il metallurgico, il falegname, l'edile, ecc. devono non solo pensare come proletari e non più come metallurgico, falegname, edile, ecc., ma devono fare ancora un passo avanti: devono pensare come operai membri di una classe che tende a dirigere i contadini e gli intellettuali, di una classe che può vincere e può costruire il socialismo solo se aiutata e seguita dalla grande maggioranza di questi strati sociali. Se non si ottiene ciò, il proletariato non diventa classe dirigente, e questi strati, che in Italia rappresentano la maggioranza della popolazione, rimanendo sotto la direzione borghese, danno allo Stato la possibilità di resistere all'impeto proletario e di fiaccarlo¹²⁸.

¹²⁷ Ibid.

¹²⁸ Gramsci (1926c, 173-174).

È un passo denso di questioni, nate in gran parte sul terreno dei conflitti sociali e nondimeno decisive anche sul piano filosofico-politico, in cui l'influsso di Lenin risuona dialetticamente insieme alle letture idealiste del passato¹²⁹. Queste parole di Gramsci in ampia misura anticipano le profonde riflessioni carcerarie, in particolare le pagine sul proletariato che si autoeduca alla lotta per l'egemonia (nozione quest'ultima, giova ricordarlo, in parte ripresa dalle risoluzioni dell'Internazionale¹³⁰, da Lenin e dai testi in cui il rivoluzionario russo rifletteva sull'unione politica di operai e contadini¹³¹). Non meno significativi sono però anche i passaggi riconducibili alle critiche verso il pensiero crociano del quaderno 10, in cui compare il concetto di *catarsi*, da Gramsci intesa come il momento dialettico di elevazione del momento economico-corporativo, dominato dagli interessi particolari e corporativi, nell'etico-politico¹³². Anche questo brano sulla questione meridionale si sviluppa infatti lungo la traiettoria di quel realismo politico popolare che aspira all'unificazione della lotta politica e delle diverse istanze, dei differenti bisogni e delle differenti aspirazioni, allo scopo di trascenderli in un progetto rivoluzionario tendente all'universale, all'operosità politica intesa come continuo confronto con l'alterità, come continua costruzione del senso dell'esistenza comunitaria sul terreno concreto dei processi materiali.

Sempre nell'ottica degli sviluppi futuri dei *Quaderni del carcere*, il brano introduce un ulteriore tema, anch'esso strettamente legato agli esiti politici del 1920 e riguardante la funzione degli intellettuali¹³³. È questo forse l'argomento di maggiore novità e prossimità con le note carcerarie, che già nel 1926 occupa una posizione di grandissima rilevanza attraverso la connessione del piano strategico-politico e di quello filosofico. E in effetti se la chiave di volta per il superamento della dimensione corporativa chiama in causa l'elevazione del "sentire" irrelato e frammentato del contadino,

¹²⁹ "La coscienza della classe operaia non può essere coscienza veramente politica, se gli operai non sono abituati a reagire a ogni caso di arbitrio e di oppressione, di violenza e di sopruso, qualunque sia la classe che ne è colpita [...]. La coscienza delle masse operaie non può essere vera coscienza di classe, se gli operai non imparano a osservare, sulla base dei fatti e degli avvenimenti politici concreti e attuali, ognuna delle altre classi sociali in tutte le manifestazioni della loro vita intellettuale, morale e politica" (Lenin, 1902, 87).

¹³⁰ Giasi (2008).

¹³¹ L'uso della nozione di egemonia da parte di Lenin nel quadro della riflessione politica sul rapporto tra operai e contadini è stato documentato e sottoposto a critica per far emergere le divergenze con Gramsci da Anna Di Biagio (2009, 379-402).

¹³² Q 1222-1225. Sulla centralità della nozione di *catarsi* cfr. Tosal (2016).

¹³³ Sul tema degli intellettuali in *Alcuni temi della questione meridionale* cfr. Vacca (2017, 370-379).

dell'operaio, del soldato e di qualsiasi proletario, lo spazio in cui occorrerà intervenire è anche quello occupato dagli intellettuali che nell'Italia degli anni Venti svolgono secondo Gramsci una funzione di mediazione decisiva, sino a quel momento favorevole al blocco agrario ma potenzialmente riorientabile per l'emancipazione dei subalterni.

Il Mezzogiorno può essere definito una grande disgregazione sociale; i contadini, che costituiscono la grande maggioranza della sua popolazione, non hanno nessuna coesione tra loro [...]. La società meridionale è un grande blocco agrario costituito di tre strati sociali: la grande massa contadina amorfa e disgregata, gli intellettuali della piccola e media borghesia rurale, i grandi proprietari terrieri e i grandi intellettuali. I contadini meridionali sono in perpetuo fermento, ma come massa essi sono incapaci di dare una espressione centralizzata alle loro aspirazioni e ai loro bisogni. Lo strato medio degli intellettuali riceve dalla base contadina le impulsi per la sua attività politica e ideologica. I grandi proprietari nel campo politico e i grandi intellettuali nel campo ideologico centralizzano e dominano, in ultima analisi, tutto questo complesso di manifestazioni. Come è naturale, è nel campo ideologico che la centralizzazione si verifica con maggiore efficacia e precisione. Giustino Fortunato e Benedetto Croce rappresentano perciò le chiavi di volta del sistema meridionale e, in un certo senso, sono le due più grandi figure della reazione italiana¹³⁴.

Intervenire sugli intellettuali diviene in tal senso necessario per ridefinire i termini della mediazione che fino a quel momento ha consentito ai ceti dominanti di mantenere nella propria orbita ideologica e politica il Mezzogiorno contadino lasciando che le sue istanze restassero disgregate, a uno stadio politico elementare e prepolitico, prive dunque della capacità di trovare un vincolo di coesione, una spinta dialettica progressiva. Gramsci non nega che anche il sud abbia avuto i suoi intellettuali, ma rileva che solo il blocco agrario ha saputo riassorbirli all'interno dei propri corpi intermedi (case editrici, accademie, imprese culturali) impedendo o comunque limitando fortemente una loro coesione nel quadro delle lotte sociali: "I meridionali che hanno cercato di uscire dal blocco agrario e di impostare la questione meridionale in forma radicale hanno trovato ospitalità e si sono raggruppati intorno a riviste stampate fuori del Mezzogiorno"¹³⁵.

In questo come nel precedente passo la riflessione assume un livello di raffinatezza non inferiore a quello dei *Quaderni*. Con grande efficacia e penetrazione Gramsci si interroga sui diversi livelli della mediazione in cui gli stessi intellettuali sono inseriti e che descrivono un complesso spettro di momenti dialettici attraverso ordini di grandezza differenti, cioè riconducibili – potremmo dire con un nuovo anacronismo che anticipa le note

¹³⁴ Gramsci (1926c, 182-183).

¹³⁵ Ivi, 191.

carcerarie – alla processualità delle trasformazioni molecolari così come ai più grandi processi egemonici. Disintermediazione delle istanze contadine, assorbimento degli intellettuali del sud, rapporto intellettuali-ceti egemoni, gradazione del livello di organicità degli intellettuali, centralizzazione egemonica: la questione meridionale in quanto questione nazionale si inserisce in questi rapporti di forza distribuiti su piani differenti, ma risolvibili attraverso una risposta politica unitaria, che il movimento operaio del 1919-1920 non aveva saputo elaborare e che in questa fase più avanzata della riflessione gramsciana assume le sembianze della guerra di posizione.

I modi e la specificità di questo nuovo genere di lotta politica esigono la rinuncia a tutte quelle forme di settarismo e pregiudiziale inimicizia che impediscono di comprendere nella loro massima ampiezza i diversi momenti del conflitto. Tale nuova attitudine riguarda non solo l'apertura ai compagni di strada menzionati nelle ultime pagine delle *Note sul problema meridionale*, ovvero Guido Dorso e soprattutto Piero Gobetti, ma anche la riflessione accurata intorno alle esperienze di quelle figure intellettuali che hanno contribuito al consolidamento dello *status quo*, come Giustino Fortunato e Benedetto Croce, definiti anche i “supremi moderatori politici e intellettuali” di tutte le iniziative volte a dare centralità al Mezzogiorno nel quadro della politica nazionale: “essi hanno ottenuto che l'impostazione dei problemi meridionali non soverchiasse certi limiti, non diventasse rivoluzionaria”¹³⁶. Soprattutto a Croce viene nondimeno riconosciuta l'appartenenza alla grande cultura europea, così come il ruolo di formazione svolto su questo ampio contesto per un'intera generazione di intellettuali italiani attraverso i quali ha coltivato lo sviluppo di una visione del mondo capace di rigenerare la cultura nazionale. Croce avrebbe in altre parole svolto una duplice funzione, quella di conservatore e al contempo di innovatore. Dal punto di vista della *storia lunga*, spostando il principio dell'analisi agli albori della modernità, Croce ha svolto per Gramsci una funzione progressiva, in grado di superare “il cattolicesimo e ogni altra religione mitologica” e di sopperire dunque al mancato rinnovamento apportato in Europa dalla Riforma¹³⁷. Con questo contributo “Croce ha compiuto una altissima funzione ‘nazionale’”, che tuttavia, nell'ottica storica più prossima al presente, si è realizzata in senso conservatore, ovvero con il distacco

¹³⁶ Ibid.

¹³⁷ “I cosiddetti neoprotestanti o calvinisti non hanno capito che in Italia, non potendoci essere una riforma religiosa di massa, per le condizioni moderne della civiltà, si è verificata la sola Riforma storicamente possibile con la filosofia di Benedetto Croce: è stato mutato l'indirizzo e il metodo del pensiero, è stata costruita una nuova concezione del mondo che ha superato il cattolicesimo e ogni altra religione mitologica” (ivi, 192).

degli “intellettuali radicali del Mezzogiorno dalle masse contadine”. Il lavoro pedagogico politico di Croce da un lato ha permesso che gli intellettuali partecipassero “alla cultura nazionale ed europea”, ma, dall’altro, “attraverso questa cultura li ha fatti assorbire dalla borghesia nazionale e quindi dal blocco agrario”¹³⁸.

Sulla scia di questo processo storico sono emerse nuove figure come quelle già citate di Dorso e Gobetti che hanno colto il grande impulso apportato dal movimento operaio e dalle riflessioni ordinoviste. A loro Gramsci riconosce un’importanza decisiva. Alla luce di questa funzione storica non si tratta dunque di rigettare l’intero lavoro di Croce, ma di spingerlo alle estreme conseguenze anche attraverso il dialogo con quelle figure liberali che per portare a termine la questione nazionale hanno aperto la questione meridionale ricongiungendosi con il lavoro politico dei comunisti torinesi. Il movimento operaio d’altra parte necessita fortemente di intellettuali sia per il lavoro di mediazione che era mancato nel 1919-1920, con la costruzione di un partito organizzato (“Il proletariato, come classe, è povero di elementi organizzativi, non ha e non può formarsi un proprio strato di intellettuali che molto lentamente, molto faticosamente”¹³⁹), e sia per propiziare “una frattura di carattere organico”, volta cioè a spezzare la coesione all’interno del blocco intellettuale come premessa per distruggere il blocco agrario:

L’alleanza tra proletariato e masse contadine esige questa formazione; tanto più la esige l’alleanza tra il proletariato e le masse contadine del Mezzogiorno. Il proletariato distruggerà il blocco agrario meridionale nella misura in cui riuscirà, attraverso il suo partito, ad organizzare in formazioni autonome e indipendenti, sempre più notevoli masse di contadini poveri; ma riuscirà in misura più o meno larga in tale suo compito obbligatorio anche subordinatamente alla sua capacità di disgregare il blocco intellettuale che è l’armatura flessibile ma resistentissima del blocco agrario¹⁴⁰.

Nell’ultima parte delle *Note sul problema meridionale* Gramsci si sofferma a questo proposito sulla figura di Gobetti, amico e compagno di strada, ucciso dalla barbarie fascista. Di lui Gramsci ricorda il forte impegno meridionalistico e l’amicizia nata a Torino, non senza contrasti da parte delle frange più settarie delle loro rispettive aree politiche. Anche alla luce della funzione crociana nella storia italiana, la descrizione della figura di Gobetti lascia emergere un percorso speculare rispetto a quello dell’amico sardo scomparso due anni prima sulle pagine della «Rivoluzione liberale»

¹³⁸ Ibid.

¹³⁹ Ivi, 195.

¹⁴⁰ Ivi, 195-196.

e qui menzionato in apertura. Se Gramsci veniva dalla Sardegna per elevarsi a figura nazionale, qui Gobetti appare come l'intellettuale nazionale che attraverso il dialogo col marxismo italiano si cala nel Mezzogiorno¹⁴¹. Non si tratta di una regressione, di una rinuncia del generale per il particolare. Si tratta al contrario dell'unica via per restituire alla totalità storica la sua concretezza, la sua radice materiale ancorata al lavoro e ai conflitti, ovvero quell'"elemento particolare" che consente di pervenire all'"unità" e alla "completezza di visione" e che prefigura il passaggio al momento etico-politico.

Bibliografia

Sigle delle opere di riferimento di Antonio Gramsci

SF = *Socialismo e fascismo. L'Ordine Nuovo 1921-1922*, Torino: Einaudi, 1967.

PC= *La costruzione del partito comunista. 1923-1926*, a cura di E. Fubini, Torino: Einaudi, 1971.

PV= *Per la verità*, a cura di R. Martinelli, Roma: Editori Riuniti, 1974.

Q= *Quaderni del carcere*, a cura di V. Gerratana, Torino: Einaudi, Torino.

NM = *Il nostro Marx. 1918-1919*, Torino: Einaudi, 1984.

LE= *Lettere 1908-1926*, a cura di Antonio A. Santucci, Einaudi, Torino 1992.

ON= *L'Ordine Nuovo. 1919-1920*, a cura di V. Gerratana e A.A. Santucci, Torino: Einaudi, 1987,

EP= Gramsci A., *Epistolario 2. Gennaio-Novembre 1923*, a cura di D. Biddusa, F. Giasi e M.L. Righi, Roma: Istituto della Enciclopedia italiana, 2011

S1= *Scritti (1910- 1926). 1, 1910-1916*, a cura di G. Guida e M.L. Righi, Roma: Istituto della Enciclopedia italiana, 2019.

S2= *Scritti (1910- 1926). 2. 1917*, a cura di L. Rapone, con la collaborazione di M.L. Righi e il contributo di B. Garzarelli, Roma: Istituto della Enciclopedia italiana, 2015.

Agosti A. (1996), *Palmiro Togliatti*, Torino: Utet.

Aimo M.A. (1967) *Stato e rivoluzione negli scritti sulla questione meridionale*, in Rossi P. (a cura di) *Gramsci e la cultura contemporanea. Atti del*

¹⁴¹ Su Gobetti e i temi del Mezzogiorno vedi Polito (2016, 163-179).

Convegno internazionale di studi gramsciani tenuto a Cagliari il 23-27 aprile 1967, vol. II, a cura di, Roma: Editori Riuniti, 183-189.

- Barbagallo F. (1994), *La modernità squilibrata del Mezzogiorno*, Torino: Einaudi.
- Bazzocchi C. (2017), *Realismo popolare e lotta egemonica*, "Munera", n. 2, pp. 61-71.
- Biscione F.M., (1996) *Introduzione*, in Gramsci (1996, 1-66).
- Cassese S. (2016, a cura di), *Lezioni sul meridionalismo. Nord e sud nella storia d'Italia*, Bologna: il Mulino.
- Capecelatro E. e Carlo A. (1975), *Contro la «questione meridionale». Studio sulle origini dello sviluppo capitalistico in Italia*, Roma: Savelli.
- Croce B. (1996), *Filosofia della pratica. Economica ed Etica*, voll. 2, a cura di M. Tarantino, con una nota al testo di G. Sasso, Napoli: Bibliopolis.
- (2006), *Saggio sullo Hegel seguito da altri scritti di storia della filosofia*, voll. 2, a cura di A. Savorelli, con una nota al testo di Claudio Cesa, Napoli: Bibliopolis.
- De Felice F. e Parlato V. (1970), *Introduzione*, in Gramsci A., *La questione meridionale*, Roma: Editori Riuniti, 1970: 7-50.
- Descendre R. e Zancarini J.-C. (2023), *L'œuvre-vie d'Antonio Gramsci*, Paris: La Découverte.
- Durante L. (2009), *Quistione meridionale*, in G. Liguori e P. Voza, *Dizionario gramsciano 1926-1937*, Roma: Carocci: 681-682.
- Di Biagio A. (2009), *Egemonia leninista, egemonia gramsciana*, in *Gramsci nel suo tempo*, vol. 1, a cura di F. Giasi, pref. di G. Vacca, Roma: Carocci: 379-402.
- D'Orsi A. (2017), *Gramsci una nuova biografia*, Milano: Feltrinelli.
- Dorso G. (1950), *La rivoluzione meridionale*, Torino: Einaudi.
- Fiocco G. (2018), *Togliatti, il realismo della politica. Una biografia*, Roma: Carocci.
- Fiori G. (1966), *Vita di Antonio Gramsci*, Bari-Roma: Laterza.
- Fresu G. (2019), *Antonio Gramsci. L'uomo filosofo*, Cagliari: AIPSA.
- Giasi F. (2008), *I comunisti torinesi e l'«egemonia del proletariato» nella rivoluzione italiana. Appunti sulle fonti di Alcuni temi della quistione meridionale di Gramsci*, in A. D'Orsi (a cura di), *Egemonie*, Napoli: Dante & Descartes: 147-186.
- (2016), *Gramsci e il meridionalismo da Salvemini a Dorso*, in Cassese (2016: 115-131).
- Giarrizzo G. (1977), *Il Mezzogiorno di Gramsci*, in Ferri F. (a cura di), *Politica e storia in Gramsci. Atti del convegno internazionale di studi*

- gramsciani*. Firenze, 9-11 dicembre 1977, I. relazioni a stampa, Roma: Editori Riuniti: 321-389.
- Gobetti P. (1924), *Gramsci*, "La Rivoluzione Liberale", 3, 17, 22 aprile, 66. Con alcune varianti ora in Id., *La rivoluzione liberale*, a cura di Ersilia Alessandrone Perone, Torino: Einaudi, 1983.
- Gramsci A. (1916a), *Il Mezzogiorno e la guerra*, "Il Grido del Popolo", n. 610, 1 aprile, ora in S1: 278-280.
- (1916b), *Clericali e agrari*, "Avanti!" ed. piemontese, 7 luglio, ora in S1: 513-516.
- (1916c), *Contro il feudalesimo economico*, "Il Grido del Popolo", n. 634, 16 settembre, ora in S1: 560-561.
- (1917a), *Due inviti alla meditazione*, "La città futura", 11 febbraio, ora in S2: 101-103.
- (1917b), *I galantuomini*, "Avanti!", anno XXI, n. 218, 8 agosto, ora in S2: 403-406.
- (1917c), *I socialisti per la libertà doganale*, "Il Grido del Popolo", n. 691, 20 ottobre, ora in S2: 552-554.
- (1917d), *Letture*, "Il Grido del Popolo", n. 696, 24 novembre, ora in S2: 593-596.
- (1918a), *La politica del «se»*, "Il Grido del Popolo", n. 727, 29 giugno, ora in NM: 147-154.
- (1918b), *Scuola libera*, "Avanti!", anno XXII, n. 225, 15 agosto, in NM: 252-254.
- (1919a), *Salveminiiana* "L'Ordine Nuovo", anno 1, n. 8, 28 giugno-5 luglio in ON: 111-113.
- (1919b), *Operai e contadini*, "L'Ordine Nuovo", anno I, n. 12, 2 agosto, ora in ON: 156-161.
- (1919c), *Il problema del potere*, "L'Ordine Nuovo", anno I, n. 28, 29 novembre, ora in ON: 338-343.
- (1919d), *Gli avvenimenti del 2-3 dicembre*, "L'Ordine Nuovo", anno II, n. 29, 6-13 dicembre, ora in ON: 350-357.
- (1920a), *Operai e contadini*, "L'Ordine Nuovo", anno I, n. 32, 3 gennaio, ora in ON: 376-378.
- (1920b), *Il lanzo ubriaco*, "Avanti!", ed. piemontese, anno xxrv, n. 42, 18 febbraio, ora in ON: 420-424.
- (1920c), *Operai e contadini*, "Avanti!", ed. piemontese, anno xxxv, n. 44, 20 febbraio, ora in ON: 425-428.
- (1920d), *Per un rinnovamento del Partito socialista*, "L'Ordine Nuovo", anno II, n. 1, 8 maggio, ora in ON: 510-517.

- (1920e), *Sindacati e consigli*, “L’Ordine Nuovo”, anno II, n. 5, 12 giugno, ora in ON: 547-551.
- (1921), *Che fare?*, “L’Ordine Nuovo”, 17 febbraio, I, n. 48, ora in SF: 73-75.
- (1922), *Interventi al congresso del Partito comunista*, “L’Ordine Nuovo”, 25 marzo, II, n. 84, ora in SF: 518-520.
- (1923), *Che fare?*, “La Voce della gioventù”, a. I, n. 12, Milano, 1 novembre, ora in PV: 267-270.
- (1924a), *Il Mezzogiorno e il fascismo*, “L’Ordine Nuovo”, 15 marzo. s. III, a. I. n. 2, ora in PC: 171-175.
- (1924b), *Il programma de «L’Ordine Nuovo»*, “L’Ordine Nuovo”, s. III, I, nn. 3-4, 1-15 aprile, ora in PC: 20-25,
- (1924c), *Problemi di oggi e di domani*, “L’Ordine Nuovo”, s. III, I, nn. 3-4, 1-15 aprile, ora in PC: 175-181.
- (1924d), *Dopo la conferenza di Como*, “Lo stato operaio”, II. m. 19, 5 maggio [ma giugno], ora in PC: 181-184.
- (1924e), *La conferenza di Como*, “l’Unità” I. n. 97, 5 giugno, ora in PC: 458-462.
- (1924f), *Lenin, capo rivoluzionario*, “l’Unità”, I, n. 229, 6 novembre, ora in PC: 12-16.
- (1925a), *Origini e scopi della legge sulle associazioni segrete*, “l’Unità”, a. II, n. 177, 23 maggio, ora PC: 75-85.
- (1925b), *L’Avanti! Contro il Mezzogiorno*, “l’Unità”, II, n. 161, 14 luglio, ora in PC: 377-379.
- (1925c), *Il Partito socialista e il Mezzogiorno*, “l’Unità”, a. II, n. 163, 16 luglio, ora in PV: 316-317.
- (1926a), *Cinque anni di vita nel partito*, resoconto per i lavori del III congresso del Partito comunista, Lione 20-26 gennaio, ora in PC: 89-109.
- (1926b), *Alcuni temi della quistione meridionale*, ora in PC: 137-158.
- (1926c), *Note sul problema meridionale e sull’atteggiamento nei suoi confronti dei comunisti, dei socialisti e dei democratici*, in “Critica marxista”, a cura di F.M. Biscione, 3, 1990, pp. 51-78.
- (1926d), *Note sul problema meridionale e sull’atteggiamento nei suoi confronti dei comunisti, dei socialisti e dei democratici*, in G. D’Andrea e Giasi F. (a cura di), *Luigi Sturzo e Gramsci A., Il Mezzogiorno e l’Italia*, Roma: Studium: 139-196.
- (1996), *Disgregazione sociale e rivoluzione. Scritti sul Mezzogiorno*, a cura di F.M. Biscione, Napoli: Liguori.

- Gramsci A. e Tasca A. (1922), *Il Partito Comunista e i sindacati (Risoluzione proposta dal Comitato centrale per il II congresso del Partito Comunista d'Italia)*, "Rassegna comunista", 30 gennaio, II, n. 17, ora SF: 499-518.
- Gramsci A. e Togliatti P. (1926) *La situazione italiana e i compiti del Pci*, ora in PC: 488-513.
- Graziadei A. e Sanna G. (1922) *La questione agraria*, "Rassegna Comunista", anno II, n. 17 del 30 gennaio: 825-835.
- Grieco R. (1924a), *Schema di un programma di lavoro per la Sezione Agraria del P.C.I.*, ora in Gramsci (1996: 251-263).
- (1924b), *L'Associazione per la difesa dei contadini meridionali*, in "l'Unità", 9 settembre 1924, ora in Id., *Scritti scelti*, Editori Riuniti, Roma 1966, vol. I: 133-137.
- Guzzone, F. (2018), *Gramsci e la critica dell'economia politica. Dal dibattito sul liberismo al paradigma della "traducibilità"*, Roma: Viella.
- Lenin V.I. (1902), *Che fare?*, trad. it. Einaudi, Torino 1971.
- (1905), *Due tattiche della socialdemocrazia nella rivoluzione democratica*, in *Opere. IX, giugno-novembre 1905*, Roma: Editore Riuniti, 1960: 9-127.
- Liguori G. (2021), *Questione meridionale e questione contadina nella politica gramsciana di rifondazione del Pcd'I*, in *Il Pci, la Calabria e il Mezzogiorno. Da Livorno al "Partito nuovo". Atti del Convegno nazionale dell'ICSAIC Università della Calabria, 24-25 novembre 2021*, a cura di L. Coscarella e P. di Palma, Cosenza: Pellegrini, Cosenza: 39-66.
- Martinelli R. (1972), *Il «Che fare?» di Gramsci del 1923*, "Studi Storici", a. XIII, n. 4, ottobre-dicembre: 790-802.
- Melis G. (2008), *Prefazione*, in Gramsci A., *Scritti sulla Sardegna*, a cura di Guido Melis, Ilisso, Nuoro: 9-29.
- (1916), *Questione sarda e questione meridionale*, in Cassese (2016: 297-314).
- Michellini L. (2011), *Marxismo, liberismo, rivoluzione: saggio sul giovane Gramsci. 1915-1920*, Napoli: La Città del Sole.
- Mustè M. (2018), *Marxismo e filosofia della praxis. Da Labriola a Gramsci*, Roma: Viella.
- Nenni P. (1925a), *La battaglia per il Mezzogiorno*, "l'Avanti!", a. XXXI, n. 164, 12-13 luglio: 1.
- (1925b), *Certamente*, "l'Avanti!", a. XXXI, n. 166, 15 luglio: 1.
- Rosselli C. (1926), *Il problema meridionale*, "Il Quarto Stato", a. 1, n. 24, 18 settembre: 1.

- Pistillo M. (1975), *Giuseppe Di Vittorio. 1924-1944. La lotta contro il fascismo e per l'unità sindacale*, Roma: Editori Riuniti.
- Polito P. (2016), *Piero Gobetti e il meridionalismo vecchio e nuovo*, in Casese (2016: 163-179).
- Rapone L. (2011), *Cinque anni che paiono secoli. Antonio Gramsci dal socialismo al comunismo (1914-1919)*, Roma: Carocci.
- Salvemini G. (2011), *La piccola borghesia intellettuale nel Mezzogiorno d'Italia*, in "La Voce", 16 maggio, ora in Id., *Scritti sulla questione meridionale (1896-1955)*, Torino: Einaudi, 1955, 412-426.
- Širinja K. (1970), *Lenin e la formazione del Pci: nuovi documenti sovietici*, in "Critica marxista", 6, 107-129.
- Sotgiu G. (1975), *Gramsci e il movimento operaio in Sardegna*, in Rossi P. (a cura di), *Gramsci e la cultura contemporanea*, vol. II, cit., 147-159.
- *Note su Togliatti e la questione sarda*, in *Togliatti e il mezzogiorno. Atti del convegno tenuto a Bari il 2-3-4 novembre 1975*, voll. 2, a cura di Franco De Felice, Editori Riuniti, Roma 1975, 163-248
- S.V. e G.P. (1923), *Discussioni utili. La parola a un giovane operaio*, "La Voce della gioventù", a. I, n. 10, 15 settembre, 5.
- Spriano P. (1960), *Torino operaia nella grande guerra*, Einaudi, Torino.
- (1967), *Storia del partito comunista italiano. I. Da Bordiga a Gramsci*, Torino: Einaudi.
- Togliatti P. (1921), *Irlande italiane*, "L'Ordine Nuovo", a. I, n. 343, 11 dicembre, in Id., *Opere. 1917-1926*, vol. 1, a cura di E. Ragionieri, Roma: Editori Riuniti, 1974: 307-309.
- (1962), *La formazione del gruppo dirigente del partito comunista italiano*, Editori Riuniti, 1962.
- (2001), *Scritti su Gramsci*, a cura di Guido Liguori, Roma: Editori Riuniti.
- Tosel A. (2016), *Étudier Gramsci. Pour une critique continue de la révolution passive capitaliste*, Paris: Éditions Kimé.
- Vacca G. (2017), *Modernità alternative. Il Novecento di Antonio Gramsci*, Torino: Einaudi.
- Zancarini, J.-C. (2021), *L'union de la ville et de la campagne. Machiavel et les jacobins*, in Descendre R. e Zancarini J.-C., *La France d'Antonio Gramsci*, Lyons: ÉNS Éditions.

Fata Morgana nelle Coree

La questione meridionale tra miraggio e miracolo

Roberto Evangelista

Fata morgana in the suburbans neighboroughs Coree. The Southern question between mirage and miracle.

Abstract: The essay aims to consider some aspects of the Southern question, starting from the situation of emigrants in Northern Italy in the 1950s. This work considers two very important texts (*Milano, Corea. Inchiesta sugli immigrati*, and *Stato e sottosviluppo*), which allow us to consider the economic aspects and political choices that determined the phenomenon of internal Italian emigration, as we know it. The article also concerns a paradigm shift in the interpretation of the Southern question, between Gramsci's and the PCI's interpretation, and the one that developed after the Second World War. Within this framework, this essay will try to understand how conditions of development and extreme underdevelopment can exist within the same social system, and what are the root causes of the phenomena that Ernesto De Martino faced in the same historical period.

Keywords: Slums; Underdevelopment; Emigration; Southern question.

1. Aspetti generali della condizione degli emigrati

Secondo una leggenda la Fata Morgana salvò la Sicilia da un re invasore, appostato sul capo continentale dello stretto di Messina, procurandogli la visione dell'immediata vicinanza dell'isola. Il re, dunque, credendo di poter raggiungere la Sicilia con poche bracciate, si tuffò in mare. Quando però l'incanto si ruppe, essendo egli impreparato ad affrontare a nuoto la reale distanza tra i due lembi di terra, finì col morire affogato.

Coerentemente con il mito, Fata Morgana (o Fatamorgana) è il nome che si dà anche a un particolare effetto ottico che, a seguito di ben determinate condizioni ambientali e della coesistenza di strati d'aria di temperature diverse crea un condotto atmosferico che propaga la luce del sole in modo tale da mostrare più vicini oggetti distanti, oppure ne distorce la

* Istituto per la Storia del Pensiero Filosofico e Scientifico Moderno, Consiglio Nazionale delle Ricerche (roberto.evangelista@ispf.cnr.it; ORCID: 0000-0003-0334-9462).

forma fino a farli assomigliare a qualcos'altro. Tra i luoghi in cui è possibile assistere a questo fenomeno, vi sono alcuni punti del territorio salentino e lo stretto di Messina. Non senza una qualche amara ironia, Fata Morgana era anche il nome del treno che nel secondo dopoguerra portava molti emigrati italiani da Reggio Calabria a Milano. Un nome che evocava la vicinanza di terre e luoghi più lontani di quanto potesse sembrare, ma che evocava anche un "miraggio", quello del benessere e del progresso, che si formava alla luce del sole dei paesi meridionali, ma che, nella nebbia delle città industriali, finiva col rivelarsi un'ombra sbiadita.

È curioso rilevare che il nome del treno degli emigranti fosse affidato a una figura femminile alla quale non veniva risparmiata la tradizionale funzione protettiva, funzione che la maggior parte delle donne (sicuramente quelle che si spostavano al seguito dei mariti, come anche quelle che rimanevano al Sud), continuava a mantenere anche nel *sottomondo* degli abitanti meridionali dei vari quartieri periferici denominati "Coree": così come la fata Morgana aveva protetto la Sicilia dalle invasioni, e così come il treno aveva protetto almeno fino all'arrivo in stazione i sogni di migliaia di famiglie, allo stesso modo le donne che emigravano – interdette al lavoro – rimanevano ancorate a una funzione protettiva, di cura dei mariti, dei figli, e dei fabbricati che sorgevano disordinatamente al limitare delle metropoli. Solo alcune riuscivano a trovare un'emancipazione attraverso il lavoro; per molte, i destini rimanevano segnati dagli stessi stereotipi che si portavano dietro insieme alle valigie.

La situazione descritta nelle ultime righe si evince con grande chiarezza e precisione dalla lettura del volume di Franco Alasia e Danilo Montaldi *Milano, Corea. Inchiesta sugli immigrati*. Pubblicato nel 1960, il libro offre una rappresentazione spietata e appassionata della condizione miserevole di un mondo subalterno, cercando allo stesso tempo di farne risaltare gli aspetti progressivi e di disegnare possibili traiettorie per l'emancipazione di classe.

La questione migratoria, d'altronde, ha rappresentato una vera e propria preoccupazione per le istituzioni repubblicane, e lo si vede dalla quantità di documentari prodotti dalla (o con la partecipazione della) RAI sugli emigranti meridionali oppure sulle condizioni del Sud Italia. Alcuni non vanno oltre l'enunciazione di stereotipi che già all'epoca erano abusati; altri, pur mostrando la cruda realtà della condizione degli emigranti, individuano nell'emigrazione stessa un'opportunità di emancipazione e di accesso ai benefici dello sviluppo industriale per la popolazione meridionale; altri prodotti, invece, come le dieci puntate di *Viaggio nel Sud*, tentano di

raccontare una realtà meridionale diversa, sviluppata – o in via di sviluppo – grazie all'intervento dello Stato nell'economia.

Spicca, poi, un breve cortometraggio, del 1961, che prende il titolo dal nome del treno degli emigranti, *Fata Morgana*, appunto. L'autore, Lino Dal Fra, riesce a rappresentare in undici minuti una realtà fatta di miseria ed esclusione. Gli emigranti, ammassati negli *slums* attorno a Milano, vengono definiti come «profughi che hanno perso una guerra». Esclusi dal miracolo economico, costretti a vivere nelle Coree, ammassi di case di fortuna affittate o costruite autonomamente nel tempo libero, si trascinano in un paesaggio che appare frutto di un bombardamento. Con altrettanta crudeltà, l'autore del documentario non rifiuta il paragone con i lager, non troppo diversi da questi quartieri dove viene rinchiusa quella *Italia, non miracolata*, che nulla ha a che fare con la rappresentazione della civilizzazione veloce, frutto di un irripetibile sviluppo economico¹. È probabile che il documentario di Dal Fra sia debitore alla inchiesta di Alasia e Montaldi; in ogni caso, però, sia il cortometraggio che la ricerca condividono l'opinione (supportata evidentemente dai fatti) che la presenza degli immigrati a Milano tendesse ad abbassare e a mantenere basso il costo della manodopera. Tuttavia, questo assunto viene espresso in maniera differente. Nel documentario, infatti, forse non del tutto volontariamente, alla manodopera a basso costo rappresentata dai lavoratori meridionali vengono infatti assimilati i krumiri. «Dove andrà questa gente?» si chiede Dal Fra. «Loro non lo sanno – continua – ma noi sì: a ingrossare l'esercito dei sottoproletari necessari al sistema, ad aumentare la massa dei lavoratori fluttuanti, degli abbassatori di tariffe sindacali, dei krumiri, perché la civiltà del miracolo sia sempre più miracolosa». Il tono drammatico di Dal Fra (che non condividiamo del tutto poiché mostra una tendenza all'infantilizzazione degli immigrati) è funzionale a rafforzare la denuncia e a scardinare una narrazione benevola che voleva l'emigrante attratto dalle opportunità della civiltà industriale e da essa accolto nonostante grandi difficoltà, su-

¹ Il documentario è disponibile qui: <https://www.youtube.com/watch?v=W9O7Wf-chOpg>. La definizione dei migranti come «profughi che hanno perso una guerra», si trova anche in *Milano, Corea*: «“Corea degli immigrati” è un “neologismo rievocante il loro primo apparire negli anni della guerra di Corea” [1950-1953]. Agli occhi dei residenti nei paesi dell'Alto Milanese, gli immigrati si presentavano certamente come degli esuli, dei profughi, come “gente che aveva perduto una guerra”. E una possibilità di riscatto era stata veramente perduta, a cominciare dallo sciopero nelle campagne del 1948»: F. Aloisi, D. Montaldi (2010, 99). La definizione virgolettata di Corea è citata da Tortoreto (1958). Non è esplicitato il luogo da cui è presa la definizione degli immigrati come profughi.

perabili tuttavia con l'ausilio della buona volontà². Questo modo "edulcorato" di raccontare la realtà dell'emigrazione effettivamente rappresentava i fatti per come venivano visti nella loro immediatezza e, a volte, superficialità omettendo l'aspetto forse più importante del fenomeno: la maggior parte (diciamo pure, la quasi totalità) degli emigranti si muoveva verso Nord, perché non aveva più nulla da perdere, dal momento che in fondo il "nulla" lasciato indietro era speculare all'emarginazione trovata alla fine del viaggio. Il documentario di Dal Fra sposa questo punto di vista, che si poggia su un'osservazione più puntuale delle condizioni degli emigrati, e individua un aspetto fondamentale: la condizione degli immigrati diventava funzionale a ingrandire le fila di quell'*esercito industriale di riserva* che tanto aiutava lo sfruttamento della manodopera ai fini del profitto. Diversi i toni, che tuttavia esprimono lo stesso contenuto, di *Milano, Corea*, dove si individua la stessa problematica, ma si trattano anche quelle che erano o potevano essere le forme di emancipazione degli emigrati al Nord³.

² È il caso dell'ottimo e approfondito documentario *Meridionali a Torino: un'inchiesta sull'emigrazione in Italia negli anni '60*, di Brando Giordani e Ugo Zatterin, che descrive con profondità le condizioni dei meridionali emigrati, ma nel quale non manca di riflettersi la narrazione dominante, soprattutto nel proporre esempi "virtuosi" di integrazione. Di diverso tenore è il breve documentario *Il viaggio della speranza* del 1964, che offre una visione ancora più pacificata dell'emigrazione. Indicativo il fatto che questo documentario intervista per lo più emigranti che si erano stabiliti a Milano venti anni prima, in condizioni molto differenti rispetto a chi si era spostato successivamente. Questo dato è da tenere in particolare considerazione, dal momento che – se si legge la prima parte del lungo saggio di Montaldi, *Inchiesta sugli immigrati* – a vivere una particolare condizione di disagio e di emarginazione furono quegli emigranti che si spostarono nel corso degli anni '50. Tra l'Unità d'Italia e lo scoppio della seconda guerra mondiale, invece, assistiamo a ondate meno omogenee di migrazioni; in parte perché le condizioni del Meridione erano più differenziate rispetto a quelle individuate nel dopoguerra (l'autore fa il caso della Puglia, regione dalla quale le migrazioni dei contadini sono ridotte se paragonate ad altre zone del Mezzogiorno), in parte perché almeno fino agli anni '20 le grandi migrazioni avvenivano all'estero e soprattutto in America, e in parte perché attorno agli anni '30 il regime fascista provò a irreggimentare e riuscì a limitare il fenomeno delle migrazioni interne (segno, certo, che il fenomeno esisteva e andava allargandosi). Intervistare, dunque, persone che erano emigrate venti anni prima, voleva dire intercettare una parte di popolazione che non solo aveva avuto "il tempo" di stabilizzare e dunque migliorare la propria situazione, ma che – cosa ancora più importante – aveva partecipato a un fenomeno sostanzialmente diverso (per numeri, modalità e condizioni) da quello descritto da Alasia e Montaldi. Per approfondimenti su quanto qui sintetizzato, si veda D. Montaldi, *Inchiesta sugli immigrati*, in F. Alasia, D. Montaldi (2010, 11-149, in part. 11-56).

³ «E indirettamente questo suo [dell'emigrato] adattamento, questo suo mettersi a disposizione del più forte per ottenerne una paga, può trascinare a un più basso livello la combattività operaia del lavoratore industriale del Nord, può giocare negativamente a puro vantaggio del padronato del Nord, perché è già molto, per l'immigrato [...] avere una mutua, o avere, più semplicemente, un lavoro. Eppure, in Sicilia, in Puglia,

La condizione di disoccupazione in cui versavano molti meridionali al Nord, attivava il circolo vizioso della clandestinità: la mancanza di lavoro impediva loro di ottenere il certificato di residenza, indispensabile per accedere ai servizi essenziali, la mancanza di residenza rendeva impossibile l'iscrizione al collocamento e dunque la speranza di ottenere un lavoro stabile o quanto meno regolare. Rifugiarsi ai margini della città industriale, allora, dove si poteva acquistare un terreno per costruirsi una casa, oppure affittare parte di case già costruite in precedenza, voleva dire emarginarsi dall'intera società e consegnarsi a un destino fatto di coabitazioni forzate, in cui molti dei legami morali e familiari venivano intaccati e sgretolati. Dall'inchiesta di Alasia e Montaldi emerge come l'emigrato si trovava abbandonato non solo dallo Stato, ma anche da quei valori di riferimento che avevano mantenuto, finché era stato possibile, la coesione del tessuto sociale anche nelle campagne meridionali. Allo sfaldamento dei valori contadini (valori spesso conservatori e reazionari) non seguiva una liberazione costruttiva, ma solo una solitudine morale che si accompagnava all'emarginazione sociale. Questo disorientamento è ben rappresentato dalla struttura architettonica delle coree, o meglio dalla mancanza di un qualsiasi ordine urbano. La comunità degli emigrati non aveva più come riferimento il paese, la piazza, i luoghi abituali di ritrovo, ma si trovava sperduta in una campagna desolata, senza alcun punto di riferimento stabile, né fisico né culturale. Per meglio comprendere la portata di tale fenomeno, è utile fare un piccolo confronto con un passo contenuto nel *Nachlass* postumo di Ernesto De Martino *La fine del mondo*. L'antropologo racconta un episodio avvenuto durante una spedizione in Calabria, mentre percorreva in auto una strada di campagna, insieme a una parte della sua équipe. Non sicuri che si trovasse sul percorso giusto, fermarono un pastore per chiedergli indicazioni. Ma le sue parole erano così confuse che si trovarono costretti a pregarlo di salire in macchina e accompagnarli. Il pastore acconsentì con diffidenza e lungo il percorso la sua diffidenza, racconta De Martino, aumentò fino a diventare vera e propria angoscia perché «aveva perduto la

in Campania, nel Polesine, i diritti erano stati rivendicati, non per gli aumenti del 3% sul salario, non solo contro gli agrari: ma contro lo Stato, nella lotta batteva subito un accento politico; contro il sistema, non per migliorarlo». (ivi, 40). Ci preme citare questo passaggio, perché il discorso di Dal Fra rischia di inclinare in una direzione pericolosa (se preso nella sua parzialità) che rischia di screditare l'emigrante attribuendogli più o meno direttamente la "colpa" di un peggioramento delle condizioni della classe lavoratrice. Montaldi, infatti, fa bene a richiamare alla mente le tradizioni di lotta che si erano sviluppate al Sud; meno bene fa Dal Fra a suggerire l'inconsapevolezza degli immigrati sulla loro condizione. Si tratta di una differenza sottile, tra l'altro individuata tra due "prodotti" di natura diversa, che però mostra i confini di un dibattito complesso e articolato.

vista familiare del campanile di Marcellinara, punto di riferimento del suo minuscolo spazio esistenziale». Alla fine, quando il pastore mostrò i segni della disperazione, gli studiosi si videro costretti a riportarlo indietro.

Giunti al punto dell'incontro, ci fece fretta di aprirgli lo sportello, e si precipitò fuori dell'auto prima che fosse completamente ferma, selvaggiamente scomparendo in una macchia, senza rispondere ai nostri saluti, quasi fuggisse da un incubo intollerabile, da una sinistra avventura che aveva minacciato di strapparli dal suo *Lebensraum*, della sua unica *Umwelt* possibile, precipitandolo nel caos⁴.

È più che possibile che alcuni degli emigranti non avessero nostalgia per il "loro" campanile, ma per quello che rappresentava in termini morali, probabilmente sì. Un mondo di valori condivisi, oppressivi, patriarcali, reazionari, ma conosciuti e simbolicamente ancora rilevanti, era crollato senza che fosse sostituito da altro. I miti del benessere, del progresso, del lavoro sicuro e continuativo, della fatica ricompensata dal denaro e non dall'incostanza dei raccolti, si erano dimostrati valori inesistenti, miraggi dileguati nella nebbia. E il "campanile" non era stato sostituito dalla "ciminiera", con tutte le conseguenze del caso in termini di coesione sociale e di consapevolezza di quella coesione⁵. Certo, alcune istituzioni del mondo che gli emigrati si erano lasciati alle spalle continuavano a sussistere, come ad esempio la parrocchia. Interessante, a questo proposito, quello che riporta Montaldi:

[p]otrebbe la Chiesa costruire il centro storico mancante? Ma la chiesa non è più il luogo universale che esprime il cattolicesimo. Nelle Coree, là dove esiste, essa ha una funzione ricattatoria: è l'ufficio di collocamento, l'anticamera per ottenere «il posto», dove la personalità dell'immigrato viene umiliata dal solo fatto che vi deve far ricorso⁶.

La chiesa, se resiste, non ha più la funzione che aveva nel "paese". Istituzione reazionaria, certo, fonte di repressione e di conservazione di un ordine sociale, ma in qualche modo "universale". La chiesa, nelle zone rurali, nei paesi che si andavano spopolando, portava a tutte e tutti un mes-

⁴ De Martino (2002, §271, 479-480).

⁵ «Il gruppo [di ricercatori] che ha condotto la ricerca a Cologno Monzese riscontra, infine, l'impressione di incompletezza, di vuoto che provoca la Corea per la mancanza di un centro storico. Alla nascita di una nuova città (perché tale è, *in nuce*, la Corea degli immigrati) non corrisponde infatti un'adeguata coscienza comunitaria, di gruppo o di classe. Manca, tra la popolazione della Corea, quel cemento che ha saldato le mura delle istituzioni civili e religiose nel periodo dell'insorgere dei borghi in Occidente. La Corea rimane una città ottenuta per esclusione. Ognuno tende a isolarsi»: F. Alasia, D. Montaldi (2010, 75-76).

⁶ Ivi, 76.

saggio sociale, di conservazione e in qualche modo di rassicurazione. Non lasciava spazio all'emancipazione dei soggetti subalterni, ma trovava un modo per dare l'idea che l'ordine rurale fosse, per loro, l'unico possibile, e in fin dei conti il più sicuro. Certamente, anche lì la chiesa entrava in crisi come tutte le istituzioni del mondo antico: nemmeno il Meridione era così refrattario al mutamento della civiltà industriale. Ma nulla era paragonabile allo stravolgimento che si vedeva negli *slum* delle metropoli: lì la parrocchia non arrivava, e quando arrivava non era altro che il luogo dove vendere la propria pelle; il luogo dove si perpetuava la vendita della forza lavoro a vantaggio del più forte. Senza più alcuna copertura rassicurante, la chiesa ricordava al proletario e al sottoproletario quale fosse la catena di comando, proponendo in qualche modo anche lì un *ordine*, ma un ordine votato all'anarchia del profitto. Un esempio simile, ancora più crudo, è quello relativo ad alcune periferie dove si concentravano le situazioni più infime e misere. Anche tra le Coree c'era una gerarchia, così come tra gli emigranti esisteva una carriera al ribasso che vedeva come punto di arrivo l'espulsione da ogni legame civile e morale.

Il quartiere delle Case minime di Baggio, nella periferia occidentale di Milano, viene individuato come uno dei posti caratterizzati dalla peggiore miseria sociale. L'autore nota come la concezione della moralità, in posti come questo venga messa in profonda discussione:

all'interno di quest'ultimo compartimento [le case minime] si ritrova una diversa, umiliata moralità: chi chiedeva a una ragazzina come mai si prostituisse tanto facilmente, ha avuto modo di apprezzare questa risposta: «Ma il primo è stato mio padre», e non c'era ombra di risentimento nella voce; e un'altra ha risposto: «Ma non lo faccio in casa!»: queste risposte non ci interessano per il loro lato «scandaloso», ma perché sono l'indice di una moralità ambientale che fiorisce dalla condizione. Non diversamente da ogni rivestitura morale, anche questa tende a salvaguardare alcuni valori non discussi: in questi casi, l'autorizzazione paterna, il «sacro» della casa, nei quali sopravvivono – ma alterati – i fondamenti della moralità cattolico-familiare⁷.

Nelle periferie, le condizioni ambientali trasformavano i valori tradizionali e li conservavano nella forma nuova, cruda e animalesca, del puro sfruttamento. Resistevano, come abbiamo visto nel passo citato, solo i valori più retrivi come il potere patriarcale.

Eppure, qualche possibilità di riscatto c'era. Danilo Montaldi descrive minuziosamente come poteva svolgersi la vita degli emigrati che entravano in contatto con il "Partito" o con il "Sindacato". L'autore del saggio individua due aspetti apparentemente contraddittori: l'emarginazione, che

⁷ Ivi, 106-107.

viene riscontrata in ogni minimo aspetto della vita quotidiana; la tendenza – almeno per una parte della popolazione emigrata – a mettersi in contatto con i partiti o i sindacati di sinistra. Il punto, però, è che anche nel caso della disponibilità alla partecipazione politica, la condizione di esclusione pesava enormemente. Il voto degli abitanti delle Coree tendeva a spostarsi a sinistra (e questo vale anche per chi in passato aveva votato i grandi nomi della destra meridionale)⁸; tuttavia, questo spostamento del voto – quando il voto veniva espresso – non si traduceva in una vera e propria partecipazione politica. Un po' diverso è il discorso per quegli emigrati che possedevano un bagaglio pregresso di impegno politico, che però non trovavano uno sbocco pratico che permettesse loro di emanciparsi dalla acquisita condizione di inferiorità attraverso un ambiente di lotta in cui trovare accoglienza. Riportiamo alcuni stralci in cui viene descritta la condizione dell'emigrato che frequentava le sezioni di partito:

[c'è] un persistente stato di inadattamento da parte dell'immigrato, il quale non sempre sente nello stesso modo le questioni che vengono dibattute nelle sezioni di partito, in quanto essendo i problemi politici ormai assorbiti nell'ordine amministrativo non gli offrono molte possibilità d'intervento e di partecipazione. L'immigrato proviene sempre da situazioni economico-sociali nelle quali il riformismo [...] è completamente fracassato. E ha mantenuto quella tensione di uomo di base le cui esigenze e i cui diritti non sono stati rispettati. Tra gli immigrati ci sono attivisti che sono venuti al Nord portando tra gli stracci la lupara; dissuasi dai compagni di sezione anche soltanto a parlarne [...], essi si ritrovano più facilmente tra loro a ricordare i tempi dei Convegni alla Camera del Lavoro del paese, quando, picchetto militante alla porta, stringevano la rivoltella nella tasca dei pantaloni⁹.

A questi motivi di disagio, se ne aggiungevano altri: abitudini e comportamenti degli immigrati che dai compagni di sezione venivano interpretati come un ritorno indietro nei rapporti interpersonali, e pertanto spaventavano i militanti settentrionali; le forme anonime e quasi burocratiche di solidarietà, che scioglievano vincoli personali di cui i "coreani" sentivano il bisogno; ma anche «un senso diverso delle tradizioni comuni del movimento operaio». Per cui, alla fine, «l'immigrato diserta la sezione»

⁸ Questo dato non va preso come un dato "universale". Chiarisce Montaldi, infatti, che generalmente il coreano tende a votare per il "partito" del sindaco, e nella maggior parte dei sobborghi della cintura milanese, questi fa parte di un partito di sinistra; si tratta dunque di un fenomeno relativo a una parte del milanese, quella meglio amministrata, non del tutto generalizzabile. Cfr. *ivi*, 96.

⁹ *Ivi*, 96. Viene suggerita qui la disponibilità alla radicalizzazione di una parte del sottoproletariato e del proletariato metropolitano di estrazione meridionale, che si ritroverà anni dopo tra le file del "movimento" su posizioni vicine all'autonomia e critiche verso i partiti tradizionali.

di un partito che non solo non era disposto ad aprire una sede nelle periferie più svantaggiate (anche, per non istituzionalizzare il distacco con i militanti immigrati), ma non era nemmeno disposto ad avvicinare i propri funzionari alle popolazioni degli *slum*. Così facendo, «l'immigrato si sente uomo di un'altra classe» permanendo in una condizione di inferiorità e rifugiandosi nel proprio isolamento¹⁰. Nel discorso di Montaldi si vede, nemmeno troppo difficilmente, un duro elemento di critica al PCI, ridotto a partito di “amministrazione” (spesso offrendo anche esempi virtuosi), incapace ormai di esercitare la funzione unificatrice degli interessi compositi della classe. Nel complesso, dunque, viene restituito con apprezzabile completezza il quadro di miseria culturale (per usare un'espressione di De Martino) in cui versava il mondo degli emigrati, e lo spaesamento cui vennero sottoposte migliaia di famiglie.

2. Il Meridione: esercito industriale di riserva e sottosviluppo

Se siamo partiti nel considerare brevemente la condizione degli immigrati al Nord – appoggiandoci al saggio di Alasia e Montaldi – non dipende solo dal fatto che la questione meridionale è anche una “questione settentrionale”, ma anche dal fatto che in questa ricerca si ritrovano molti dei temi che descrivono la condizione delle campagne e dei paesi del Sud Italia. Lo stato di “miseria culturale” ed esistenziale viene riscontrato, all'indomani della II guerra mondiale, da diversi “attori” sociali, politici e culturali. Lo scandalo destato dalle condizioni del Sud Italia dopo il ventennio fascista e le macerie del conflitto europeo equivalgono quasi a una “seconda” scoperta della questione meridionale, e in questo contesto l'interesse per le tradizioni popolari del Mezzogiorno, e quel “mondo magico” che Ernesto De Martino ritrovò a poche centinaia di chilometri verso Sud, riflettono lo stupore ancora non scontato – dopo quasi cento anni di unità nazionale – verso quel mondo oscuro in cui il primitivo resisteva, esitando a morire. Ma dietro questa rappresentazione ci sono cause e movimenti profondi e precisi, tanto complessi da poterli solo accennare, nel tentativo di ricostruire le linee sociali di un problema che emergeva attraverso rappresentazioni culturali (mitologiche e magiche), che faticavano a trovare il loro posto nei “musei della civiltà contadina” e invece permanevano nella vita quotidiana svuotati di senso e sostanzialmente inservibili.

¹⁰ Si veda *ivi*, 97-98.

Prima però di ritornare su questo terreno, occorre sintetizzare alcuni punti di una parte del dibattito sulla questione meridionale. Ci aiuta, in questo, un volume del 1972 dal titolo *Stato e sottosviluppo. Il caso del Mezzogiorno italiano*, composto da due saggi: uno di Luciano Ferrari Bravo, *Forma dello Stato e sottosviluppo*, e l'altro di Alessandro Serafini, *Sviluppo capitalistico e forza-lavoro in Italia: l'intervento sul Mezzogiorno (1950-1962)*¹¹. Il libro è indicativo, sebbene sia frutto di un'analisi che risente su tutti i livelli dell'impostazione operaista e autonoma, di una differenza di fuoco nell'affrontare il problema della questione meridionale, rispetto all'impostazione precedente alla guerra.

Nel 1924 Antonio Gramsci, in un articolo pubblicato su *L'Ordine Nuovo* dedicato a *La crisi italiana*, espone la propria riflessione sulla situazione del Paese, che coincide anche con un bilancio dei primi anni del fascismo. In questa analisi ha un posto, come è normale che sia, anche la questione meridionale¹², questione sulla quale Gramsci aveva avuto modo di interrogarsi in diverse occasioni, e che già si mostrava ai suoi occhi come uno dei problemi centrali dello sviluppo capitalistico italiano¹³. Senza dimenticare la complessità del tema, affrontato da Gramsci in diversi contributi e scritti, possiamo focalizzarci su un elemento particolare che emerge in questo breve articolo. Scrive Gramsci a proposito dell'Italia e del fascismo:

Il regime fascista [...] ha contribuito ad accelerare la crisi delle classi medie iniziatasi dopo la guerra. L'aspetto economico di questa crisi consiste nella rovina della piccola e media azienda: il numero dei fallimenti si è rapidamente moltiplicato in questi due anni. Il monopolio del credito, il regime fiscale, la legislazione sugli affitti hanno stritolato la piccola impresa commerciale e industriale: un vero e proprio passaggio di ricchezza si è verificato dalla piccola e media alla grande borghesia, senza sviluppo dell'apparato di produzione; il piccolo produttore non è neanche divenuto proletario, è solo un affamato in permanenza, un disperato senza previsioni per l'avvenire. L'applicazione della violenza fascista per costringere i risparmiatori ad investire i loro capitali in una determinata direzione non ha dato molti frutti per i piccoli industriali: quando ha avuto successo, non ha che rimbalzato gli effetti della crisi da un ceto all'altro, allargando il malcontento e la diffidenza già grandi nei risparmiatori per il monopolio esistente nel campo bancario¹⁴.

¹¹ Ferrari Bravo, Serafini (1972).

¹² A. Gramsci, *La crisi italiana* in *L'ordine Nuovo*, 1° settembre 1924, oggi contenuto in Gramsci (1974, 89-104).

¹³ Potremmo dire che in Gramsci il problema delle condizioni del Sud Italia smette di essere legato solo al processo di unificazione italiana, e diventa una materia propria della "struttura economica" della società, ovvero diventa espressione di un particolare modo di sviluppo capitalistico, ma certamente il tema meriterebbe una trattazione diversa. Per il momento, al fine di fornire indicazioni per un approfondimento, si vedano alcuni testi fondamentali: Giarrizzo (1977); Barbagallo (1988); Urbinati (1996).

¹⁴ A. Gramsci, *La crisi italiana*, cit., pp 90-91

Questo testo di Gramsci è interessante da molteplici punti di vista, e pur contenendo pochi riferimenti al Mezzogiorno, ne inquadra la questione citando un elemento fondamentale della società italiana a cavallo dell'affermazione del fascismo: la complessiva accelerazione del capitale finanziario di cui il regime era e sarebbe stato (in forme che si andranno poi a perfezionare) elemento "facilitatore". Subito dopo, Gramsci si concentrerà brevemente sulla condizione del Meridione rilevandone l'impoverimento delle forze produttive dovuto non solo alla pressione demografica e all'assenza dell'emigrazione a causa delle restrizioni del fascismo, ma anche e soprattutto alla politica fiscale del governo¹⁵. Politiche fiscali e finanziarizzazione del capitale, con conseguente crisi della produttività e della piccola proprietà, verranno riprese e approfondite più tardi da Emilio Sereni¹⁶, e da Pietro Grifone¹⁷ in due opere importantissime per inquadrare le origini della questione meridionale e la sua evoluzione attraverso il fascismo, ma anche per determinare la posizione del PCI, che legge il fascismo in funzione della necessità di accelerare verso la concentrazione delle risorse produttive e dei capitali, a scapito delle forze produttive, ovvero dei lavoratori e dei contadini. La questione meridionale si presenta – all'indomani della Seconda guerra mondiale – con maggiore violenza, perché le condizioni del Mezzogiorno erano sostanzialmente peggiorate nel corso del ventennio precedente. Attraverso l'ingresso dei grandi capitali, rappresentati dai consorzi contro cui si indebitava il piccolo contadino, una grande massa di persone veniva esclusa dalla produzione stabilendo e sclerotizzando situazioni di arretratezza e di miseria materiale e culturale¹⁸.

A questa situazione, l'Italia repubblicana tentò di rispondere con una serie di provvedimenti e con la creazione di istituti che prevedevano la costruzione di infrastrutture volte a incentivare uno sviluppo del Meridione "indipendente" e autonomo, oltre che a consolidare la riforma agraria effettuata nell'immediato dopoguerra¹⁹. Non è difficile valutare lo scacco cui andarono incontro questi tentativi se si guarda alle condizioni contemporanee del Sud Italia. Più difficile è ricostruirne le cause. Se guardiamo

¹⁵ Ivi.

¹⁶ Si veda, Sereni (1968, 215-216).

¹⁷ Si veda Grifone (1971). A proposito di un approfondimento su questi aspetti rinvio a Evangelista (2015).

¹⁸ Cfr. Grifone (1971, 74-75 e 86-87).

¹⁹ Tra le testimonianze di questi tentativi è utile citare il documentario a puntate andato in onda sulla RAI nel 1958 di Virgilio Sabel, *Viaggio nel Sud*. Scopo del documentario è raccontare i tentativi virtuosi di modernizzazione delle campagne meridionali, e i tentativi di costruzione e di rafforzamento di grandi poli industriali nelle città del Mezzogiorno.

infatti i dati che vengono forniti dall'inchiesta *Milano, Corea* vediamo che l'emigrazione dal Sud al Nord, negli anni '50 subì un forte balzo in avanti segno – questo – non tanto di un cattivo stato di salute del Mezzogiorno, quanto soprattutto di una nuova espulsione di massa di forza lavoro (spesso non qualificata), dopo la fine delle restrizioni fasciste. È per questo che si rileva, non solo in *Milano, Corea*, o nel documentario citato all'inizio di Dal Fra, ma anche nel volume *Stato e sottosviluppo*, una particolare attenzione al tema marxiano dell'*esercito industriale di riserva*. Si assiste dunque a un vero e proprio cambio di paradigma: la questione meridionale non viene più considerata frutto di politiche economiche miranti a “modernizzare” il capitalismo italiano e dunque a centralizzarlo attraverso il rafforzamento dell'aspetto finanziario del capitale; ciò che viene posto al centro – e lo si vede ancora di più nella lettura operaista, rappresentata in questo caso da Serafini e Ferrari Bravo – è il tema del governo della forza lavoro. La critica alle politiche del PCI tende a mostrare i due paradigmi in contraddizione tra di loro, ma a favore della lettura post-operaista sta il fatto che – almeno nella prima fase di ristrutturazione della economia meridionale – il modello di ispirazione delle politiche governative fu di tipo keynesiano, corroborato da una funzione di rottura con i tentativi precedenti di stampo fascista. Una differenza, indubbiamente, ci fu. Ma questo non bastò a cancellare la questione meridionale, anche perché l'espulsione di soggetti improduttivi dal Meridione, resa possibile proprio grazie ai tentativi di modernizzazione, fu parte integrante dello sviluppo italiano del dopoguerra²⁰.

²⁰ A parere di chi scrive, il paradigma interpretativo gramsciano mantiene la sua efficacia in termini generali, sebbene sia vero che si assiste a un mutamento delle politiche governative nell'immediato dopoguerra. Occorre specificare, tuttavia, che la stagione degli interventi al Sud, secondo gli autori che stiamo prendendo in considerazione, finisce nel 1960. Si tratta dunque di una stagione breve, che a sua volta attraversa varie fasi, il cui elemento comune è il governo e il controllo dei flussi migratori in favore dell'accumulazione di profitti. Sarebbe molto interessante considerare approfonditamente gli elementi di polemica nei confronti del PCI, che emergono dalla lettura operaista e post-operaista, soprattutto considerando, al contrario, il favore espresso verso le proposte provenienti dal PSI. Il dibattito – restituito anche da Spriano (1978, IV, 501 e 510) – si muoveva tra l'idea di costruire una economia pianificata contenente già elementi che si presupponevano socialisti, proposta dal PSI, e una direzione economica secondo la quale dovevano essere create condizioni progressive di sviluppo della classe in un quadro che prevedeva sì l'intervento statale, ma che lasciava libero il gioco delle forze produttive per permettere che il conflitto di classe trovasse degli sbocchi favorevoli alla classe operaia; quest'ultima proposta era quella del PCI, che risultò quella “vittoriosa”. Entrambe queste proposte presentavano dei rischi, soprattutto nel quadro atlantico in cui si era inserita l'Italia. La prima, prevedeva forti interventi

Nella lettura operaista, la questione salariale diventa il centro del rapporto osmotico tra sviluppo e sottosviluppo. Creare la necessità di emigrare, grazie a politiche economiche che spingono a una modernizzazione delle campagne, e poi regolare questi flussi costruendo un equilibrio tra forze produttive stanziali e forze produttive oggetto di migrazione, è l'architettura su cui si costruisce un rapporto virtuoso – dal punto di vista del capitale – tra sviluppo e sottosviluppo, favorevole alla compressione dei salari. Ma dal punto di vista della “nuova” articolazione di classe, è anche l'ambiente in cui si costruirebbe un nuovo linguaggio e nuove pratiche rivendicative di salari (gli autori usano il termine “reddito”) adeguati. Il volume di Serafini e Ferrari Bravo è un testo che si colloca in un punto preciso del dibattito politico a cavallo tra gli anni '60 e '70, e che ha come obiettivo quello di individuare nell'emigrazione e nella soggettività protagonista di questo fenomeno, un soggetto conflittuale che mette in discussione l'assetto delle forze produttive che si era attestato in un quadro liberale e progressivo di politica economica. Questo atteggiamento è un limite solo se ci si ferma all'eccessiva sicurezza di alcune affermazioni. Tuttavia, mostra alcuni aspetti della questione meridionale che mettono in una luce diversa i tentativi keynesiani di ristrutturazione dell'economia al Sud, e soprattutto li connette con l'esplosione del fenomeno migratorio e con il permanere (apparentemente inspiegabile) di situazioni di forte arretratezza. D'altra parte – a voler sintetizzare all'osso il punto di vista dei due autori – basterebbe ricordare quanto afferma Serafini a proposito dell'istituzione della Cassa del Mezzogiorno. Il 1950 è considerato un anno

pubblici che potevano direttamente lavorare in favore del grande capitale; la seconda risultava inevitabilmente permeabile alle logiche liberiste di deregolamentazione, che potevano essere evitate solo in presenza di forti organizzazioni operaie. Il saggio di Ferrari Bravo, si espone esplicitamente in favore della proposta socialista, e lo fa in un momento – però – in cui già si vede la crisi del PCI e della CGIL consumatasi nel corso degli anni '60 e già precedentemente rilevata dagli autori di *Milano, Corea*. Su questo si veda il saggio di A. Serafini, *Sviluppo capitalistico e forza-lavoro in Italia: l'intervento sul Mezzogiorno (1950-1962)*, in Ferrari Bravo, Serafini (1972, 125-176, in part. 126-137). C'è da dire, e questo è importante per inquadrare il dibattito da un punto di vista storico, che il favore verso le politiche del PSI è una eredità del movimento operaista, passata poi nell'elaborazione autonoma, come si vede non solo dal testo che stiamo esaminando, ma anche dall'elaborazione teorica di Toni Negri che vede nello Stato-piano e soprattutto nella crisi della sua funzione pianificatrice un mutamento che poteva anche significare l'esplosione del conflitto sociale, coinvolgendo soggetti che “attraversavano” la nozione classica di classe operaia ma non si identificavano necessariamente con essa: tra questi – inevitabilmente – figura il sottoproletariato, soprattutto quello migrante. Interessante, a questo proposito, ma non condivisibile da chi scrive è la polemica che Serafini ingaggia con Sereni. Si veda: *ibidem*, 141-142.

fatidico perché l'istituzione di questo organo di governo segna la fine di un lungo dibattito e l'inizio di un peculiare tipo di intervento, che dura più o meno fino al 1960, e che si preoccupa di "risolvere" la questione agraria e di creare le infrastrutture necessarie per ammodernare il tessuto produttivo del Sud, soprattutto quello dell'agricoltura. La struttura produttiva del Mezzogiorno, dunque, non viene stravolta ma gli scopi di questo intervento peculiare sono sostanzialmente due: governare i flussi di forza lavoro (fare in modo, cioè, che i meridionali emigrino, ma non emigrino "troppo" oppure in maniera caotica); e fare in modo che l'arretratezza venga affidata allo Stato e alla gestione pubblica, alleggerendo così i processi di sviluppo strettamente intesi, ovvero strappandola alla gestione privata²¹. Secondo questo punto di vista, la funzione della Cassa del Mezzogiorno non era diversa da quella di un "calmieramento" sociale.

Scrive Serafini:

[i]l Meridione, dunque, agli inizi degli anni Cinquanta, si presentava come una enorme riserva di forza-lavoro inutilizzata. Per usarla [...] bisognava battere la carica eversiva che le lotte esplose nelle campagne avevano manifestato. Per far ciò si attuarono due provvedimenti che insistevano sulle maggiori arretratezze del sistema: quella regionale e quella settoriale, costituita dall'agricoltura. Cassa del Mezzogiorno e riforma fondiaria nacquero [...] come risposta "urgente" alla pressione che veniva esercitata nelle campagne. Tali provvedimenti [...] furono perfettamente in grado di chiudere il conflitto e di ristabilire la pace sociale nelle campagne meridionali²².

Questo, piuttosto distillato, il punto di vista di Serafini, che ricalca sostanzialmente quello di Ferrari Bravo nel saggio precedente. Se le politiche liberali cui aveva aderito con entusiasmo la nuova Repubblica non entravano in contraddizione con le politiche keynesiane di assistenza al Meridione²³, questo dipendeva sostanzialmente dal fatto che l'obiettivo dello Stato non era quello di governare lo sviluppo e il sistema produttivo, ma quello di governarne la forza lavoro, i suoi spostamenti, il suo "impiego"; insomma agire sulla possibilità di determinare la variabile del salario. Si è visto che nel tempo questa azione ha finito col favorire non i lavoratori ma i datori di lavoro. Certo, la partita, almeno all'inizio di questo processo,

²¹ Cfr. *ibidem*, 138-139. Subito dopo, continua Serafini, «La chiave di volta del controllo politico passò attraverso la capacità di usare il "fenomeno emigrazione" a fini di profitto, di piegare questa necessità e abitudine del proletariato meridionale alle ragioni dello sviluppo, di recuperare politicamente questa "fuga" del fattore di produzione forza-lavoro per farlo partecipare alla formazione del saggio medio di profitto necessario e sufficiente a riprodurre in modo allargato il sistema».

²² *Ibidem*, 143-144.

²³ Cfr. L. Ferrari Bravo in *ibidem*, 45.

era aperta e l'esito non scontato (nonostante la diversa opinione degli autori di *Stato e sottosviluppo*). Al di là di queste considerazioni, tuttavia, si può trarre una prima conclusione: la questione meridionale, a cavallo del dopoguerra, viene interpretata in modo diverso. A meno di non ritenere – e non lo riteniamo – che la Cassa del Mezzogiorno fosse un agente di finanziarizzazione del capitale, si vede come le politiche di azione nel Sud Italia, tra fascismo e Italia repubblicana, cambiano di segno. Sostegno alla finanza nel ventennio fascista, spesa pubblica nel dopoguerra. Questa spesa pubblica, però, è volta a mantenere una differenza tra Nord e Sud tale da risolvere l'arretratezza *solo e soltanto* quanto basta a governare gli spostamenti della forza lavoro. Questo diventa l'aspetto centrale della questione meridionale. Un aspetto che finisce per sfuggire di mano.

Battere il movimento di lotta legandolo alla terra; assicurare una forma di piena occupazione mediante una vasta politica di preindustrializzazione; definire un governo dello sviluppo industriale futuro – al di sotto degli scopi espliciti cui deve servire l'istituzione dell'intervento straordinario è importante tornare a sottolineare il ruolo che vi gioca [...] la disponibilità di forza lavoro meridionale e dunque la sua grande (potenziale) *mobilità*. [L'] intervento a favore dell'occupazione della Cassa e l'alleggerimento generale della sovrappopolazione sulle scarse risorse del Sud, cessano di essere reciprocamente esclusivi in quanto la Cassa stessa (e l'intervento in genere) sono strumenti di *controllo* "globale" dell'esercito industriale di riserva. Ma "controllo" non può avere significato solo generico: deve significare qui controllo della mobilità *nella misura, nei ritmi, nelle direzioni*. Se questo è il primo e più importante presupposto generale del progetto della politica del '50 esso è anche il primo a saltare, almeno come tendenza, fin dai primi anni. La risposta proletaria alla repressione, politica ed economica, è di tradurre la fame di terra in fame di reddito [...] andando immediatamente laddove il reddito c'è. La "via della speranza" è percorsa – ma in direzione senz'altro più contorta del previsto e comunque *in forme sregolate*²⁴.

Il punto di vista di Ferrari Bravo (come di Serafini) estremamente schiacciato sull'analisi della soggettività proletaria e sottoproletaria, non deve farci perdere di vista alcuni aspetti importantissimi. Abbiamo già accennato a un mutamento di paradigma rispetto all'analisi della questione meridionale secondo il quale è il movimento della forza lavoro, e il suo governo, l'aspetto che delimita e decide delle politiche interventiste dello

²⁴ *Ibidem*, pp. 80-81. A proposito del tema delle migrazioni e della valorizzazione del capitale, un approfondimento necessario al discorso di Ferrari Bravo, lo si trova in G.A. Di Marco (2018). Il saggio inquadra i movimenti migratori nell'ambito della valorizzazione globale del capitale, mettendo in relazione la circolazione di uomini e merci. Segnaliamo questo saggio, come utile approfondimento degli aspetti più strutturali e contemporanei del capitalismo.

Stato in ambito economico²⁵; ma dobbiamo anche rilevare che questa azione statale genera e mantiene in vita la contraddizione tra provvedimenti che mirano alla “valorizzazione” in loco della forza produttiva meridionale, e provvedimenti che ne generano l’espulsione e dunque ne incoraggiano l’esodo, non solo *sfruttando* l’esercito industriale di riserva, ma creandone di nuovo. Il sistema economico del dopoguerra convive dunque con la contraddizione tra l’esistenza di un Meridione sviluppato (o almeno lanciato verso promesse di sviluppo, che in molti casi furono poi disattese) e di un Meridione in cui non solo permanevano vecchie condizioni di arretratezza, ma di nuove ne venivano create anche a causa della mortificazione del conflitto sociale. Laddove il conflitto veniva risolto grazie a un intervento che trasformava i braccianti in coloni, tutto sommato le sacche di arretratezza rimanevano come memorie, ricordi, di una vita che “quasi” non esisteva più. Ma quando il conflitto sociale e le occasioni di riscatto venivano sedate semplicemente perché mancava l’esempio di lotte combattive cui accodarsi, ecco che il “cattivo” passato, le antiche catene, le vecchie sovrastrutture culturali, tornavano a presentare un volto non più benevolo, ma spaventoso. La convivenza di sviluppo e arretratezza lascia sorgere conseguenze sociologiche e antropologiche importanti.

3. Conclusione. Ernesto De Martino, testimone del volto cattivo della storia

Proviamo a concludere questi spunti con un riferimento a De Martino. Riferimento essenziale, perché è a quello che queste note ci hanno preparato. Gli anni '50 – evidentemente anni cruciali per lo sviluppo delle caratteristiche “moderne” assunte dalla questione meridionale – vedono l’impegno di De Martino concentrarsi nel Sud Italia. Dopo la pubblicazione del *Mondo magico*, avvenuta nel 1948, il decennio successivo è scandito dalle diverse spedizioni etnografiche nel Mezzogiorno, da cui – oltre ad articoli e saggi estremamente importanti nella produzione di De Martino – scaturiscono le opere *Morte e pianto rituale* del 1958 e *Sud e magia* del 1959, e infine *La terra del rimorso* del 1961. Si tratta di anni cruciali: anni in cui l’intervento dello Stato nelle infrastrutture del Meridione ha cominciato a

²⁵ Considerando questa discontinuità dobbiamo qui correggere in parte quanto scritto in Evangelista (2013, in particolare 208-209), dove la posizione di Ferrari Bravo risulta eccessivamente sintetizzata e vengono esaltati gli elementi di continuità con la gestione della questione meridionale all’indomani dell’Unità italiana e dove, inoltre, viene sottaciuta la portata keynesiana dell’intervento della Cassa del Mezzogiorno.

dare dei frutti visibili; ma allo stesso tempo sono gli anni della massiccia emigrazione al Nord e del crollo di un mondo contadino che gli emigranti cercano di portare con loro nelle diverse *Coree* settentrionali e che sopravvive in maniera disarticolata (e lo abbiamo visto nelle testimonianze riportate da Alasia e Montaldi). A questo crollo, però, non sfugge nemmeno chi al Sud ci rimane, perché lo Stato agisce senza omogeneità, e nelle “sacche di arretratezza” di uno sviluppo diseguale permangono le vecchie “istituzioni” magico-religiose di una civiltà che non esiste più e tuttavia si ripresenta con il suo bagaglio culturale. Se abbiamo potuto accennare ai fenomeni, soprattutto quelli più mostruosi, che si verificavano tra gli emigrati nelle metropoli del Nord Italia, e che derivavano dalla disarticolazione di un mondo crollato ai cui miseri relitti ci si aggrappava disperatamente in mancanza di altro, si tratta ora di considerare, almeno in maniera sintetica, la situazione – vedremo – specularmente nel Meridione “non miracolato”.

Quando Ernesto De Martino si scontra con la realtà lucana, realtà con cui già prima di lui si era scontrato Carlo Levi, ha la capacità di leggerci un paradigma: quello di territori e popolazioni “escluse” da un sistema di sviluppo.

[T]uttora in Lucania un regime arcaico di esistenza impegna ancora larghi strati sociali, malgrado la civiltà moderna. E certamente la precarietà dei beni elementari della vita, l'incertezza delle prospettive concernenti il futuro, la pressione esercitata sugli individui da parte di forze naturali e sociali non controllabili, la carenza di forme di assistenza sociale, l'asprezza della fatica nel quadro di una economia agricola arretrata, l'angusta memoria di comportamenti razionali efficaci con cui fronteggiare realisticamente i momenti critici dell'esistenza costituiscono altrettante condizioni che favoriscono il mantenersi delle pratiche magiche. L'immensa potenza del negativo lungo tutto l'arco della vita individuale, col suo corteo di traumi, scacchi, frustrazioni, e la correlativa angustia e fragilità di quel positivo per eccellenza che è l'azione realisticamente orientata in una società che “deve” essere fatta dall'uomo e destinata all'uomo di fronte a una natura che “deve” essere senza sosta umanata dalla demiurgia della cultura: ecco – si dirà – la radice della magia lucana, come di ogni altra forma di magia²⁶.

Questa precarietà esistenziale, che mantiene vive pratiche magiche, credenze e superstizioni (in Lucania come in altre zone del Meridione) è frutto di una esclusione. Si trattava però, abbiamo visto, di una esclusione “fittizia”, perché i soggetti “esclusi” erano una parte essenziale del progresso di un sistema produttivo, e lo erano proprio in virtù di questa esclusione. Pertanto, non potevano arroccarsi nelle loro tradizioni in maniera difensiva, magari dando ad esse anche un qualche valore rivendicativo o di libe-

²⁶ De Martino (2001, 89).

razione, ma potevano semplicemente limitarsi a “usarle” per come potevano, mantenendo in vita un mondo che non esisteva più e che non aveva possibilità di sviluppo in senso positivo. De Martino constata in Lucania quella condizione di *miseria psicologica* che descrive una perenne situazione di crisi in cui la presenza umana è messa in pericolo. Ciò che è in gioco, nelle situazioni di esclusione dal progresso storico di una civiltà, è– scrive De Martino – «la condizione stessa di una partecipazione, per angusta che sia, alla vita culturale»:

[n]el regime esistenziale lucano non ha soltanto particolare rilievo il negativo, per es. della fame o della malattia, ma altresì quello – ben più grave – dei rischi di naufragio della stessa presenza individuale [...]. E appunto per questo ancora nella Lucania di oggi hanno corso tecniche magiche che aiutano la presenza a reintegrarsi dalle sue crisi.

Finché sussiste questo bisogno, il bisogno di non perdere la stessa possibilità di agire nella storia, dunque finché sussiste lo stesso rischio, è necessario mantenere un insieme di tecniche, di credenze, di teorie, insomma un *ordine intellettuale* alternativo, che mantenga una parvenza di vita culturale. Per questo, conclude De Martino, «il piano magico si mantiene sostanzialmente “impermeabile all’esperienza”, e cioè sia agli insuccessi delle pratiche magiche, sia alla constatazione che i successi accompagnano più frequentemente i comportamenti realistici che non quelli magici»²⁷.

La funzione protettiva della magia rivela un volto “cattivo” di una Storia matrigna, a cui spesso ci si aggrappa quando ci si trova in un naufragio permanente. Un volto che impedisce di perdere il baricentro della nostra esistenza, è vero, che permette di continuare a “operare”, a stare nella sto-

²⁷ *Ibidem*, pp. 95-96. Utilizziamo la nozione di ordine intellettuale, che mutuiamo – con una certa libertà da Gramsci. Nell’undicesimo quaderno, infatti, Gramsci compone alcune pagine che vanno sotto il titolo di *Appunti per una introduzione e un avviamento allo studio della filosofia e della storia della cultura* e in un passaggio secondo noi importante, distingue la filosofia dal senso comune e dalla religione. Solo la filosofia può essere considerata un ordine intellettuale, perché unitario e coerente, mentre la religione e il senso comune – inevitabilmente più ristretti e non universali – non possono trovare unità e coerenza liberamente, ma solo autoritativamente, perché non hanno in loro alcun principio di unità, ma devono costruirlo. Si veda Gramsci (1975, III, 1378). L’impressione – ma andrebbe approfondita anche alla luce del complesso passo gramsciano – è che la magia in De Martino si presenti ancora in una forma unitaria proprio per reazione a un meccanismo di esclusione che genera la condizione della *miseria psicologica*. Dei *Quaderni* si veda anche *ibidem*, p. 1384, dove Gramsci si sofferma sulla mitologia dei contadini meridionali e rifiuta l’idea della *sapienza riposta*, perché vede il pericolo che dietro questo concetto si celi l’idea che le classi subalterne debbano o possano conservare una filosofia primitiva senza accedere a sistemi culturali più universali e adeguati alle caratteristiche della civiltà moderna.

ria, ma che allo stesso tempo non permette di superare gli angusti orizzonti del “campanile di Marcellinara”, oppure delle baracche nelle Coree, o che ci impone di accettare il sopruso del patriarcato o di altri istituti culturali primitivi, e che infine permette di credere ai miracoli invisibili promessi dai riti magici quando il miraggio di una esistenza meno precaria dilegua nelle nebbie delle metropoli settentrionali oppure nel bianco ardente del sole meridionale.

Bibliografia

- Aloisi F., Montaldi D. (2010), *Milano, Corea. Inchiesta sugli immigrati negli anni del «miracolo»* [1960], Roma: Donzelli.
- Barbagallo F. (1988), *Il Mezzogiorno, lo Stato e il capitalismo italiano dalla “Quistione meridionale” ai “Quaderni del carcere”*, in «Studi storici» XXIX, 1, pp. 21-42
- De Martino E. (2001), *Sud e magia* [1959], Milano: Feltrinelli.
- (2002), *La fine del mondo. Contributo all’analisi delle apocalissi culturali* [1977], a cura di C. Gallini e M. Massenzio, Torino: Einaudi.
- Di Marco G.A. (2018), *Migranti ed emancipazione umana nel mercato mondiale della globalizzazione capitalista*, in Id., *Il lavoro della talpa. Scritti su Marx*, a cura di R. Evangelista, R. Gimigliano, A. P. Ruoppo, I. Viparelli, FedOA, Napoli, pp. 187-240
- Evangelista, R. (2013), *Lutto e ritorno dell’arcaico. Il problema del sottosviluppo a partire dalle indagini di de Martino*, in «Consecutio temporum», V, pp. 202-212
- (2015), *Critica alla boria e disperata impresa. Storia e sottosviluppo in tre voci italiane del dopoguerra: de Martino, Sereni, Levi*, in R. Diana (a cura di), *Le «borie» vichiane come paradigma euristico. Hybris dei popoli e dei saperi fra moderno e contemporaneo*, «Quaderni del Lab», Napoli, ISPF CNR, pp. 395-422, disponibile online: <http://www.ispf-lab.cnr.it/quaderni>
- Ferrari Bravo L., Serafini S. (1972), *Stato e sottosviluppo. Il caso del Mezzogiorno italiano*, Milano: Feltrinelli.
- G. Giarrizzo (1977), *Il Mezzogiorno di Gramsci*, in Istituto Gramsci *Politica e Storia in Gramsci*, a cura di F. Ferri, 2 voll., Roma: Editori Riuniti, vol. I, pp. 321-389;
- Gramsci A. (1974), *La questione meridionale* [1966], a cura di F. De Felice – V. Parlato, Roma: Editori Riuniti.

- (1975), *Quaderni del carcere*, a cura di V. Gerratana, Torino: Einaudi, 4 voll.
- Grifone P. (1971), *Il capitale finanziario in Italia. La politica economica del fascismo*, Torino: Einaudi.
- Sereni E. (1968), *Il capitalismo nelle campagne (1860 – 1900)*, Torino: Einaudi.
- Spriano P. (1978), *Storia del partito comunista italiano*, Torino: Einaudi, 4 voll.
- Tortoreto E. (1958), *L'emigrazione interna in Italia*, in «Tempi Moderni», I, agosto – settembre, 2.
- Urbinati N. (1996), *Le passioni e la politica. Il Meridione di Antonio Gramsci*, in «Studi storici», XXXVII, 2, pp. 465-487.

Per un universalismo senza restrizioni

Questione meridionale e conflitto sociale da Edward W. Said a Ernesto de Martino

Marco Gatto

An unrestricted universalism. Southern question and class struggle in Edward W. Said and Ernesto de Martino

Abstract: The article aims to set up a path of reflection capable of dialectically tightening the concepts of universalism, Orientalism, the Southern question and class conflict, considering the fundamental contribution of Edward W. Said and Ernesto de Martino, two authors who have so far, unjustly, not been juxtaposed.

Keywords: Universalism; Southern Question; Orientalism; Nation; Identity.

Gli oppressi devono lottare come uomini e non come “cose”.
(Paulo Freire, *La pedagogia degli oppressi*)

Oggetto di infinite polemiche e di dibattiti ancora in corso¹, *Orientalismo* si è imposto, sin dalla sua pubblicazione, datata 1978, come un punto di riferimento imprescindibile per la teoria sociale. Le ragioni sono molteplici e sono legate non solo ai contenuti dirompenti del libro – che, in fondo, sistematizza un percorso di ricerca già presente nella tradizione degli studi sul pregiudizio etnico e culturale –, ma anche alla biografia del suo autore. Edward W. Said era un esule, seppure lontano, per privilegio di classe, dai destini del popolo palestinese, del quale divenne, soprattutto dopo la Guerra dei sei giorni (1967), un convinto difensore²: un esule in grado di rimischiare le proprie identità culturali – anglosassoni per formazione, arabe

* Università della Calabria (marco.gatto@unical.it; ORCID: 0000-0002-5223-471X).

¹ È impossibile dar conto della bibliografia critica su *Orientalismo*. Si rimanda, pertanto, ai quattro volumi che compongono l'antologia curata da Williams (2001), per un totale di ottanta saggi sull'opera del critico e teorico palestinese.

² Per un resoconto biografico complessivo, si veda Said (2011²). L'opera di Said è strettamente legata al suo coinvolgimento personale (umano, familiare, politico), costantemente ribadito nelle opere più rappresentative. Sul suo rapporto diretto con la Palestina, si vedano almeno Said (1995b) e (1998b).

per abitudine – e di concepirsi positivamente come privo di dimora fissa, e nello stesso tempo capace di interrogare quella particolare “doppia assenza” dell’uomo in esilio di cui ha parlato con dovizia Abdelmalek Sayaad³. Al netto di un dibattito ancora in corso sul suo effettivo lascito politico, Said ha portato avanti, nel tempo, e a partire dal suo testo più rappresentativo, un discorso innovativo sul nesso fra sapere e potere, costringendo apparati teorici diversi – da Gramsci fino a Foucault, da Fanon fino a Derrida – alla resa dei conti con la realtà concreta, che per Said ha avuto il nome del conflitto israelo-palestinese e del perdurante pregiudizio americano contro gli arabi, frutto di un imperialismo non solo politico, ma appunto culturale.

La novità di *Orientalismo*, che va di pari passo con l’eredità in gioco oggi, sta tutta nelle precisazioni metodologiche che Said, quasi *in limine*, consegna al lettore. L’anti-essenzialismo non è un semplice presupposto. Bensì è la verifica permanente di una delicatissima dialettica tra due livelli: da un lato, la decostruzione di quell’“idea” di Oriente “che ha una storia e una tradizione di pensiero, immagini e linguaggio che [le] hanno dato realtà e presenza per l’Occidente”, e quindi la demistificazione dell’essenza a essa attribuita dall’amministrazione del sapere occidentale; dall’altro lato, la certezza, direi storico-materialistica, che “sarebbe errato considerare l’Oriente *essenzialmente* un’idea, o una costruzione culturale priva di corrispettivo materiale”⁴. I due riferimenti – una polarità inconciliabile, è vero⁵, ma che Said riscrive con originalità, forzando spesso modelli e fonti⁶ – sono chiari: Foucault e la critica genealogica del potere; Gramsci e l’idea di un sapere sempre politico. E proprio gli scritti del prigioniero sardo – che Said, come per le opere di Vico, legge in italiano – rappresentano un correttivo agli eccessi della decostruzione concettuale: al termine dell’analisi esiste una dimensione storico-materiale inaggirabile, così come all’inizio della ricerca non si può fare a meno di fondamenta sicure. È la lezione di Erich Auerbach⁷, che, potenziata da Said con massicce dosi di storicismo gramsciano⁸, fa capolino nelle pagine più incisive dedicate alla filologia, intesa non solo come scienza delle parole, ma come scienza dei popoli. Ecco perché Said può dire con fermezza che la relazione “tra Oriente e Occidente è una questione di potere, di dominio, di varie e complesse

³ Sayaad (2002).

⁴ Said (2001, 15).

⁵ Cfr. Ahmad (2009).

⁶ Cfr. Clifford (1993, 293-316).

⁷ Il testo di riferimento è Auerbach (1970, 177-191). Cfr. l’introduzione di Said a *Mimesis* (2005, 109-140). Per un’utile guida, si veda Guerriero (2009, 207-215).

⁸ Su questi aspetti, cfr. Baratta (2007).

forme di egemonia”⁹, nella configurazione della quale la cultura gioca un ruolo politico primario.

Ne consegue un’acquisizione non certo scontata – si ricordi che siamo in un momento politico delicato: il peso ideologico del liberismo economico si accompagna, negli anni Ottanta angloamericani, segnati dai volti feroci di Reagan e Thatcher, a una generale crisi dell’impegno e a un ritiro degli intellettuali nell’isolata cittadella di un sapere tradizionalista –, un’altra novità, se vogliamo, di *Orientalismo*: la cultura, in senso davvero gramsciano, non è più un semplice “bene” o un oggetto inerte, ma è lo strumento dinamico sempre imparziale attraverso cui si veicolano significati, valori, contenuti ricolmi di interesse politico. Vale a dire che il sapere assume un’identità mai fissa, bensì di volta in volta legata al campo di appartenenza dal quale si genera. La cultura si radica sempre in un contesto e, spesso, contribuisce a fortificarlo, perché di quel contesto può rappresentare l’elemento di massima coesione. Il sapere occidentale si fonda su un radicamento specifico, il cui meccanismo Said è abile a mostrare sin dalle prime pagine: il modo in cui l’Occidente situa se stesso nel mondo, con una coscienza geografica che implica un’estensione indiscriminata dei propri valori altrove, ha come regola aurea l’opposizione binaria tra Noi e Loro, vale a dire una quasi impensata “*superiorità* di posizione”. È questo presupposto – che può darsi solo per mezzo di una costruzione identitaria di tipo geografico, ossia di un radicamento del Noi in un luogo sicuro e di una collocazione spaziale del Loro in un altrove minaccioso – che l’orientalismo, ossia la visione generale che l’Occidente ha del suo Altro per eccellenza, può essere descritto come “il *distribuirsi* di una consapevolezza geopolitica entro un insieme di testi poetici, eruditi, economici, sociologici, storiografici e filologici” e come “l’*elaborazione* non solo di una fondamentale distinzione geografica (il mondo come costituito da due metà ineguali, Oriente e Occidente), ma anche di una serie di ‘interessi’ che, attraverso cattedre universitarie e istituti di ricerca, analisi filologiche e psicologiche, descrizioni sociologiche e geografico-climatiche”, si rendono continuamente utili e disponibili, al fine di obbedire a una più generale “*volontà* o *intenzione* di comprendere – e spesso di controllare, manipolare e persino assimilare – un mondo nuovo, diverso, per certi aspetti alternativo”¹⁰.

L’altra fondamentale acquisizione – forse quella che rende spendibile *Orientalismo* come modello teorico – concerne la forza simbolica della

⁹ Said (2001, 15).

¹⁰ Ivi, 17 e 21.

costruzione identitaria. In fondo, Said lavora come un critico letterario di scuola freudiana: del grande testo della tradizione occidentale interroga i sintomi per trovare il trauma e studiare i modi in cui quest'ultimo viene regolato. Alla base della debolezza occidentale sta un'operazione di risarcimento, che si esprime, nei momenti di tracollo, attraverso violente affermazioni di identità. L'Altro è lo scandalo – e lo è a partire da una sua naturalizzata diversità. L'occidentale – questo il punto, per Said – può, del resto, attingere a un enorme repertorio di rappresentazioni identitarie ed essenzialistiche, ossia a *formazioni ideologiche*, senza rendersi conto di quanto esse siano il veicolo di una precisa visione politica, per non dire di un'effettiva volontà di potenza. Gli intellettuali sono esposti a questo rischio, specie se si ritengono depositari di un sapere puro e disinteressato. Tuttavia, avverte il teorico, la dimensione politica del proprio agire dentro una maglia predeterminata di significati può essere solo in apparenza aggregata. Said ha avuto il merito di dimostrare come il rapporto tra l'individualità autoriale e il sapere che la precede non sia mai innocente, e che, ad ogni modo, una volontaria scelta di campo – la cosiddetta *agency* – sia sempre possibile e auspicabile (anche se talvolta rimane solo un'opzione inespressa). Ulteriore merito è quello di aver considerato autori e fenomeni culturali come attori di un campo che di volta in volta li definisce, in ossequio a una visione che ricorda lo storicismo assoluto di Gramsci. È in questa direzione che Said può segnalare un metodo di ricerca: “Ciò che conta nel mio campo, a proposito di un Lane, di un Flaubert o di un Renan, non è tanto come si collocassero ideologicamente rispetto al problema politico della superiorità dell'Occidente, quanto il modo complesso, ricco di quasi infinite modulazioni, in cui la nozione di tale superiorità – data da questi autori per scontata – pervade la loro opera”¹¹.

¹¹ Ivi, 24. Cfr. pure Said (1998a, 18): “Il mio metodo consiste nel prendere in esame, quanto è più possibile, le singole opere, leggendole dapprima come grandi prodotti dell'immaginazione creativa o interpretativa, e poi mostrandole come parte del rapporto tra cultura e impero. Io non credo che gli autori nel loro lavoro siano meccanicamente influenzati dall'ideologia, dall'appartenenza di classe, o dalla storia economica, ma credo anche che essi siano profondamente inseriti nella storia delle società cui appartengono, e che siano condizionati – oltre a condizionarla – in varia misura da quella storia e dalle loro esperienze nella società”. L'avverbio *meccanicamente* – con diretto riferimento a una possibile fuoriuscita dallo schema foucaultiano dei “discorsi” o althusseriano dell’“ideologia” – salva qui Said da una possibile ambiguità teorica sul rapporto fra autore e contesto socioculturale: l'idea di fondo è che permanga una possibilità di scelta, dalla quale poi scaturisce la specificità stilistica di una voce o l'irriducibilità di una poetica individuale. Per Said, insomma, è sempre possibile una resistenza al sistema ideologico; o, se si vuole, la completa coercizione è impossibile.

La traduzione sociologica di questo passo diventa utile se beneficia della terminologia adottata da Pierre Bourdieu (che in *Orientalismo* – giusto dirlo – non è presente): l'orientalismo è un *campo* (secondo la definizione che Said stesso adotta) entro il quale si diffonde una *doxa*, un apparato di idee e di valori che va costituendosi e rafforzandosi, in modo spesso impensato, nell'attività quotidiana degli individui, e tanto più nel contesto culturale, in qualità di *habitus*. E tale affermazione simbolica di caratteri, significati, descrizioni produce un sistema di pensiero quasi inaggrirabile, che, determinandosi, reca in sé forme di *violenza simbolica*, le quali possono persino favorire, nelle vittime, sottili processi di interiorizzazione della subalternità, infine vissuta come un dato naturale. Non a caso Said più volte parla di cultura della sopraffazione, di pressione violenta ai danni di un Oriente rappresentato come muto, inerte, lontano, cioè gestito e amministrato da una visione unidirezionale. Un Oriente che non ha voce propria, né storia. Le rappresentazioni costituiscono un vasto deposito simbolico che può giustificare il dominio. Sembra un paradosso, ma non lo è: un'intera narrazione unitaria, fondata sulla volontà di potenza, ha allestito uno spazio concentrazionario nel quale l'Oriente può muoversi solo a patto di non accedere a forme coscienti e dinamiche di autorappresentazione – uno spazio di reclusione contrassegnato dalla fissità – e ha posto così in dubbio lo statuto stesso della storicità, che, come sappiamo, è prerogativa dell'atto di narrare. L'Occidente *narra*, l'Oriente è *narrato*. Said, in un passo del successivo *Cultura e imperialismo* che riprende una fondamentale intuizione di Homi K. Bhabha¹², è molto esplicito: “le nazioni stesse *sono* narrazioni. Il potere di narrare, o di impedire ad altre narrative di formarsi e di emergere, è cruciale per la cultura e per l'imperialismo, e costituisce uno dei principali legami tra l'una e l'altro”. E dal momento che la cultura è un serbatoio mai neutro, essa “finisce [...] per venir associata, spesso in modo aggressivo, con la nazione e lo stato; diventa ciò che differenzia “noi” da “loro”, quasi sempre con un certo grado di xenofobia”¹³.

Ciò spiega, diversamente, in che modo la narrazione possa diventare una sorta di cavallo di Troia. Proprio perché alimentata da una tensione ideologica che punta al consenso, ossia alla costruzione di una prospettiva capace di imporsi sulle altre, al prezzo di tacerle, essa mostra il suo carattere di artificio e, nello stesso tempo, la sua parzialità. Narrare ciò che è considerato inerte è una contraddizione in termini che apre squarci enormi per un'analisi del non-detto e del censurato. In *Orientalismo* – nelle tormentate

¹² Bhabha (a cura di) (1997).

¹³ Said (1998a, 9).

pagine finali, che pure non celano interessanti aporie¹⁴ –, Said sembra voler percorrere queste possibilità, poi riassunte in *Cultura e imperialismo* dalla nozione musicale di “contrappunto”¹⁵: ai danni del sistema orientalistico, descritto al pari di un essenzialismo basato su staticità e sincronicità, che cioè reprime una più complessiva ragione storica, l’“elemento narrativo” esercita una “pressione”, perché rende vivo e cangiante l’oggetto rappresentato. “Ciò che sembrava stabile – e ‘Oriente’ è sinonimo di stabilità e immutabile permanenza – perde la sua stabilità”, se inserito nel quadro dinamico della narrazione. E tale storicità può essere sedata dalla forza di una pervasiva egemonia culturale, salvo poi emergere al pari di un sintomo o mostrarsi nelle pieghe più nascoste del testo, come il manifestarsi di un *inconscio politico*¹⁶. “La storia e la narrazione che la rappresenta – continua Said – mettono in dubbio che una visione generale sia sufficiente, che l’Oriente come categoria ontologica incondizionata non renda giustizia della potenzialità di mutamento insita nel reale”¹⁷.

Si tratta di una rivoluzione epistemologica che per la teoria letteraria e gli studi culturali ha avuto conseguenze non indifferenti. Entro lo “spazio scenico”¹⁸ dei testi si distribuiscono punti di vista che sollecitano perennemente un rapporto tra la specificità del documento e la storia generale, tra la cosiddetta ideologia autoriale e la più generale lotta per l’egemonia, che presuppone sempre, come sappiamo, una dialettica tra dominanti e subalterni, non senza svalutare l’interesse per tutti gli altri elementi “residuali”

¹⁴ Cfr. su questo punto ancora Ahmad (2009, *passim*).

¹⁵ Da buon musicista, Said spesso utilizza, mediante una suggestiva traslazione, categorie provenienti dall’ambito musicale. Qui il termine “contrappunto” vale come coesistenza di differenti punti di vista nell’ambito di una totalità testuale organica. Si potrebbe accostare alla più nota “polifonia” di Michail Bachtin, tuttavia con un maggior rilievo accordato alle voci ridotte al silenzio, ai punti di vista esclusi (e, per questo, dissonanti). In tal senso, non è trascurabile l’influenza degli scritti musicali di Adorno, di cui Said si considera “l’unico vero continuatore” (Said 2007, 48). Per un riferimento diretto alla nozione di “contrappunto”, cfr. Said (1998a, 76 e sgg.): “Nel contrappunto della musica classica occidentale vari temi si oppongono l’uno all’altro, e soltanto temporaneamente viene data la preminenza a questo o a quello; eppure nella risultante polifonia c’è concerto e ordine, un’interazione reciproca organizzata che deriva dai temi stessi e non da un principio esterno all’opera, rigorosamente melodico o formale. Allo stesso modo, per esempio, possiamo leggere e interpretare i romanzi inglesi, il cui legame (quasi sempre ignorato) con le Antille o con l’India è plasmato e forse anche determinato dalla storia specifica della colonizzazione, della resistenza e infine del nazionalismo indigeno. A questo punto emergono narrazioni alternative o nuove che diventano entità istituzionalizzate o consolidate”. Said utilizza il termine *themes*, laddove sarebbe più opportuno parlare di *voci*.

¹⁶ Jameson (1990).

¹⁷ Said (2001, 237).

¹⁸ Ivi, 269.

o “emergenti” che la complessità sociale pone in essere, per usare i termini adottati da Raymond Williams¹⁹, ma provenienti in larga parte da Marx²⁰. Questo luogo di esterioresità e di esplicitazione di un punto di vista che è, in generale, la produzione testuale non si definisce solo a partire dal singolo testo, ma da una serie di “comuni tradizioni, retaggi storici, universi di discorso”²¹ che, di volta in volta, si riformulano e ricostruiscono. Pertanto, il testo è *sociale*, nella misura in cui coesiste al suo interno, quasi per necessità, una pluralità di voci e di esperienze “discordanti”²². Lo studioso ostile a qualsivoglia essenzialismo o artefatto nazionalismo – che cioè condanni un’idea statica e fissa di identità – ha l’obbligo, per Said, di articolare la dissonanza, di mostrare come essa conviva con l’apparente organicità della forma, di palesare la sua presenza, anche e soprattutto quando oggetto di regolata amministrazione, per usare un lessico non casualmente caro a Theodor W. Adorno.

Si può dire che, per statuto, il testo sia mobile, dinamico, sede di una dislocazione, di una perenne dialettica tra centro e periferia che spesso sfuma i contorni, complica i punti di vista, smonta le certezze. Allegoria dell’identità – o rispecchiamento d’essa, per usare la categoria messa in campo da Lukács, che certamente Said non disdegna²³ –, il testo non è mai espressione di una monocultura. Semmai, esso inscena un perdurante decentramento culturale, quasi che la migrazione, il movimento da un’identità all’altra, il dinamismo dei punti di vista, lo stratificarsi mai neutrale delle storie, rappresentino, per dirla con Armando Gnisci, “la condizione della scrittura”²⁴. Se il testo, nelle parole di Franco Fortini, è un *depositum historiae*²⁵, ossia un contenitore di significati che possono restare latenti o, viceversa, manifestarsi in superficie, allora occorre presupporre la presenza attiva, in esso, di una molteplicità di formazioni ideologiche in conflitto, la preminenza di una delle quali non sarà meno importante dell’apparente parzialità delle altre.

In questo senso, il testo è sempre conflittuale. L’articolazione delle dissonanze è il compito che Said si propone di svolgere attraverso la sua lettura contrappuntistica, il cui presupposto risiede nella costitutiva socialità dell’esperienza estetica. Nazionalismo, esclusivismo, monocultura, retorica

¹⁹ Williams (1977, 160-168).

²⁰ Marx (1957, 193 e sgg.).

²¹ Said (2001, 269).

²² Said (1998a, 58).

²³ Cfr. Said (2008a).

²⁴ Gnisci (2003, 77).

²⁵ Fortini (2003).

dell'appartenenza: tutto ciò, viceversa, è legato a una visione idealistica della letteratura e, in fondo, all'idea di un'autonomia dell'arte. Contro questa visione independentistica della produzione letteraria Said si scaglia in *Cultura e imperialismo*, offrendo argomentazioni che sono del tutto funzionali anche al nostro presente. Scrive il critico palestinese: "La presunta autonomia delle opere d'arte implica [...] una sorta di separazione che impone, io credo, limiti che hanno scarso fondamento e che non trovano una giustificazione nelle opere stesse". Perché queste ultime – anche quando granitiche nel loro rivelarsi adagiate su una cultura specifica – sono sempre l'esito di un compromesso formale che elide il carattere transitorio, contingente, spurio di qualsivoglia operazione intellettuale: "ritengo che le forme culturali siano ibride, miste e impure, e che sia giunto il tempo di analizzarle collegando l'analisi delle forme culturali con la loro realtà mondana" (ossia, in senso lato, storica, laica, materiale, secondo la lezione di Vico e Auerbach). È chiaro che, nell'ottica saidiana, le pretese autonomistiche dell'arte (cui si lega il culto per una supposta trascendenza dei capolavori e l'elitarismo di una concezione letteraria fondata su criteri idealistici) vanno a braccetto con le visioni essenzialistiche e imperialistiche articolate dall'egemonia occidentale. "Il limite" di queste teorie "esclusiviste, o dell'innalzamento di barriere culturali e di punti di vista unilaterali, sta nel provocare polarizzazioni che portano ad assolvere e a giustificare l'ignoranza e la demagogia piuttosto che a sviluppare una reale conoscenza", chiosa Said, non senza aggiungere una postilla purtroppo attuale: "triste verità, questa, confermata da una pur rapida lettura delle recenti fortune delle teorie sulla razza, sullo stato e sul nazionalismo moderno"²⁶, cui si collega, aggiungiamo noi, il radicalizzarsi, in tutto il mondo, di istanze protezionistiche e securitarie, per le quali si è giustamente parlato di ritorno, seppure in forme del tutto diverse, a un clima fascista.

Invertire la rotta e perseguire un'ottica anti-essenzialistica significa, pertanto, pensare i fenomeni all'insegna di una sovrapposizione e interconnessione delle identità, senza tralasciare il valore materialistico e inaggrabile di queste ultime. La lettura contrappuntistica non risolve i testi in una genericità che non conosce punti fermi. Al contrario, è consapevole del radicamento – delle sue prerogative e delle sue contraddizioni –, eppure lo considera come un dato storico, mobile, sottoposto alle leggi della trasformazione, demistificando in tal modo qualsivoglia ambizione a erigere rigidità dottrinali o barriere identitarie. L'adozione di questo *modus operandi* rende palese, anche in virtù di un sano straniamento ironico, "il tronfio

²⁶ Said (1998a, 39 e 57).

sensu di esclusività degli occidentali nel campo delle realizzazioni culturali, ma anche di una visione tremendamente limitata, e quasi istericamente antagonista, del resto del mondo”. Il medesimo giudizio può applicarsi all’idea, ancora oggi radicata nelle istituzioni deputate alla trasmissione del sapere, di un’esclusività della storia letteraria nazionale, secondo una visione fortemente protezionistica delle barriere geografiche che spesso si traduce in una conoscenza acritica dei fenomeni culturali e, quasi per contrappasso, in un impoverimento della nozione stessa di identità nazionale. Altrettanto, uno sguardo meno disincantato sulla produzione condivisa dei valori culturali può interrogare le insidie di un uso indifferenziato di categorie apparentemente lontane dalla difesa territoriale. Tutte le nozioni, le gerarchie di senso, le espressioni che usiamo per rappresentare e studiare una situazione culturale vanno sottoposte al vaglio di uno storicismo assoluto (e non per questo teleologico) di marca gramsciana. La geremiade sulla perdita dei valori tradizionali e la querimonia sul buon uso dei classici, anche quando incontra l’ambizione a oltrepassare le barriere della storia nazionale, si porta dietro una quota consistente di violento esclusivismo. Lo ricorda ancora Said: persino nei grandi umanisti del secolo scorso, cui pure è necessario rifarsi per l’importanza della loro lezione, “Parlare di letteratura comparata significava [...] parlare di interazione tra le letterature mondiali, ma questo campo era organizzato, dal punto di vista epistemologico, in una sorta di gerarchia che aveva al centro e in cima le letterature europee e cristiano-latine”. E ancora: “Il lavoro accademico nel campo della letteratura comparata portò con sé l’idea che Europa e Stati Uniti fossero il centro del mondo non solo in virtù del loro ruolo politico, ma anche perché le loro letterature erano quelle che maggiormente valeva la pena di studiare”. Pur predisponendosi all’analisi della letteratura in una chiave genuinamente geografica, permaneva nel prototipo del comparatista europeo un atteggiamento di “sovrano distacco”: l’Occidente – o lo stato nazionale – restava il luogo primario dal quale osservare il resto del mondo²⁷.

Partendo da considerazioni molto vicine a quelle di Said, Gayatri C. Spivak, con toni mordaci, ha persino decretato la morte della comparatistica e dell’idea di letteratura mondiale, tuttavia pronosticando una sua resurrezione per mezzo di un provvidenziale anti-specialismo²⁸. Obiezioni simili, del resto, sono entrate a far parte di un discorso critico condiviso (seppure variegato) e sono state raccolte da chi, nell’ultimo ventennio, ha riflettuto sul destino della comparatistica nell’era globale e su una rilettura

²⁷ Ivi, 63, 71, 72 e 74.

²⁸ Spivak (2003).

possibile del concetto di *Weltliteratur*²⁹. Quel che interessa qui rilevare è anche e soprattutto la ricaduta politica di un approccio geografico e transnazionale. L'intreccio tra globalizzazione capitalistica e riflessione culturale dispiega una serie di questioni. La capacità che il modo di produzione imperante ha avuto di travalicare i confini e di imporsi come narrazione totalizzante e onnipervasiva, in un certo senso realizzando, seppure solo di facciata, alcuni propositi del cosmopolitismo, ha ridefinito il campo dell'interrogazione critica e ha ridisegnato i modi in cui intendere l'identità nazionale e il rapporto tra storie locali e storie nazionali. La globalizzazione sembra aver ri-alfabetizzato e ri-scritto i termini della questione, e lo Stato-Nazione, di fronte allo strapotere di un apolide capitalismo finanziario, ha assunto le vestigia di una possibile resistenza. Allo stesso modo ci si è chiesti se gli studi postcoloniali non fossero poi aderenti a una visione appunto capitalistica, se la loro perdurante e infinita decostruzione dell'idea di nazione non mimasse le strategie di annichilimento degli interessi nazionali messe in campo dal dirompente mercato dei flussi finanziari³⁰.

Il tema dell'identità è diventato la cartina al tornasole di un'oscillante difficoltà teorica. Un certo entusiasmo relativistico per la distruzione completa delle sue ragioni – accanto all'utopia di un mondo finalmente liberato dallo Stato-nazione³¹ – ha probabilmente allestito una polarità falsata, collocando all'altro capo l'altrettanto semplicistica difesa delle barriere nazionali. Tuttavia, questo binarismo risulta ancor più fallace perché non rende giustizia di contingenze storiche molto particolari e dell'enorme varietà di situazioni materiali e politiche. Una serie di cautele veniva, già sul finire del secolo scorso, dagli studi impegnati in una sintesi di marxismo e postcolonialismo. Discutendo un problematico articolo di Fredric Jame-

²⁹ Senza dubbio da segnalare è Damrosch (2003). Vedi anche i saggi raccolti in Prendergast (ed.) (2004). Per uno sguardo più critico e radicale, cfr. Chow (2007, 114-156).

³⁰ Cfr., per un utile ragguaglio, il primo capitolo di Mellino (2005).

³¹ Secondo Gilles Lipovetsky e Jean Serroy, i primi anni del secondo millennio sanciscono l'incapacità del capitalismo globale di neutralizzare la forza degli interessi nazionali: pertanto, se è vera l'analisi marxista di un capitalismo in grado di riformularsi di fronte alle necessità del momento, le dinamiche future del modo di produzione rispecchieranno un adattamento del capitale alle ragioni del sovranismo nazionale. Per dirla con le loro parole: "La forza della globalizzazione non è riuscita a delegittimare l'idea di nazione: nonostante il forsennato consumismo individualista, il legame con essa perdura, almeno in forme nuove [...]. Se le forze dell'ipercapitalismo sono più potenti di quelle dello Stato, ciò non porta assolutamente a minare il valore dell'idea di nazione e il suo diritto sovrano a organizzare la società civile e i rapporti internazionali, a farsi carico dei problemi connessi con la sicurezza e la giustizia. Le forze transnazionali non sono affatto foriere di un'era postnazionale: sulla scena internazionale sono sempre le nazioni e i loro interessi a essere protagonisti dei conflitti e dei negoziati" (Lipovetsky, Serroy 2010, 69).

son sulla letteratura del Terzo Mondo nell'era globale³², in cui si ribadiva la pur momentanea necessità, per gli intellettuali di quell'area geografica, di accedere a forme di impegno nazionalistico, Neil Lazarus, in dialogo con Fanon e in polemica con Bhabha, sosteneva che

‘un certo nazionalismo’ [secondo l'espressione di Jameson] è fondamentale per il ‘Terzo Mondo’. Fondamentale, probabilmente, perché è sul terreno della *nazione* che oggi e nell'immediato futuro che si gioca una possibile articolazione tra la cultura laica e la coscienza collettiva; e fondamentale perché, nell'era del capitalismo transnazionale, soltanto sulla base di un'articolazione universalistica del genere – fondata cioè sulla lotta per l'identità nazionale [*nationalitarian*]³³ – è possibile immaginare un ordine mondiale postcapitalistico³⁴.

Ma questa lotta, sembra suggerire Lazarus, non si configura nei termini di esclusivismo e di sopraffazione identitaria, ovvero in un neo-patriottismo dalle tinte nostalgiche: si fonda, al contrario, sul riconoscimento di un legame materiale e culturale che non può essere messo fra parentesi e che va arricchito in una direzione universalistica, assumendo il dinamismo, il cambiamento, la storicità come elementi basilari di comprensione, nel verso di un transnazionalismo basato su un'idea inclusiva di appartenenza e una concezione ibrida, mobile e spaziale delle radici culturali. In una delle sue lezioni sul destino dell'intellettuale umanista nell'era dei conflitti globali, e dalla specola della questione israelo-palestinese, Said lo ha ricordato con incisività: “nessuno di noi, per quante siano le nostre riserve, è completamente libero dai legami organici che uniscono l'individuo alla famiglia, alla comunità e naturalmente alla nazionalità”. Tuttavia, “la fedeltà al gruppo che lotta per sopravvivere non può spingersi fino a lasciare intorpidire il senso critico”, non può cioè nascondere tutti i limiti di una concezione settaria dell'idea di nazione³⁵.

Alla difficoltà teorica appena accennata non sfugge il pensiero di Said. La dialettica tra un umanesimo cosmopolita e le ragioni storico-materiali del radicamento è complessa, difficile, spesso contraddittoria. Le tante pagine che Said ha dedicato al conflitto israelo-palestinese vivono di questo

³² Jameson (1986). Il teorico americano ha rivisto questa sua posizione molto recentemente: cfr. Jameson (2019, 187-215).

³³ Il termine *nationalitarian*, coniato da Anouar Abdel-Malek in *Nation and Revolution* (1981), indica una forma “positiva” di appartenenza nazionale, lontana e diversa dalla cecità ideologica del nazionalismo esclusivo, ma anche polemica con un certo postcolonialismo anti-identitario. Frantz Fanon ne è stato il riferimento principale. Cfr. Lazarus (1993) e (1999, in part. 242).

³⁴ Lazarus (1997, 46).

³⁵ Said (1995b, 53).

dilemmatico confronto. Il nuovo contesto globale e i più recenti fenomeni migratori rimettono al centro della discussione non pochi problemi che l'opera di Said ha contribuito a sollevare. Ai fini del nostro discorso, la domanda che il tema della diaspora sembra sollecitare può essere riassunta come segue: è possibile una pratica de-essenzializzante in grado di reinterpretare, senza annullarlo, il concetto di "identità", svuotandolo pertanto delle sue retrive accezioni razziali, territoriali, esclusiviste? E inoltre: se le diaspore rappresentano, almeno in partenza, comunità delocalizzate³⁶, eppure legate, anche e soprattutto a livello ideologico, a un luogo di origine, in che modo si configura nei testi e nei documenti dell'immaginario questa particolare forma di "appartenenza de-territorializzata"? Seguendo Said, ancora: quali strategie d'ordine culturale pertengono a una rappresentazione di tale ibridismo e quali sono le contraddizioni, le ambiguità, le restrizioni ideologiche che possono essere eventualmente sollevate, specie nei casi di convinta (e, per paradosso, essenzialistica) auto-rappresentazione di un determinato *status* antropologico, sociale e politico? E infine: può la cultura, tanto più oggi, nel momento di un preoccupante ritorno a forme di assolutismo etnico, contribuire allo sviluppo di un discorso universalistico fondato sull'esempio storico del transnazionalismo diasporico e sull'idea alternativa di un'identità dislocata?³⁷

Già sul finire degli anni Novanta, Arjun Appadurai notava quanto complessa fosse la questione identitaria messa in campo dalle nuove forme transnazionali, spesso segnalate dal famoso "trattino". Nel solco di una crisi forse irreversibile dello Stato-nazione moderno, "la diversità diasporica" andava segnalandosi anzitutto come legame "non territoriale" con un'identità localizzata altrove. In un paese come gli Stati Uniti, a parere dell'antropologo di origine indiana, ciò poteva rappresentare una scommessa progressista. E, per certi versi, l'America di Obama si era candidata a giocare questa partita. Gli attuali rigurgiti nazionalistici di Trump ne decretano la sconfitta, riproponendo il problema di una resistenza transnazionale interna, la cui sfida sarebbe anche quella di articolare un discorso sulle storiche differenze di classe tra i diversi attori diasporici. La speranza di Appadurai di trasformare gli Stati Uniti in "laboratorio culturale, una zona di libero mercato per la creazione, la circolazione, l'importazione e la verifica dei materiali necessari alla costruzione di un mondo organizzato

³⁶ Cfr. Basch, Glick Schiller, Szanton (eds.) (1994).

³⁷ Molte delle questioni in campo, non senza una polemica nei confronti dell'addomesticamento di certe nozioni saidiane, sono discusse da Paul Gilroy (2000). Cfr. pure il percorso proposto da Mellino (2005, 151-171).

attorno alla diversità diasporica”, può sembrare oggi superata dalla realtà³⁸. Tuttavia, essa ha un valore euristico che, opportunamente rivisto alla luce di nuove considerazioni, può ancora contribuire alla questione identitaria. In questo senso: l’ottica transnazionale presuppone un rapporto dialettico tra le appartenenze messe in campo da una comunità originariamente dislocata, la quale, in un contesto davvero plurale, in cui, cioè, non sia costretta a riconoscersi monoliticamente in una sola nazione, può pensarsi non semplicemente come “doppia”, e dunque stabilmente estranea, ma come uno *spazio aperto e conflittuale* privo di rigidità essenzialistiche o assolutismi etnici, bensì ricco di continue negoziazioni e produttive ridefinizioni della propria storia diasporica. Condizione, questa, che, di fatto, contribuisce sia a sviluppare un rapporto diverso con tutte le altre “transnazioni” presenti sul territorio, sia a immaginare (nel senso dato al termine da un famoso libro di Benedict Anderson³⁹) un nuovo universalismo plurale.

Come ha scritto Bhabha – forzando i limiti della tradizione strutturalistica, a cui pure costantemente si richiama (Althusser su tutti) –, un approccio diasporico, attento cioè al tema della dislocazione, permette di postulare nel discorso identitario nazionalista l’apertura di una breccia nel cuore della sua, spesso retorica, auto-rappresentazione. Lo spazio conflittuale cui accennavamo prefigura l’irrompere di uno “spazio di significazione marginale” che *riscrive* la storia soggettiva della Nazione stessa, ora rivelatasi, al di là della sua supposta unità marmorea, un lacanian “soggetto barrato”, “alienato dalla sua eterna auto-generazione”⁴⁰. Non solo perché soggetto che ha sempre bisogno, come ricorda il sociologo indiano Partha Chatterjee⁴¹, dell’Altro per definirsi, ma perché sede di un movimento interno, costituito dalla presenza perturbante delle minoranze, in grado di configurare una vera e propria scissione identitaria, a causa della quale la rappresentazione che la nazione ha di se stessa costantemente vacilla: “Le contro-narrazioni della nazione che evocano e cancellano di continuo i suoi confini totalizzanti – reali e concettuali – disturbano quelle manovre ideologiche attraverso cui alle ‘comunità immaginate’ sono attribuite identità di tipo essenzialista”, chiosa Bhabha. Il bisogno di ribadire in modo performativo l’unità è già di per sé un segno di debolezza. La retorica dell’autonomia e della minaccia proveniente da un ipotetico “Oriente”, da un artefatto e destoricizzato “fuori” (che, come vedremo nel caso italiano, può essere o è un “dentro”), sono altri sintomi della presenza di quello spa-

³⁸ Appadurai (2001, 224 e 225).

³⁹ Anderson (1996).

⁴⁰ Bhabha (2001, 207).

⁴¹ Cfr. Chatterjee (1986).

zio di tensione che rompe l'ordine narrativo dell'identità nazionale: "uno spazio contrassegnato *internamente* dal discorso delle minoranze e dalle storie eterogenee di popoli che lottano, di autorità antagoniste e insediamenti culturali in continua tensione"⁴².

Che non si tratti di una semplice articolazione semantica di matrice linguistica e testuale o di una questione di ordine performativo, ma di un conflitto di stampo storico e materiale, è lo stesso Bhabha a riconoscerlo. E il suo richiamo a un'*auctoritas* del materialismo culturale come Raymond Williams, seppure nei termini di una possibile (quanto improbabile) sintesi con l'althusserismo, lo conferma: quelle pratiche vanno riconosciute in un senso egemonico, ossia come pratiche emergenti che trovano significato nell'esperienza politica di gruppi sociali contrassegnati materialisticamente, vale a dire legati a una biologia, a una geografia, a una storia, e non certo a un'ontologia differenziale d'ordine soltanto linguistico o culturale. L'identità non è solo *scrittura* alternativa di uno spazio, non è un fatto meramente testuale, retorico o cosale, ma – come del resto ha insegnato pionieristicamente Fanon, a cui Bhabha dedica pagine intense e interessanti, forse trascinandolo verso luoghi troppo remoti⁴³ – chiama in causa tutta la concretezza biologica, materiale, politica e processuale della lotta per il riconoscimento, tanto più quando essa si configura come battaglia contro la sopraffazione.

Lo studio dell'immaginario risulta decisivo per sviluppare un discorso ermeneutico che allo sguardo lungo della temporalità associ quello altrettanto produttivo della spazialità e della geografia. La lente diasporica permette di considerare i testi letterari e i materiali della cultura come depositi storici plurali, e dunque come il riflesso di una dialettica profonda tra concezioni dello spazio e punti di vista situazionali. Allo stesso modo, la tecnica contrappuntistica messa in campo da Said ambisce a proiettare testi e documenti apparentemente lontani da specifici contenuti sociali o politici su uno sfondo geografico complessivo, entro il quale i prodotti dell'immaginario rispecchiano egemonie consolidate e ideologie emergenti. Se il modello primario è costituito dagli interventi di Gramsci sulla questione meridionale⁴⁴, il punto di riferimento decisivo è senza dubbio lo studio di Williams sull'immaginario dei rapporti tra città e campagna⁴⁵. Il distribuirsi di un'ottica spaziale è un aspetto rilevante del modo di intendere imperialistico. Come ha dimostrato Said in *Orientalismo*, il principio

⁴² Bhabha (2001, 208 e 207).

⁴³ Cfr. *ivi*, 212 e sgg.

⁴⁴ Cfr. Said (1998a, 74-75).

⁴⁵ Cfr. Williams (1973).

di estendibilità geografica è legato all'idea di un Altrove antitetico e diverso e, pertanto, all'allestimento di una polarità in cui l'oggetto osservato assume sempre caratteri negativi. In *Cultura e imperialismo*, questa intuizione funge da grimaldello per comprendere altri binarismi: "Per ragioni che sono in parte legate all'esperienza imperiale, l'antica divisione tra colonizzatori e colonizzati è riemersa nel cosiddetto rapporto Nord-Sud; il che ha comportato atteggiamenti difensivi, vari tipi di battaglie ideologiche e retoriche e una ribollente ostilità in grado di portare a guerre devastanti"⁴⁶.

Sulla base di questo suggerimento, non sono stati pochi gli studiosi che hanno interrogato, alla luce delle categorie saidiane, lo sviluppo di un discorso orientalistico in ambiti solo apparentemente più ristretti come quelli nazionali. In Italia, la questione meridionale – quasi scomparsa dopo la grande stagione delle lotte contadine e poi spentasi di fronte alle laceranti aporie della modernizzazione⁴⁷ – ha trovato margini di sopravvivenza culturale nei discorsi, sovente discutibili, di pochi interpreti un tempo legati al marxismo (si pensi a Franco Cassano), nelle pagine di alcune riviste di resistenza ("Meridiana", ad esempio) e, particolarmente in ambito accademico, nel lento diffondersi degli studi postcoloniali⁴⁸. In quest'ultimo caso, rilevante è constatare che i contributi sono arrivati, almeno agli inizi, da studiosi operanti all'estero⁴⁹. Il cui interesse si è rivolto da subito verso l'"analisi delle dinamiche di costruzione della nazione (*nation building*)" e l'"identificazione delle modalità di creazione di un Oriente interno", con ovvio riferimento a quella "regione orientalizzata dell'immaginario europeo che prende il nome di Mezzogiorno"⁵⁰. È andato così a definirsi un campo di interessi designato dall'espressione *Orientalism in One Country*, dal sottotitolo di un'importante raccolta di saggi curata da Jane Schneider⁵¹. Nelle intenzioni di quest'ultima, tale campo – per suo statuto interdisciplinare – ha come oggetto la costruzione, nell'immaginario culturale e politico, di una polarità geografica che determina rappresentazioni, valori, mentalità, e che è legata a doppio filo alla storia dell'imperialismo⁵².

⁴⁶ Said (1998a, 43).

⁴⁷ Perché figlia di quel momento di difficoltà teorica, particolarmente interessante risulta l'analisi di Abbate (1968).

⁴⁸ Si consideri Forgacs, Lumley (eds.) (1996).

⁴⁹ Oltre al volume curato da Jane Schneider citato oltre e all'appena menzionato *Italian Cultural Studies*, il riferimento è a Dickie (1999) e a Moe (2004).

⁵⁰ Basile (2014, 94).

⁵¹ Schneider (ed.) (1998).

⁵² Eadem, in *ivi*, 3-4.

Il caso italiano è interessante perché chiama in causa una serie di fattori specifici⁵³. Era stato Gramsci a stigmatizzare la tendenza degli intellettuali italiani a prendere in prestito immagini e concetti da altri contesti nazionali. L'assenza di una letteratura nazionale-popolare si spiegava con la carente attenzione degli intellettuali peninsulari per la vita sociale dei ceti meno abbienti (che, a loro volta, mancando una letteratura in grado di sollecitare la loro attenzione, attingevano, quando possibile, a forme espressive extranazionali). È diventata famosa la mordace affermazione, contenuta nei *Quaderni*, per la quale “l'intellettuale tipico moderno si sente più legato ad Annibal Caro o a Ippolito Pindemonte che a un contadino pugliese o siciliano”⁵⁴. Per dire che le *élites* liberali, impedendo il costituirsi di una coscienza realistica – compito, del resto, nella prospettiva gramsciana, di un'egemonia socialista a venire –, hanno favorito il diffondersi di una cultura tutta libresco, in ogni caso slegata dai processi materiali, all'interno della quale potevano proliferare stereotipi, semplificazioni, distorsioni. In questa prospettiva, e nel solco del contributo di Said, il merito più recente degli studiosi è consistito nel dimostrare l'importanza della letteratura nel processo di costruzione di una polarità interna al contesto italiano (ma parimenti legata alle trame della geopolitica) e nel consolidamento di determinate visioni – costitutive di un'egemonia delle classi sociali più abbienti –, così forte da indurre – al pari degli scrittori europei studiati in *Orientalismo* – autori, cronisti, politici, pensatori, sia settentrionali che meridionali (e non è un dato secondario), all'esercizio di una visione appunto orientalistica dell'alterità meridionale. Il passo successivo consiste nel riflettere sull'interiorizzazione di questa stessa visione negli schemi mentali dell'abitudine e, nello specifico, sull'assimilazione inverificata e preconcepita della subalternità da parte dei medesimi subalterni, che è forse il risultato più importante raggiunto da questo campo di indagine. Accanto all'orientalizzazione, che presuppone un rapporto unidirezionale tra colonizzatori e colonizzati, e della quale spesso si fanno latore gli intellettuali (anche quando sinceramente attenti ai problemi delle classi oppresse), si pone l'*auto-orientalizzazione*, ovvero il consegnarsi dei subalterni a una concezione fatalistica che li condanna a essere tali⁵⁵.

Potremmo pertanto intendere l'opposizione Nord-Sud come una “struttura di riferimento” (per dirla con Williams)⁵⁶ che, se da un lato ci aiuta a comprendere la concreta formazione di un binarismo tutto nazionale,

⁵³ Per un quadro dei problemi in campo, si ricorra a Tarascio (2020).

⁵⁴ Gramsci (1975, III, 2116).

⁵⁵ Questa preziosa indicazione viene da Pandolfi (1998).

⁵⁶ Williams (1977, 169-178).

dall'altro si presenta come una maglia discorsiva assai stringente, come una formazione culturale e politica capace di sedimentarsi anche nei discorsi apparentemente più progressisti, oltre che nelle autorappresentazioni dei ceti subalterni. Un caso emblematico⁵⁷ è la durevole attenzione riservata al mondo contadino meridionale da scrittori, antropologi e sociologi dagli anni Trenta del secolo scorso, con maggiore occorrenza nei due decenni successivi, a partire dalle ormai note spedizioni di Ernesto de Martino e della sua *équipe* in Lucania all'inizio degli anni Cinquanta. Non è qui possibile indicare in modo sistematico tutti gli esiti di un'analisi testuale che sveli la genealogia di idee e stereotipi. Basti dire che la dialettica tra orientalizzazione e auto-orientalizzazione risulta penetrante in tutta la tradizione narrativa, antropologica e sociologica legata alla rappresentazione del Meridione, e che, al di là della terminologia saidiana, suscitò, già nel Secondo dopoguerra, un ampio dibattito⁵⁸.

Facciamo un esempio. Nel romanzo per certi versi fondativo dell'interesse per le masse contadine, *Cristo si è fermato a Eboli* (1945), sembra consolidarsi un *double bind* tra la scoperta di un mondo nuovo, per certi versi inaspettato, e la valorizzazione della sua "immobile civiltà", come si legge nella prima pagina del testo di Carlo Levi. Il concetto è più volte ribadito nella lettera all'editore Giulio Einaudi posta sulla soglia del romanzo, dove si accenna all'"immobilità secolare del mondo contadino", a un'"infinita contemporaneità", a un "mondo immobile di chiuse possibilità infinite"⁵⁹: tracce, queste, non solo di un sincero legame dello scrittore con un sistema valoriale dal quale è ovviamente lontano per provenienza di classe e per formazione, ma anche di un ordine categoriale – tendente, se vogliamo, al pittoresco⁶⁰ e al mitico-ancestrale, secondo un relativismo soggettivistico⁶¹ – che assegna a certe porzioni sociali il crisma di una sostanziale astoricità. È questo il principale capo d'accusa mosso a Levi dagli intellettuali legati al PCI (per il tramite di un seppure parziale e contestabile richiamo all'*auctoritas* gramsciana), in testa Mario Alicata, e a seguire Carlo Muscetta e Carlo Salinari⁶², nel contesto di una lotta politica a sinistra con i socialisti in materia di riforma agraria (con un fondamentale bersaglio:

⁵⁷ Coglie questa esemplarità in modo assai condivisibile Forgacs (2015, 141-210).

⁵⁸ Sul fronte della rappresentazione letteraria, uno studio degno di nota è quello di Moloney (2005).

⁵⁹ Levi (1990³, 3, xviii e xix).

⁶⁰ Su questo punto vedi Moe (2004, *passim*) e Basile (2014, in part. 100-103).

⁶¹ Per una recente lettura in grado di problematizzare i limiti del *Cristo*, si veda Marmo (2019).

⁶² Cfr. almeno Alicata (1968, 309-330 e 331-336) e Muscetta (1958, 33-62); nonché Salinari (1954).

Manlio Rossi-Doria)⁶³, e, più precisamente, all'indomani di una discussione sul meridionalismo propiziata dall'attribuzione postuma (1954) del Premio Viareggio all'opera di Rocco Scotellaro: vale a dire, l'aver sottratto il Meridione, per mezzo di un'impropria estetizzazione dei suoi caratteri e secondo i moduli di un pensiero libertario, alla materialità della lotta politica e all'immanenza del processo storico-sociale, e dunque alle cure di una lunga e gestita trasformazione, confinandolo in una sorta di territorio immobile e astratto, nel quale avrebbe dovuto compiersi, quasi per partegenesi, quasi per fiducia nell'atto volontario, una rivalsa autonomistica e una riappropriazione poetico-esistenziale della propria storia.

Una considerazione più approfondita degli scritti politici di Levi ha certamente reso problematico il giudizio degli intellettuali legati alla direzione politica del Pci (giudizio cui faranno seguito, un decennio dopo, le accuse di populismo mosse da Alberto Asor Rosa nel fortunato e controverso *Scrittori e popolo*). E, tuttavia, proprio per la presenza di un'incontrollata tensione verso il "primitivo" (che può ricordare il Corrado Alvaro di *Gente in Aspromonte* e una manciata di altri scrittori meridionali), i concetti di astoricità e di autonomia del mondo contadino – un'autonomia che, in Levi, è anche positiva, quasi libertaria, difesa dalla modernità, e quindi valore politico differenziale, e che, ad ogni modo, ha una radice azionista, nella fattispecie rosselliana, gobettiana e dorsiana⁶⁴ – risultano spesso oscillanti, o comunque espressione di una sostanziale ambiguità (che, a parere di chi scrive, verrà sciolta solo grazie all'esperienza davvero concreta e materialistica, e pertanto depositaria di uno scarto da ciò che impropriamente viene chiamato, specie dai detrattori, "levismo", messa in campo da Scotellaro)⁶⁵.

⁶³ Per una ricostruzione puntuale del dibattito si ricorra a Scotti (2011, in part. 81-109).

⁶⁴ Gli scritti che precedono il confino politico restituiscono il peso della tradizione azionista – o diciamo pure di socialismo liberale – di cui Levi era impregnato, con particolare riferimento alla concezione dell'autonomia delle classi oppresse. Cfr. almeno Levi (2001), dove, con forte eco rosselliana, si legge: "La centralizzazione corrisponde al totalitarismo", laddove la nascita di "organismi locali indipendenti" garantirebbe una reale unità nazionale (p. 79). Si ricorderà la battaglia anti-statalista di Rosselli, nel novero della quale alla statolatria esaltata dal Fascismo si oppone "la Società", ossia una "federazione di associazioni quanto più libere e varie possibili", secondo il modello delle piccole autonomie (anche "dal basso") che influenzerà molto Levi.

⁶⁵ Come ha scritto Carlo Vallauri, "in Scotellaro noi troviamo l'incontro tra condizione reale, conoscenza delle condizioni reali del Mezzogiorno e tentativo di un'azione politica [...] concreta [...]" e troviamo, diversamente dai prodotti dell'intellettualità "luigina" e borghese, un'"operosità creativa nel lavoro quotidiano di tutti i giorni, nella pubblica amministrazione, nell'adoperarsi per gli altri nella rete di relazioni sociali per migliorare i rapporti" (1993, 59).

D'altra parte, quindici anni prima dell'uscita del *Cristo*, un comunista eterodosso come Ignazio Silone, in *Fontamara* (1930), primo vero documento letterario sul mondo contadino, aveva dimostrato come le concezioni autonomistiche e letterarie del Meridione ne restituissero un'immagine anzitutto astorica e irreali, e forse addirittura edulcorata, buonista. Attraverso l'*escamotage* narrativo della restituzione fedele della parola altrui (di una "lingua presa in prestito") – in questo caso, la parola e la lingua dei fontamaresi – e la conseguente affermazione della sua presenza, seppure a distanza, in qualità di "mediatore", che ne decretava una diffrazione dalla verghiana teoria dell'impersonalità, Silone, non prima di aver elicitato le solite e stentoree immagini di una vita contadina "racchiusa in un cerchio immobile saldato dalla chiusa morsa delle montagne e dalle vicende di un tempo, [...] in un cerchio naturale, immutabile, come in una specie di ergastolo" – non prima, cioè, di essersi dichiarato dalla parte di chi dall'esterno può, per mero privilegio, farsi carico di rappresentare l'alterità, così scoprendo le carte di una determinazione giocoforza borghese della letteratura –, in questa misura avvertiva, con una mossa senz'altro proficua, il suo interlocutore:

Questo racconto apparirà al lettore straniero, che lo leggerà per primo, in stridente contrasto con la immagine pittoresca che dell'Italia meridionale egli trova frequentemente in certa letteratura. In certi libri, com'è noto – continua lo scrittore della Marsica –, l'Italia meridionale è una terra bellissima, in cui i contadini vanno al lavoro cantando cori di gioia, cui rispondono cori di villanelle abbigliate nei tradizionali costumi, mentre nel bosco vicino gorgheggiano gli usignoli.

E chiosa: "Purtroppo, a Fontamara, queste meraviglie non sono mai successe". Perché – e qui sta la specifica posizione del narratore, che non si accontenta, in virtù di un sano scetticismo, di concepire quel mondo come un "cosmo", bensì come un luogo molto complesso, in cui neppure la miseria è sottratta al dinamismo della Storia – quelli che de Martino chiamerà gramscianamente *subalterni* "si somigliano in tutti i paesi del mondo; sono, sulla faccia della terra, nazione a sé, razza a sé, chiesa a sé; eppure non si sono ancora visti due poveri in tutto identici": insomma, pur nella loro caratteristica appartenenza a un consorzio umano escluso e dannato, che li fa apparire separati dal tutto il resto, "I Fontamaresi vestono come i poveracci di tutte le contrade del mondo", e per questo sono, al netto delle convinzioni borghesi, una forza storica⁶⁶.

⁶⁶ Si è variamente citato da Silone (1998, 1, 7, 8 e 14).

Dopo la lunga e decisiva parentesi leviana, che aveva rivelato al mondo lo “scandalo” del mondo contadino, questo “scarto”, da Silone soltanto presupposto, troverà in Scotellaro il suo momento decisivo⁶⁷. Perché è nel sindaco-poeta di Tricarico che l’idea di una distanza incolmabile tra realtà e rappresentazione, e il concetto di “autonomia” che ne rappresenta la conseguenza politica – cioè, quello scontro ontologico tra una cultura borghese e una realtà, quella contadina e meridionale *lato sensu*, sentita come altra ed esterna, come un “fuori” –, risultano costantemente scardinate per mezzo di un’intrapresa culturale e politica che ridefinisce l’alfabeto stesso della militanza civile e dei suoi strumenti espressivi. Lo ha scritto in modo assolutamente chiaro un grande protagonista di quella stagione, pure sensibile, dal canto suo, e non senza contraddizioni, al tema dell’autonomia, Manlio Rossi-Doria: della civiltà contadina Scotellaro “ha sentito non tanto il dramma dell’immobilità, quanto il dramma del mutamento”, ha evidenziato la necessità della trasformazione, della fuoriuscita da un imposto stato di natura, che del resto si era già espressa negli anni della grande emigrazione oltreoceano. Scotellaro, pertanto, squarcia il velo della rappresentazione calata dall’alto, di cui Levi in minima parte si poteva ritenere responsabile, scardina il meccanismo della delega, manomette la norma “orientalistica”, “rompe, per così dire, il mito e guarda i contadini, per quel che sono, come individui, nella loro forza e nella loro individuale capacità di rinnovamento e di sviluppo”⁶⁸. Non si tratta più di “rappresentare i rappresentati”, ma di allestire uno spazio d’azione in cui la realtà sostituisce la rappresentazione, in un rovesciamento dialettico che non ha precedenti e che Scotellaro proverà a mettere in campo forzando non solo gli strumenti letterari a disposizione, ma proponendone di nuovi (*Contadini del Sud* è a giusto merito da considerarsi come il primo esempio di inchiesta auto-etnografica)⁶⁹. Rimandiamo ad altro luogo per una disamina più approfondita di questo processo, ma si può intanto affermare che in Scotellaro l’autonomia è, al limite, uno stadio, una fase di passaggio: il concetto-chiave diventa semmai quello di *mediazione*, che sostituisce qualsivoglia elemento di separatezza, scissione e differenza, a beneficio di unità e totalità, e che limita i rischi di auto-orientalizzazione insiti in una visione frammentaria. Colpisce quanto detto da un meridionalista di peso come Vittore Fiore: a conti fatti, e al netto delle polemiche contro il levismo, occorre ammettere che nel caso del sindaco lucano “il concetto di autonomia contadina [...] significava la stessa cosa che significava in Gramsci, vista in

⁶⁷ Mi si permetta di rinviare a Gatto (2023).

⁶⁸ Rossi-Doria (1974, 29 e 30).

⁶⁹ Marselli (2009, 29-61).

altro modo, vista da un altro punto di partenza”⁷⁰, quello cioè di un intellettuale che, appunto gramscianamente, esce dal “popolo”, si fa mediatore dei suoi interessi, realizza una nuova egemonia che non prescrive, a mo’ di ricetta, l’obbligo di stabilire un contatto o una connessione sentimentale con i suoi interlocutori, perché di quel contatto e di quella connessione vive già organicamente. Si consuma così la distanza dall’azionismo libertario di Levi, a favore di un ragionamento più ampio sulla funzione storica – anche ultra-territoriale, e per questo potenzialmente universalistica – di una porzione sociale pronta al mutamento delle proprie condizioni.

In *Orientalismo*, Said ha dimostrato in che modo la rappresentazione di un Oriente “altro”, lontano ed esotico fosse legata all’attribuzione – narcisisticamente salvifica e tranquillizzante per lo spettatore occidentale – di un vuoto di presenza storica: l’unica Storia è quella del dominio imperialistico, non c’è spazio per altro, né è concepibile che vi siano forme differenti di coscienza storica fuori dalla teleologia euroamericana. Allo stesso modo, per dirla con Dickie, sulla scorta di un ordine immaginativo costruito su veri e propri stereotipi razziali, il Sud è stato descritto esoticamente dagli intellettuali come “luogo di ignoranza, superstizione e magia; di corruzione, brigantaggio e cannibalismo; di bellezza pastorale e tranquillità mista a sporcizia e malattia”⁷¹ – registro discorsivo e categoriale che indirizzava fortemente gran parte delle analisi dei meridionalisti, tanto da apparire servili rispetto a un’ottica pregiudizievole. Certamente, un approccio del genere risulta produttivo da più punti di vista. Un limite, tuttavia, può essere rintracciato nelle estreme generalizzazioni che spesso mette in campo – forse figlie di un fin troppo radicale *credo* foucaultiano –, dal momento che la pervasività del pregiudizio entra spesso in conflitto con possibili resistenze, seppure epidermiche. Il caso di Levi è ancora una volta emblematico: l’indiscutibile forza politica del *Cristo* produce le condizioni per il superamento delle sue parzialità ideologiche. Le quali diventeranno assai evidenti grazie all’irrompere di una dimensione storico-materiale complessa (le lotte per l’occupazione delle terre, il fallimento della riforma

⁷⁰ Vittore Fiore (1987, 131 e 132). Si potrebbe aggiungere che nell’azione politico-culturale di Scotellaro decade quell’ipotesi di decentramento governativo che aveva caratterizzato le pulsioni anti-stataliste di ascendenza rosselliana pur presenti in Levi, a favore di un concorso di tutte le forze alla costruzione di uno Stato nuovo e diverso, che non sia più sentito come distante dagli interessi dei contadini. In ciò può anche vedersi – ma a qualcuno sembrerebbe una provocazione – come il legame tra Scotellaro e de Martino sia per certi aspetti più forte di quello generalmente descritto tra Scotellaro e il mondo di Levi (con i riferimenti politici che ne seguono).

⁷¹ Dickie (1999, 1): tolgo la traduzione italiana di questo passo dal saggio da Basile (2014, 98).

agraria e il dramma dell'emigrazione meridionale nelle aree più sviluppate del Settentrione), in cui gli attori sociali si apprestano a diventare possibili protagonisti di un inedito orizzonte politico o comunque a partecipare attivamente alle mutazioni in corso.

Del resto, il romanzo di Levi, con tutte le sue contraddizioni, è fra gli stimoli decisivi che Ernesto de Martino riceve per dar vita sia alle considerazioni depositate nel saggio *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*, pubblicato nel 1949 sulla rivista "Società" e responsabile di un lungo dibattito fra gli intellettuali di sinistra, sia alla vera e propria spedizione etnologica in Lucania del 1952⁷². Valga l'*incipit* per certificare l'assonanza con quanto detto in precedenza:

L'atteggiamento della "civiltà europeo-occidentale" verso le forme culturali del mondo popolare subalterno, cioè dei popoli coloniali e semicoloniali, e del proletariato operaio e contadino delle nazioni egemoniche, rispecchia nel modo più crudo i bisogni, gli interessi e la congiunta limitazione umanistica della classe dominante, della borghesia.

Estendendo questo concetto all'"inerzia storiografica" degli studi sulle civiltà primitive, de Martino può legare "il naturalismo della ricerca etnologica europeo-occidentale" alla "naturalità con cui il mondo popolare subalterno è trattato dalla civiltà borghese sul piano pratico-politico", vale a dire come un "mondo di cose più che di persone, un mondo naturale che si confonde con la natura dominabile e sfruttabile". Ne deriva che il semplificativo e "circoscritto umanesimo della 'civiltà occidentale' inerisce alla struttura stessa della società borghese", per la quale è funzionale e scontato "che Cristo non vada 'oltre Eboli'": pertanto, "il mondo che vive oltre Eboli è apparso alla etnologia e al folklore borghesi come astorico, ovvero come storia possibile ma che attualmente non si affaccia alla memoria dello storiografo". E, ancora, l'approccio naturalistico, a parere di de Marti-

⁷² De Martino è netto nei confronti dell'autonomismo leviano e dichiara di condividere i giudizi di Alicata riportati nel saggio cit. a nota 68. In particolare, in un articolo del 1° febbraio 1954, uscito su "Lucania", rispondendo alle sollecitazioni di chi gli chiede quale approccio seguire nello studio della questione meridionale e nella pratica dell'inchiesta sociale, insiste sulla necessità di superare il modello mitologizzante di Levi, che l'etnologo napoletano sembra anettere ai fenomeni irrazionalistici di valorizzazione dell'arcaico (capo d'accusa rivolto, del resto, anche a Cesare Pavese, e incisiva ragione di attrito fra i due direttori della celebre e controversa "Collana viola"): "Non si tratta [...] di rintracciare gli elementi di una presunta 'civiltà contadina' chiusa in sé stessa e immobile, di idoleggiare l'immagine di una 'società antica e ferma', come ha fatto Levi [...]. Si tratta, al contrario, di analizzare gli aspetti della miseria culturale del mondo contadino, vedere come questi aspetti si legano alle condizioni materiali di esistenza" (Ernesto de Martino 1977, 159).

no, che qui davvero anticipa il “sentire” degli studi di Said, è parte di una complessa trama di egemonie interne al dominio coloniale: “Questo clima ‘vittoriano’, nel quale la scienza del mondo popolare subalterno sorse e prosperò, ebbe influenza decisiva non solo in Inghilterra, ma in tutti i paesi egemonici, tutti più o meno impegnati nella gara degli imperialismi”⁷³.

È evidente che la contromossa gramsciana consista nello sviluppo di un’egemonia differente che in prima istanza accordi ai subalterni un’autoconsapevolezza storica e li difenda dal rischio di un’interiorizzazione del dominio (ossia di una paradossale convalida dei modi stereotipati con cui sono stati rappresentati), dal momento che la *destorificazione* dell’alterità è uno dei presupposti fondanti la naturalizzazione di ciò che è considerato diverso, altro, esterno ed estraneo alla norma. Ma tale strategia politico-culturale, sia in de Martino che Said, presuppone “compiti specifici del tutto nuovi” anzitutto per il pensiero tradizionale e occidentale. Il quale, seguendo le parole dello studioso partenopeo, non può accontentarsi “di una semplice scienza naturale del mondo popolare e della sua cultura”, così come, secondo la visione di Said, non può limitarsi a un’adomesticata tassonomia dell’immaginario proveniente da tutto ciò che è

⁷³ Ernesto de Martino (1976, 63 e 64). Cfr. l’intera sezione del volume dedicata alla discussione delle tesi demartiniane (pp. 82-111), con interventi di Cesare Luporini, Franco Fortini, Luigi Anderlini e Alberio M. Cirese. Quanto all’anticipazione di talune categorie saidiane, si può dire – ma ciò sarebbe materia di approfondimento – che l’aggettivo “naturalistico” valga qui, nel senso della marxiana critica dell’ideologia, come destoricizzazione politicamente interessata di un’intera oggettività storica (il mondo arcaico), e dunque anche nei termini di una sua “orientalizzazione”. A tal proposito è interessante quanto de Martino sostenga a proposito di Vico (che è uno dei riferimenti teorici di Said), proprio a confermare la presenza di sentieri teorici che lambiscono o incontrano gli stessi luoghi di ricerca: “Al fondamentale atteggiamento naturalistico della cultura tradizionale di fronte alle forme culturali del mondo popolare subalterno non contraddice, ma anzi porge conferma, lo stesso atteggiamento di un Vico o di un Bachofen. Infatti è ben vero che Vico formulò per primo il ritorno storico al primitivo [...]; ma è altresì vero che se essi avvertirono l’esigenza metodologica di una storiografia del primitivo non costruirono poi effettivamente tale storiografia neppure in abbozzo, e se anche ebbero qualche viva intuizione meritevole di particolare sviluppo, non formarono tradizione di studi in questo settore. La ragione di ciò è da cercarsi – continua de Martino – non soltanto nella scarsità di materiale documentario, in un difetto di informazione inevitabile in quell’epoca, a proprio in una certa impazienza filologica, in un misofilologismo di fatto (soprattutto nel Bachofen) che stava appunto a dimostrare non essere ancora nato il problema storico, sebbene i due autori ne avvertissero l’esigenza metodologica generale” (ivi, 79, n. 7). Questa avvertenza può essere confrontata con le pagine che Said dedica agli errori di prospettiva di scrittori e filosofi pure attenti alle questioni sociali delle fasce più deboli o alla percezione problematica della superiorità occidentale, ai suoi riflessi spesso incondizionati (si pensi a Conrad, cui Said ha dedicato, del resto, la sua tesi di dottorato, poi divenuta libro: cfr. Said (2008b).

fatto rientrare nell'alterità e nella diversità. Al contrario, deve realmente storicizzare il popolare, inserendo se stesso nel processo di questa storicizzazione: vale a dire, auto-verificandosi e concependosi come parte mobile di una costruzione di senso, per mezzo della quale “la cultura tradizionale prende coscienza della propria limitazione umanistica, e faticosamente si muove per attingere a una sintesi più alta”, che corrisponde, aggiungiamo, a un più elevato e universale umanesimo. Il ragionamento di de Martino si carica di significati contingenti che appaiono ovviamente lontani dalla temperie culturale di *Orientalismo*. Sarebbe del resto illegittimo associare il “mondo popolare subalterno” alla cultura orientale *tout court* (etichette parimenti generiche, d'altra parte). Il punto di incontro sta, tuttavia, nella scoperta del carattere strumentale con cui la Nazione, la cultura tradizionale o, per estensione, l'Occidente hanno costruito l'immagine di un'alterità sentita come insopportabile. E il punto di incontro sta, ancora, nel modo di sconvolgere questa dialettica, nel verso di una riconsiderazione storica dell'arcaico, del primitivo o del diverso, tale da trasformare tutte le parti in causa e tale da allargare gli orizzonti ristretti del sapere canonico: “L'umanesimo circoscritto della cultura tradizionale – chiosa de Martino – ha lasciato fuori della considerazione umana e storica non soltanto il mondo popolare subalterno, ma anche ciò che di ‘popolare’ o di ‘subalterno’ vive in ciascuno di noi”. La contingenza politica ne svela le ragioni di interesse, che sono di straordinaria attualità, nel momento in cui tornano, nel discorso politico generale a trazione populista, elementi d'ordine tribale: “la storicizzazione delle forme culturali del mondo popolare subalterno, assegnando all'arcaico il suo esatto luogo storico, costituisce un mezzo importante per combattere il pericolo che l'arcaico si tramuti sotto la spinta di determinati interessi pratici, in una ideologia reazionaria attualmente operosa”⁷⁴.

Insomma, de Martino prefigura un allargamento del sapere tradizionale e una riformulazione in chiave materialistica dello storicismo. Come ha scritto Carla Pasquinelli, in particolare con *Il mondo magico* “si iniziava quell'esplorazione del ‘diverso’, delle culture ‘altre’, sino ad allora espunte dalla storia, che avrebbero finito per mettere sotto accusa l'angustia dell'idealismo ed insieme ad esso dell'umanesimo occidentale”. L'irruzione nella storia delle masse subalterne – fino ad allora studiate alla luce di un'inaccettabile idea di separazione e di autonomia – traduceva anzitutto l'esigenza di una visione più complessiva della realtà storico-sociale e poi la scandalosa scoperta di una gestione del tutto interessata, da parte delle

⁷⁴ de Martino (1976, 68, 80 n. 14, 71 e 70).

élites, delle conoscenze scientifiche e del sapere generale. Il gramscismo di de Martino – che lo differenzia sia dalle sue origini crociane sia dall'antropologia di matrice funzionalistica e dall'*applied anthropology* coeva⁷⁵ – sta nell'attribuire ai dimenticati una funzione storica fino a quel momento sedata o mantenuta in latenza:

Il mondo popolare esce dal silenzio, dall'immobilità, dalla passività per rivelarsi il prodotto disaggregato di una lotta che ha visto impegnate da una parte la cultura dominante e dall'altra forme culturali [...] che con la loro presenza stanno a testimoniare un conflitto non risolto, rinviando a modelli e valori antitetici a quelli mediati dalla cultura dominante⁷⁶.

La destoricizzazione riservata a certe porzioni di mondo è, insomma, un fatto di egemonia. La restituzione della loro reale funzione storica, per l'appunto occultata da un dominio che ha contrassegni di classe, mette in discussione la disciplinata consuetudine di un sapere cristallizzato. In tal senso, i punti di convergenza con Said e con i propositi di uno storicismo assoluto ancora attuale, nel verso di un rinnovato umanesimo inclusivo, si fanno salutare oggetto di discussione. Al pari del ragionamento demartiniiano – che conosce, è chiaro, altre e circostanziali traiettorie di sviluppo –, *Orientalismo* suggerisce che la storia fabbricata dall'Occidente sia una storia ristretta e artefatta, com'è "ristretto" (*iuxta* de Martino) l'orizzonte storicistico che la nutre⁷⁷; che l'etnocentrismo occidentale produca dell'alterità un'immagine culturale del tutto strumentale ai suoi interessi politici; che non possa darsi storia attraverso moduli di pensiero che strutturino la realtà per mezzo di partizioni inverificate; che le pretese autonomistiche, anche quando legittimamente calate in un contesto di resistenza, favoriscano sovente un dannoso irrazionalismo o blande mitologie dell'alterità⁷⁸,

⁷⁵ Cfr. Minicuci (2003, 139-174).

⁷⁶ Pasquinelli (1977, 6 e 25).

⁷⁷ Cirese (1976, 106-108).

⁷⁸ È curioso constatare che de Martino e Said siano stati oggetto di polemiche e critiche molto simili: quella più comune riguarda l'accusa di non essersi mai occupati, nel primo caso, del "diverso" in quanto "diverso", o, nel secondo, della cultura orientale in quanto cultura orientale (Said ha studiato per tutta la vita scrittori interni al canone occidentale). Valga per entrambi quanto afferma ancora Carla Pasquinelli a proposito dell'etnologo: "l'interesse di De Martino per il diverso, sia esso il mondo popolare o le culture primitive, è sempre in fondo ricondotto alla possibilità di allargare i confini ristretti della cultura occidentale, della cultura egemonica delle classi dominanti. Il diverso non è mai preso in considerazione di per sé, lo provano le continue distanze assunte nei confronti della proposta di Levi di una civiltà contadina, nonostante le suggestioni che questa non ha mancato di esercitare su di lui e le sue ricorrenti riserve verso il mito romantico del popolo e verso ogni altra interpretazione che riproponga

nonché una possibile interiorizzazione del dominio da parte del dominato (come ha chiarito ancor prima Fanon)⁷⁹; che, infine, la dilatazione universalistica presupponga un'inversione della geografia consolidata e un rivoluzionamento del rapporto normalizzato tra i confini identitari che delimitano l'interno e l'esterno, tra il Noi e il Loro, tra l'idea di Occidente e l'idea di Oriente.

Questi suggerimenti, che rappresentano l'articolazione concettuale e politica di un pensiero umanistico in grado di ridiscutere non pochi nessi del meridionalismo, prefigurano inoltre una chiave di lettura proficua e forse alternativa: nell'opporsi a una visione genericamente autonomistica – nel confutare, cioè, l'idea di una lotta culturale e politica limitata e ristretta, e lavorando invece a favore di un universalismo vieppiù allargato, secondo una concezione dialettica della totalità sociale – gli stessi suggerimenti mettono a nudo la linea di continuità che sussiste tra l'idea di una valorizzazione, in larga parte presupposta e mitizzante, di certe porzioni sociali, recentemente tradotta nel termine più generale di “differenza”, e le pretese di assumere dei criteri di auto-comprensione e di auto-rappresentazione di quelle stesse porzioni finalmente indipendenti dal discorso sociale egemone.

Il caso italiano ne è forse un esempio significativo. Sulla spinta di un pensiero universalistico, nel senso demartiniano e saidiano che prima si riassumeva, sarebbe infatti opportuno chiedersi se il concetto di “autonomia”, legato a una lettura certamente parziale, eppure consolidata, di Levi – che lo intendeva non a caso come “movimento che parte dal basso”⁸⁰ –, non conduca, dopo la scomparsa della stagione contadina, dopo il fallimento della riforma agraria e dopo il dramma della nuova emigrazione meridionale, allo sviluppo di un “meridianismo” fondato su una visione nuovamente poeticizzante del Sud, e al consolidarsi di un punto di vista ancor più limitante, perché basato sul tentativo di ripensare un intero complesso di valori rimarcando la sua estrema “differenzialità” da tutto il resto. E non sarebbe la cartina al tornasole di quest'ipotesi di continuità il fatto che, *mutatis mutandis*, temi e motivi dell'autonomismo leviano, legati alla radice libertaria e gobettiana, e dunque a un non tanto sottile anti-statalismo di marca individualistica, si ritrovino – prima in tempi di *devolution*, poi in tempi di consolidato federalismo e oggi nel segno dell’“autonomia differenziata” – nel lessico e nei concetti del pensiero meridiano e dei suoi

una storia popolare totalmente isolata e scissa dal resto della cultura nazionale” (1977, 24).

⁷⁹ Fanon (1996).

⁸⁰ Rossi-Doria (1993, 70).

più diretti cascami? Non è forse il carico di estetizzazione che la proposta leviana ha in sé, per via di una radice soggettivistica assai marcata, a offrire il destro per una sua conversione nelle poetiche postmoderne di fuga dai supposti schematismi rigidi della modernità incarnate da Cassano e altri, tese in fondo a cercare una vagheggiata quanto irreali “alterità meridiana”? E non ripropone questa nebulosa concettuale (più letteraria, quasi evasiva, che politica) il tema di una nuova e grande autonomia del Sud, da pensarsi attraverso il richiamo populistico a una solidarietà sociale che rischia di essere fin troppo fumosa se non incardinata nella nettezza dell’analisi delle classi (la grande assente di questa recente riflessione)?

Per dire, dunque, che l’innesto di anticorpi gramsciani e universalistici – di un pensiero che sia nuovamente dialettico, che miri all’unità del movimento storico e non alla glorificazione di quote via via differenti di soggettività sociale – si fa necessario nel momento in cui coglie, anche nel discorso culturale oggi più diffuso a sinistra, un limite ben preciso, ossia il paradossale rovesciamento in senso salvifico di uno stigma fino a poco tempo prima considerato inaccettabile. È il concetto di “auto-orientalizzazione”, via Said, a mostrarlo: l’autonomia, da orizzonte già di per sé problematico da raggiungere, si muta in un dato di fatto quasi naturale, in un glorioso contrassegno da esibire, in un nuovo gergo identitario che rilegge a suo piacimento la storia senza comprenderne la complessità. Il pittoresco diventa valore, il familismo amorale una norma identitaria, il pregiudizio un punto di forza: non per comprenderne motivi e origini, ma per impugnarne fieramente i caratteri. Insomma, l’interiorizzazione della subalternità che ne consegue è travestita da rivendicazione culturalista e “mediterraneaista”⁸¹. Lo scardinamento dell’orientalismo perde peso a favore di un paradossale rivolgere verso se stessi i meccanismi subdoli della costruzione identitaria. Il rilancio di una visione non parziale e non ristretta delle questioni in campo non può che scegliere la strada di un “umanesimo in sviluppo” (per usare ancora le parole di de Martino)⁸², ossia di un dilatato universalismo capace di restituire una rinnovata geografia dei conflitti.

⁸¹ Un noto motto marxiano vuole che la storia si presenti due volte: dapprima in tragedia e poi in farsa. Gli attuali rigurgiti neo-borbonici, sostenuti da una pubblicistica storica a buon mercato, non sono che la volgarizzazione farsesca, in tempi postmoderni, di un discorso autonomistico pseudo-radical che ha sempre avuto respiro nei canali del meridionalismo. A conti fatti si volgarizza una materia già esistente: pertanto, il suo rifacimento nostalgico, per quanto banalizzante, presuppone una sua giacente possibilità d’espressione. Per dire che i limiti di una lettura autonomistica si rendono visibili, specie in un momento come quello attuale, nelle conseguenze. Sul punto, anche per il suo sarcasmo decostruttivo, vedi Tedesco (2017)

⁸² de Martino (1976b, 96).

Bibliografia

- Abbate M. (1968), *L'alternativa meridionale*, Roma: Basilicata Editrice.
- Abdel-Malek A., *Nation and Revolution*, Albany: State University of New York Press.
- Ahmad A. (2009), *Orientalismo e dopo: ambivalenza e matrice metropolitana nell'opera di Edward W. Said*, in Mellino M. (a cura di), *Post-Orientalismo. Said e gli studi postcoloniali*, Roma: Meltemi, 2009, pp. 206-297.
- Alicata M. (1968), *Il meridionalismo non si può fermare a Eboli [1954] e I contadini del Sud [1954]*, in *Scritti letterari*, Milano: Il Saggiatore.
- Anderson B. (1996), *Comunità immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi [1983]*, Roma: manifestolibri.
- Appadurai A. (2001), *Modernità in polvere. Dimensioni culturali della globalizzazione [1996]*, Roma: Meltemi.
- Auerbach E. (1970), *Filologia della Weltliteratur*, in Idem, *San Francesco Dante Vico. Ed altri saggi di filologia romanza [1967]*, Bari: De Donato, pp. 177-191.
- Baratta G. (2007), *Antonio Gramsci in contrappunto. Dialoghi sul presente*, Roma: Carocci.
- Green Basch L., Glick Schiller N., Szanton C. (eds.) (1994), *Nations Unbound. Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nation-States*, London & New York: Routledge.
- Basile G.D. (2014), *Said "nonostante Said". Il dibattito sull'"Orientalism in One Country" e i processi letterari di orientalizzazione del Mezzogiorno italiano*, in Brunetti B. e Derobertis R. (a cura di), *Identità, migrazioni e postcolonialismo in Italia. A partire da Edward Said*, Bari: Progedit.
- Bhabha H.K. (a cura di) (1997), *Nazione e narrazione [1990]*, Roma: Meltemi.
- (2001), *I luoghi della cultura [1994]*, Roma: Meltemi.
- Chatterjee P. (1986), *Nationalist Thought and the Colonial World. A Derivative Discourse?*, London: Zed.
- Chow R. (2008), *Il mondo nel mirino [2006]*, Roma: Meltemi.
- Cirese A.M. (1976), *Storicismo ristretto. Marxismo e cultura popolare [1950]*, ora in Pietro Clemente, Meoni M.L. e Squillacciotti M. (a cura di), *Il dibattito sul folklore in Italia*, Milano: Edizioni di Cultura Popolare.
- Clifford J. (1993), *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX [1988]*, Torino: Bollati Boringhieri.

- Damrosch D. (2003), *What is World Literature?*, Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- de Martino E. (1976a), *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno* [1949], in Clemente P., Meoni M.L. e Squillacciotti M. (a cura di), *Il dibattito sul folklore in Italia*, Milano: Edizioni di Cultura Popolare.
- (1976b), *Ancora sulla “Storia del mondo popolare subalterno”* [1950], ora in ora in Clemente P., Meoni M.L. e Squillacciotti M. (a cura di), *Il dibattito sul folklore in Italia*, Milano: Edizioni di Cultura Popolare.
- (1977), *Per un dibattito sul folklore*, ora in Pasquinelli C., *Antropologia culturale e questione meridionale. Ernesto De Martino e il dibattito sul mondo popolare subalterno negli anni 1948-1955*, Firenze: La Nuova Italia.
- Dickie J. (1999), *Darkest Italy. The Nation and Stereotypes of the Mezzogiorno 1860-1900*, New York: St. Martin.
- Fanon F. (1996), *Pelle nera, maschere bianche* [1952], Milano: Tropea.
- Fiore V. (1987), *Rocco e l'autonomia contadina*, in La Rocca A. (a cura di), *Le ragioni del Sud nella vita e nella poesia di Rocco Scotellaro*. Atti del convegno di studio tenutosi a Napoli il 30 e il 31 marzo 1984, Napoli: Liguori.
- Forgacs D. (2015), *Margini d'Italia. L'esclusione sociale dall'Unità a oggi* [2014], Roma-Bari: Laterza.
- Lumley R. (eds.) (1996), *Italian Cultural Studies. An Introduction*, New York: Oxford University Press.
- Fortini F., *Opus servile* [1989], in Idem, *Saggi ed epigrammi*, a cura di Lenzini L., Milano: Mondadori.
- Gatto M. (2023), *Rocco Scotellaro e la questione meridionale. Letteratura, politica, inchiesta*, Roma: Carocci.
- Gilroy P. (2000), *Between Camps. Nations, Cultures and the Allure of Race*, London: Penguin.
- Gnisci A. (2003), *Creolizzare l'Europa. Letteratura e migrazione*, Roma: Meltemi.
- Gramsci A. (1975), *Quaderni del carcere*, a cura di Gerratana V., Torino, Einaudi, 4 voll.
- Guerriero S. (2009), *La missione dell'umanesimo in Auerbach e Said*, in Castellana R. (a cura di), *La rappresentazione della realtà. Studi su Erich Auerbach*, Roma: Artemide, pp. 207-215.
- Jameson F. (1986), *Third World Literature in the Era of Multinational Capital*, in “Social Text”, n. 15, Fall, pp. 65-88.
- (1990), *L'inconscio politico. La narrazione come atto socialmente simbolico* [1981], Milano: Garzanti.

- (2019), *Allegory and Ideology*, London & New York: Verso.
- Lazarus N. (1993), *Disavowing Decolonization: Fanon, Nationalism, and the Problematic of Representation in Current Theories of Colonial Discourse*, in “Research in African Literature”, vol. 24, n. 4, winter, pp. 69-98.
- (1997), *Transnationalism and the Alleged Death of the Nation-State*, in Ansell Pearson K., Parry B. and Squires J. (eds.), *Cultural Readings of Imperialism. Edward Said and the Gravity of History*, London: Lawrence & Wishart.
- (1999), *Nationalism and Cultural Practice in the Postcolonial World*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Levi C. (1990³), *Cristo si è fermato a Eboli* [1945], Torino: Einaudi.
- (2001), *Il concetto di autonomia nel programma di “G. L.”* [1932], in Idem, *Scritti politici*, a cura di Bidussa D., Torino: Einaudi, pp. 72-80.
- Lipovetsky G., Serroy J. (2010), *La cultura-mondo. Risposta a una società disorientata* [2008], Milano: O barra O.
- Marmo M. (2019), *Civiltà contadina, arretratezza meridionale: il relativismo insicuro di Cristo si è fermato a Eboli*, in “Meridiana”, n. 95, pp. 223-246.
- Marselli G.-A. (2009), *Dal mondo contadino alla società di oggi*, in Laffi S. (a cura di), *Le pratiche dell’inchiesta sociale*, Roma, Edizioni dell’Asino, pp. 29-61.
- Marx K. (1957), *Introduzione a “Per la critica dell’economia politica”* [1857], in Idem, *Per la critica dell’economia politica*, Roma: Editori Riuniti.
- Mellino M. (2005), *La critica postcoloniale. Decolonizzazione, capitalismo e cosmopolitismo nei postcolonial studies*, Roma: Meltemi.
- Minicuci M. (2003), *Antropologi e Mezzogiorno*, in “Meridiana”, nn. 47/48, pp. 139-174.
- Moe N. (2004), *Un paradiso abitato da diavoli. Identità nazionali e immagini del Mezzogiorno* [2002], Napoli: L’ancora del Mediterraneo.
- Moloney B. (2005), *Italian Novels of Peasant Crisis, 1930-1950. Bonfires in the Nights*, Dublin: Four Courts.
- Muscetta C. (1958), *Rocco Scotellaro e la cultura dell’Uva puttanello* [1954], in *Realismo e controrealismo*, Milano: Cino del Duca, pp. 33-62.
- Pandolfi M. (1998), *Two Italies: Rhetorical Figures of Failed Nationhood*, in Schneider J. (ed.), *Italy’s “Southern Question”*, c Oxford & New York, Berg, pp. 285-289.

- Pasquinelli (1977), *Introduzione. Gli intellettuali di fronte all'irrompere nella storia del mondo popolare subalterno*, in Eadem, *Antropologia culturale e questione meridionale*, Firenze: La Nuova Italia.
- Prendergast C. (ed.), *Debating World Literature*, London & New York: Verso.
- Rossi-Doria M. (1974), *Scotellaro vent'anni dopo*, in Aa.Vv., *Il sindaco poeta di Tricarico*, Roma-Matera: Basilicata editrice.
- (1993), *Autonomia, lotte per la terra, emigrazione nel pensiero meridionalista di Carlo Levi*, in De Donato G. (a cura di), *Carlo Levi nella storia e nella cultura italiana* Manduria: Lacaíta.
- Said E.W. (1995a), *Dire la verità. Gli intellettuali e il potere* [1994], Milano: Feltrinelli.
- (1995b), *La questione palestinese* [1979, 1992²], Roma: Gamberetti.
- (1998a), *Cultura e imperialismo* [1993], Roma: Gamberetti.
- (1998b), *Tra guerra e pace. Ritorno in Palestina-Israele*, Milano: Feltrinelli.
- (2001), *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente* [1978], Milano: Feltrinelli.
- (2011²), *Sempre nel posto sbagliato. Autobiografia* [1999], Milano: Feltrinelli.
- (2005), *Umanesimo e critica democratica. Cinque lezioni*, Milano: Il Saggiatore.
- (2007), *Il mio diritto al ritorno. Intervista con Ari Shavit, "Ha'aretz Magazine"*, Tel Aviv 2000 [2001], Roma: Nottetempo.
- (2008a), *Tra possibilità e costrizione* [1976], in Idem, *Nel segno dell'esilio. Riflessioni, letture e altri saggi* [2000], Milano: Feltrinelli, pp. 97-106.
- (2008b), *Conrad e la finzione autobiografica* [1966], Milano: Il Saggiatore.
- Sayaad A. (2002), *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato* [1999], Milano: Il Saggiatore.
- Salinari C. (1954), *Tre errori a Viareggio*, "Il Contemporaneo", 28 agosto.
- Schneider J. (ed.) (1998), *Italy's "Southern Question". Orientalism in One Country*, Oxford & New York: Berg.
- Scotti M. (2011), *A sinistra. Intellettuali, Partito socialista italiano e organizzazione della cultura (1953-1960)*, Roma: Ediesse.
- Silone I. (1998), *Fontamara* [1930], in Idem, *Romanzi e saggi. 1927-1944*, a cura di Falcetto B.: Milano, Mondadori.
- Spivak G.C. (2003), *Morte di una disciplina* [2003], Roma: Meltemi.
- Tarascio G. (2020), *Nazione e Mezzogiorno*, Roma: Ediesse.

- Tedesco F. (2017), *Mediterraneismo. Il pensiero antimeridiano*, Milano: Mimesis.
- Vallauri C. (1993), *Carlo Levi e il meridionalismo nel Dopoguerra*, in De Donato G. (a cura di), *Carlo Levi nella storia e nella cultura italiana*, Manduria: Lacaita.
- Williams P. (ed.) (2001), *Edward Said*, London-Thousand Oaks-New Delhi: Sage Publications, 4 voll.
- Williams R. (1973), *The Country and the City*, New York: Oxford University Press, 1973.
- (1977), *Marxismo e letteratura* [1976], Roma-Bari: Laterza.

Tra margini e subalternità

Una chiave politica gramsciana per pensare il mezzogiorno

Giacomo Tarascio

Trough Margins and Subalternity. A Gramscian Political Key to Think about the South of Italy

Abstract: The idea of subaltern groups is one of the most notable Gramscian concepts that has become part of the global historical-political lexicon, and not only that: the work on the *Southern Question* has been integrated into the broader discourse of the *Global South*. If these new views, on the one hand, had the merit of spreading some of the key terms from *Quaderni del carcere* beyond Italy, on the other hand they had the effect of depoliticising and historicising the potential topicality of Gramscian thought. Global readings of Gramsci have developed to the detriment of more specific aspects concerning the Mezzogiorno and the idea of «subaltern social groups»: consider, for example, the change in direction carried out by the *Subaltern Studies* in rereading the relation between hegemony and subalternity under a dichotomous light. The conception of subalternity outlined by Gramsci cannot be separated from his Marxism, as it is precisely within hegemony that the subaltern classes can reaffirm the non-synchronicity and thus show the multiplicity of the lines of historical movement. Hegemony for Gramsci thus assumes a strategic character, where the analysis of power coincides with its critique. The aim of this contribution is to relocate the concept of subalternity within the *philosophy of praxis*, thus unfolding the political potential of Gramscian reflections. It will be thus possible to ascertain not only the political topicality, but also how Gramsci's ideas on the *Mezzogiorno* can still provide insights for renewed perspectives of analysis.

Keywords: Subalternity; Gramsci; South Italy; Subaltern Studies; Postcolonial Studies.

Se di Antonio Gramsci si parla spesso come di uno dei pochi grandi del pensiero marxista ad aver travalicato la fine dell'Unione Sovietica, allo stesso tempo, e per altri versi, se ne potrebbe parlare come il più importante classico meridionalista ad aver travalicato la fine del meridionalismo stesso. Infatti, la fine degli anni Ottanta del Novecento vede venir meno quell'ampio settore di studi che prendeva appunto il nome di meridionalismo, ormai messo in discussione nel suo fondamento cristallizzato nell'interpretazione del Sud attraverso il paragone con il Nord che ne impedi-

* Università degli Studi di Urbino "Carlo Bo" (giacomo.tarascio@uniurb.it; ORCID: 0009-0004-2898-7801).

va di cogliere le dinamiche del mutamento storico¹. Lo sguardo centrato esclusivamente sul perdurare del divario tra Sud e Nord aveva così fatto coincidere la storia del Mezzogiorno contemporaneo con la storia della questione meridionale².

Quali sono, dunque, le ragioni che hanno permesso a Gramsci di superare questo passaggio storico e di transizione paradigmatica? Da un lato l'irriducibilità del meridionalismo gramsciano allo schema concettuale del dualismo; dall'altro lato, l'aver colto il problema nei termini plurali di *questioni meridionali*, evitando così che le differenze storiche e sociali fra i luoghi fossero riassorbite da una lettura univoca³. Gramsci è così risultato un interlocutore credibile per quei rinnovati approcci di studio più attenti alle nuove metodologie e alle teorie internazionali, piuttosto che alla tradizione del meridionalismo. Nonostante la lunga presenza nei dibattiti riguardanti la storia risorgimentale e la questione meridionale, la figura di Gramsci piuttosto che affievolirsi si è riaffermata con la sua inclusione nel più ampio discorso del *Global South*. In questo processo hanno avuto un ruolo chiave il successo dei *Subaltern Studies* e la conseguente affermazione della teoria della subalternità.

Tuttavia, se sguardi come quello dei *Subaltern Studies* o dei *Postcolonial Studies* hanno avuto il merito di rinnovare la diffusione di alcuni dei termini chiave dei *Quaderni del carcere*⁴, dall'altro lato hanno avuto l'effetto di depoliticizzare e storicizzare la potenziale attualità del pensiero gramsciano – processo che in Italia si affianca alla depoliticizzazione della questione meridionale. Le letture globali di Gramsci si sono sviluppate a discapito degli aspetti più specifici riguardanti il Mezzogiorno e la concezione di *gruppi sociali subalterni*: si pensi, ad esempio, all'inversione operata dai *Subaltern Studies* nel rileggere in chiave dicotomica la relazione tra egemonia e subalternità. Proprio in questa seconda direzione la soggettività subalterna è stata assimilata a tutte quelle condizioni sociali marginali, rompendo la visione stratificata che Gramsci proponeva dei gruppi subalterni.

Nella direzione appena descritta, lo scopo di questo contributo è quello di mettere in luce il pensiero di Gramsci sulla subalternità a partire dalle differenze e dalle peculiarità teoriche, facendole emergere proprio dal confronto con le sue interpretazioni subalterniste e postcolonialiste. Sarà così

¹ Morris (1999, 12).

² Bevilacqua (1993, VII).

³ Un altro dei limiti del meridionalismo classico è quello di aver proposto una falsa omogeneità del Mezzogiorno, raggruppando i diversi contesti regionali sotto un identico insieme di caratteri e motivi di sottosviluppo.

⁴ Gramsci (1975).

delineata la formazione dell'idea di subalternità nella sua versione più nota elaborata dai *Subaltern Studies*, affrontando poi la sua ricezione in Italia e i nodi legati alla sua applicazione nel Mezzogiorno. Successivamente, il concetto di subalternità verrà riallocato nei *Quaderni* per rimetterlo a frutto all'interno della *filosofia della praxis*, dispiegando così il potenziale politico della riflessione gramsciana. Sarà così possibile constatare non solo l'attualità politica dell'*officina gramsciana*, ma anche come a quasi un secolo di distanza le riflessioni sul Mezzogiorno possano ancora fornire spunti per rinnovate prospettive di analisi e ricerca.

1. La tematizzazione della subalternità a partire dai *Subaltern Studies*

L'idea di subalternità come oggi è intesa e diffusa trova le sue origini nel contesto politico-culturale del Regno Unito degli anni Settanta, dove la ricerca di nuove vie al marxismo e lo sviluppo di un approccio militante alla cultura avevano aperto la stagione dei *Cultural Studies*. In questo quadro un gruppo di storici inglesi e indiani, influenzati dalla *history from below* e alla ricerca di nuovi paradigmi, diede vita al nucleo di quello che negli anni Ottanta sarebbe diventato il *Subaltern Studies group*. Ranajit Guha, da fondatore del collettivo, informò il gruppo di quelle che erano state le sue ricerche verso una nuova epistemologia in grado di comprendere i caratteri della coscienza contadina e popolare. Di formazione maoista e vicino all'esperienza naxalita, Guha modellò la sua idea di *popolo* attraverso i filoni indiani di pensiero populista⁵ e la definizione di *cultura plebea* di Edward P. Thompson, per farne un elemento che potesse prendere il ruolo della classe sociale nell'analisi storica dell'India ed evitare le insidie del riduzionismo economico – pur mantenendo allo stesso tempo l'enfasi necessaria sulle condizioni di dominio e sfruttamento⁶. Guha andò così a ricomporre tutti questi frammenti nel contenitore "India"⁷ e a considerare la massa contadina al di fuori dei rapporti di produzione, quindi non più soggetta all'egemonia del capitalismo o dello Stato. Questa impostazione permise di far emergere i contadini come attori storici dotati di coscienza autonoma ancor prima dell'incontro con le note gramsciane, le quali diedero la definitiva strutturazione programmatica al progetto. Infatti, nella prima

⁵ Cfr. Kaiwar (2014, 88-90).

⁶ Cfr. S. Sarkar, *The Decline of Subaltern in Subaltern Studies*, in Chaturvedi (2000, 301).

⁷ Amselle (2009, 108).

raccolta dei *Subaltern Studies* del 1982 Guha compì l'ultimo passo facendo coincidere le categorie di popolo e di gruppi subalterni: è da questo punto che la definizione di subalternità viene sviluppata per sottrazione, ovvero come la totalità demografica della popolazione indiana a esclusione delle élites⁸.

Nonostante questa centralità della terminologia gramsciana per tutto il progetto dei *Subaltern Studies* bisogna evidenziare, d'altro canto, come siano rari i richiami alla riflessione dei *Quaderni*, fatta eccezione per i primi contributi di Guha. Quella del collettivo è soprattutto una lettura creativa che fa riferimento al Gramsci rielaborato da Guha piuttosto che ai testi⁹. Queste interpretazioni sono state agevolate dalla lettura della selezione di note curata in inglese da Quintin Hoare e Geoffrey Nowell Smith¹⁰ unita alla loro introduzione, dove i curatori hanno posto l'accento sulla frammentarietà del testo accompagnandola ad alcune influenti ambiguità della traduzione. L'apparente frammentarietà delle note gramsciane è divenuta così costitutiva del progetto del collettivo, come indicato dallo stesso Guha, lasciando alcune contraddizioni irrisolte. È il caso dell'indicazione gramsciana dei sei punti che scandiscono le fasi di sviluppo verso l'autonomia integrale dei gruppi sociali subalterni: presenti fin dal primo numero di *Subaltern Studies*¹¹ e richiamate negli articoli dei primi saggi pubblicati come riferimento metodologico, vengono disattese proprio nella misura in cui Gramsci prefigura l'organicità dei gruppi subalterni alla società civile e, di conseguenza, uno sviluppo che non può non passare dalla politica¹². Tuttavia, l'obiettivo del collettivo era quello di dimostrare l'autonomia dei contadini indiani, prima che entrassero in contatto con il nazionalismo borghese o il radicalismo marxista. Ne emerge un'idea di popolo autosufficiente e non contaminata dalla modernizzazione o dalle sue espressioni ideologiche, lontana dalla dinamica gramsciana percorsa da politica, economia e coscienza storica. È così possibile delineare la tensione che caratterizza tutto il lavoro del collettivo, tra la subalternità intesa come condizione da superare o come condizione identitaria e alternativa alla modernità occidentale, dunque inaccessibile dal di fuori. Di questo secondo senso è

⁸ Guha perfeziona questa definizione nel suo noto saggio *On some Aspects of the Historiography of Colonial India*, in Guha (1982, 8) e successivamente in Guha (1983).

⁹ Cfr. I. Quadri, *Constituting Nation, Contesting Nationalism*, in Chatterjee, Jeganathan (2000, 261).

¹⁰ Gramsci (1971).

¹¹ Guha (1982, VII).

¹² Q25§5, Gramsci (1975, 2287-89).

esemplificativa l'indicazione di Partha Chatterjee sul non inserire nella vita popolare forme scientifiche di pensiero provenienti da altrove¹³.

Nei primi anni di lavoro dei *Subaltern Studies* la subalternità viene definita principalmente dalla ricerca storiografica, in opposizione alle storiografie elitarie caratterizzate da una visione limitata e parziale della politica. È Guha a dare le coordinate teorico-metodologiche attraverso quella che delinea come la *politica del popolo*, ovvero lo spazio politico autonomo dove gli attori principali non sono rappresentati dai gruppi dirigenti, ma dai gruppi subalterni. In questo quadro le ribellioni dei contadini indiani acquisiscono un ruolo centrale, come tracce di iniziativa autonoma: i gruppi subalterni si costituiscono all'interno del loro spazio politico, dove si strutturano in maniera eterogenea in base alla propria composizione sociale, mobilitandosi su di un piano orizzontale e violento a differenza delle élites, strutturate all'opposto su di un piano verticale e legalista. Dunque, i subalterni si configurano come soggetto politico nel momento della contrapposizione al potere in un processo negativo/passivo, ma mantenendo allo stesso tempo una coscienza autonoma che li separa dai condizionamenti dello stesso potere. Questo processo di soggettivizzare la ribellione si configura in continuità con il modo di intendere la subalternità da parte del collettivo, non costituendo una contraddizione in quanto subordinato alla necessità di far emergere il principio di comunità. Infatti, all'interno dell'insorgenza contadina la comunità si pone come il carattere sociale fondamentale, attraverso il quale ogni atto di insorgenza è politicamente intenzionale e frutto di una coscienza collettiva anche se ispirato per negazione del potere. Il principio di comunità consente così di leggere il carattere totale è costitutivo di una coscienza subalterna insorgente¹⁴. Questa impostazione è alla base della separazione dei gruppi subalterni dalla società civile, come evidenzia in particolare Dipesh Chakrabarty che lega il concetto di società civile strettamente alla modernità europea, dandone un senso hegeliano e privatistico. Quella espressa dalla società indiana è una soggettività esterna e opposta alla società civile moderna, prodotto della borghesia europea e introdotta in India dallo stato coloniale. Tuttavia, Chakrabarty dimostra di concepire la società civile all'interno dello stesso storicismo liberale da lui criticato, in quanto non va oltre una visione contrattualistica basata sulla partecipazione consensuale e non sulle relazioni sociali in essere, ovvero l'egemonia¹⁵.

¹³ Cfr. Chatterjee (1993, 199).

¹⁴ Cfr. P. Chatterjee, *The Nation and Its Peasants*, in Chaturvedi (2000, 13-14).

¹⁵ Chakrabarty descrive la separazione della società indiana dalla società civile attraverso una serie di strategie e motivi religiosi propri delle caste superiori, le quali pur adat-

È proprio nella concezione dicotomica tra egemonia e subalternità che si trova la più grande differenza tra i *Subaltern Studies* e Gramsci, il quale si assesta su di una concezione “relazionale”¹⁶. Dopo i primi studi non si registra un tentativo di confronto sull’egemonia quanto, piuttosto, una ulteriore radicalizzazione dell’opposizione concettuale. Infatti, se nella prima parte del lavoro del collettivo vi era l’obiettivo di far emergere le forme della coscienza subalterna, con la postcolonizzazione¹⁷ del progetto si ha l’accentuazione della critica all’episteme occidentale e delle sue forme di potere. La conseguenza di questa svolta è stata il passaggio dalla critica dello Stato coloniale allo Stato occidentale, accompagnate da una maggiore attenzione ai temi del consenso e del controllo, ma sul piano analitico del culturalismo. In questa direzione, lungo gli anni Novanta, la ricerca delle nozioni legate all’autosufficienza e all’autoidentità soppiantarono la ricerca della coscienza contadina. L’obiettivo divenne così quello di opporre le specificità culturali indiane contro le storiografie elitarie eredi dello storicismo di Hegel e dei suoi pregiudizi verso i popoli non europei. Ponendo “l’accento sull’immediatezza e il carattere unico dell’esistenza dell’uomo”¹⁸, Guha rovescia la negazione della storicità: l’India non ha storia né Stato in senso hegeliano perché rifiuta di entrare negli schemi occidentali di progresso¹⁹. La mancanza di storicità diviene così una qualità essenziale della cultura indiana, con la quale Guha finisce per rifiutare la storia e le interpretazioni storiche dell’India in favore della letteratura. Si può considerare questo il punto del definitivo abbandono della prospettiva hegel-marxiana delle origini dei *Subaltern Studies*, sostituita da un approccio heideggeriano di critica alla povertà della storiografia. Al posto della storia colonialista si ha così una letteratura creativa che sostituisce la fattualità con la fatticità, promuovendo un più profondo coinvolgimento nel passato come storia dell’essere²⁰. Il ricorso alla tradizione indiana ha per Guha – così come per Chakrabarty – un valore universalizzante ed emancipatorio dal colonialismo europeo, tuttavia basato su di un forte richiamo identitario esposto ad ambigui punti di contatto con il nazionalismo.

tandosi al dominio britannico non ne avrebbero condiviso il modello individualista; cfr. Chakrabarty (2004, 279-309).

¹⁶ Liguori (2015, 43) e Modonesi (2014, 9-10).

¹⁷ Kaiwar (2014, 99-102).

¹⁸ Amselle (2009, 109).

¹⁹ “A call to expropriate the expropriators, it is radical precisely in the sense of going to the root of the matter and asking what may be involved in a historiography that is clearly an act of expropriation”, in Guha (2002, 2).

²⁰ Il riferimento di Guha è il poeta indiano Rabindranath Tagore; cfr. Ivi, 6.

È nella chiave descritta sopra che si può cogliere il modo in cui Guha concepisce il dominio senza egemonia, ovvero l'idea che l'imperialismo britannico in India fosse basato sull'imposizione di un dominio coercitivo privo di consenso attivo o passivo da parte dei gruppi subalterni. Da qui il fallimento dello Stato coloniale e della borghesia indiana, con la conseguente formazione di quella che Guha definisce *egemonia spuria*: in condizioni di dominio senza egemonia, per lo storico indiano, la vita della società civile non può essere pienamente assorbita nell'attività dello Stato in quanto il dominio non sollecita né acquisisce l'egemonia, dando vita a un insieme sociale caratterizzato dalla coesistenza di diverse culture nella quale la cultura del gruppo dominante è solo la più forte tra le altre²¹. Si ha così la coesistenza non sovrapposta di uno spazio di politica dell'élites con uno spazio di politica dei subalterni, dove la politica dei dominanti non è in grado di inglobare la politica degli altri gruppi nella loro interezza. Nel caso opposto, quello di una intersecazione fra i due spazi, per Guha le masse avrebbero cercato di recuperare uno spazio di autonomia in quanto lo spazio della politica subalterna non dipende dalle politiche elitarie. In questo modo Guha differenzia lo Stato coloniale dal modello di Stato europeo, basato sul consenso e l'*assurdità liberale* di pensarsi senza coercizione – convinzione nella quale secondo lui ricadrebbe anche Gramsci²². Questo sviluppo impresso da Guha rafforza la visione binaria tra egemonia e subalternità che ha animato il collettivo fin dalla sua fondazione, ridefinendo la subalternità in senso dicotomico e culturalistico come critica della teoria dell'egemonia²³.

L'analisi storica di Guha, pur nelle sue variazioni, rappresenta la linea di continuità tra l'origine del collettivo e la sua adesione agli studi postcoloniali, tuttavia è con Gayatri Spivak che la definizione di subalternità trova i suoi caratteri più noti. Probabilmente la componente più acuta del collettivo dei *Subaltern Studies*, Spivak ne è stata prima critica e poi animatrice, assumendo infine una posizione più distaccata. Nonostante questa transitorietà la figura di Spivak può essere considerata la più peculiare e incisiva nella parabola subalternista: è stato il suo ingresso nei *Subaltern Studies* a spingerli verso il postcolonialismo e alla rottura con la componente marxista del collettivo; allo stesso tempo, a differenza delle altre figure di spicco del subalternismo, ha sempre mantenuto un costante richiamo

²¹ Guha (1997, 72).

²² Ivi, 23.

²³ Nel compiere questo processo Guha non solo trascura la fondamentale categoria gramsciana di direzione, ma non considera il potere egemonico oltre il piano coloniale; cfr. Tarascio (2020, 36-42).

al marxismo nella sua riflessione sulla subalternità²⁴. In questo senso il famoso saggio *Can subaltern speak?*²⁵ rappresenta una prima critica marxista e femminista al metodo storico inaugurato da Guha, del quale si contesta l'essenzialismo nel rappresentare la coscienza subalterna attraverso i documenti coloniali. Le fonti elitarie, infatti, non contengono al loro interno tracce dei subalterni, ma una loro rappresentazione ideologica all'interno del discorso dominante. Muovendosi da un diverso approccio Spivak considera la parola come un agire tramite segni socialmente riconoscibili e interpretabili, per questo parlare esclude la subalternità. La condizione subalterna si delinea dalla doppia assenza di parola e di possibilità di agire – intesa nel senso di *agency*. Da queste coordinate Spivak ha intrapreso un complesso percorso di analisi – e di autocritica – attorno al quesito iniziale, ripensando la subalternità in termini spaziali come una posizione senza identità e dove “le linee sociali di mobilità, che sono altrove, non permettono la formazione di una base riconoscibile di azione”²⁶. Il segno della progressiva rielaborazione della riflessione spivakiana è dato dall'adozione e poi dal superamento della nozione di essenzialismo strategico, ovvero una essenza subalterna fittizia fondata sulla coscienza negativa e necessaria per un lavoro storiografico su figure inaccessibili: questo ripensamento avviene attraverso una rilettura dell'idea gramsciana di intellettuale organico, ma allineata al corso dei *Subaltern Studies*. L'intellettuale organico diventa così la figura che posta di fronte alla subalternità, sempre intesa come posizione senza identità e fuori dalla cittadinanza, ne diventa il tramite per uscire dalle rappresentazioni della cultura dominante. Questo processo avviene sul piano individuale nel quale l'intellettuale decostruisce la propria posizione per accogliere le soggettività invisibili, alterandosi in un doppio movimento di rappresentazione e conoscenza²⁷. Quella di Spivak diviene così una ricerca della figura subalterna impossibile da definire compiutamente, ma che può solo essere parzialmente immaginata attraverso una lettura suturata nel tessuto culturale disgregato²⁸.

Il punto di arrivo dei *Subaltern Studies* che si articola tra le conclusioni di Guha e Spivak mostra ormai una evidente distanza da Gramsci che va oltre gli aspetti filologici. Una distanza difficilmente colmabile da dichia-

²⁴ Cfr. P. Rudan, *Gayatri Spivak e il femminismo come critica globale*, in Mellino, Pomella (2020, 115-134).

²⁵ Spivak (1988).

²⁶ Spivak (2007, 49).

²⁷ Spivak (1999, 306-311).

²⁸ “Sono un'insegnante di materie umanistiche. Non sono una storica o un'antropologa. Perciò, quei cancelli disciplinari per me restano chiusi. Mi sono scelta un compito di lettura”, in Spivak (2007, 55).

razioni di adesione al *magistero* o all'eredità gramsciana²⁹, a loro volta non prive di contraddizioni e letture selettive che hanno condizionato la ricezione del *Gramsci postcoloniale* in Italia.

2. I Subaltern Studies in Italia e nel Mezzogiorno

Nonostante il forte radicamento identitario con la storia e la cultura indiana, l'innovativa proposta storiografica dei *Subaltern Studies* ha avuto il merito di ispirare lo studio della storia e della cultura di popolazioni e dei gruppi sociali esclusi dalle grandi narrazioni. La diffusione globale del progetto indiano ha inoltre favorito l'emergere di esperienze simili o collegate, come quella dei *Latin America Subaltern Studies*. Al contrario, se si considera la ricerca storica, nel panorama italiano non si registrano consistenti influenze o studi di diretta derivazione subalternista, probabilmente a causa degli ampi studi già presenti sulla storia e la cultura contadina del Mezzogiorno e italiana in generale³⁰. Questa saturazione nel loro campo storico principale unita alla crescente influenza del comune legame con il culturalismo britannico a essi legato, ha così portato i *Subaltern Studies* a diffondersi anche in Italia nei canali più consoni ai *Postcolonial Studies*, ovvero attraverso le discipline letterarie e culturali.

Si evince così come in Italia la comprensione del subalternismo sia inscindibile dal postcolonialismo, motivo per il quale l'incrocio con il Mezzogiorno e Gramsci deve essere letto attraverso due lenti. La prima lente riguarda la ricezione e gli effetti del postcolonialismo in Italia. Infatti, se da un lato i *Postcolonial Studies* hanno avuto grandi meriti nel portare alla luce i coni d'ombra e i rimossi del colonialismo italiano, dall'altro lato hanno avuto minor radicamento negli studi sul Mezzogiorno. Nonostante l'importante contributo nella definizione del razzismo antimeridionale, i *Postcolonial Studies* non hanno ancora sviluppato una reale connessione con il vastissimo e stratificato insieme di studi e ricerche che riguardano il Mezzogiorno. Si è imposta, piuttosto, la tendenza del postcolonialismo a ricondurre i processi storici e culturali all'interno della dicotomia Oriente-Occidente, collocando così il Mezzogiorno all'interno del discorso riguardante il Sud globale e contrapponendolo a un Nord Italia spesso ritratto in termini coloniali. Questa visione postcoloniale del Mezzogiorno ha

²⁹ Guha (2009, 31-40).

³⁰ Si pensi solo agli studi di Emilio Sereni e Giorgio Giorgetti sul paesaggio e l'evoluzione storica dei rapporti sociali nelle campagne, per passare da Ernesto De Martino alla demologia italiana, fino ad arrivare a Carlo Ginzburg e alla microstoria

di conseguenza favorito le letture tese a farne un campo di indagine slegato dal contesto sociale e culturale unitario, lasciando intravedere fenomeni di orientalizzazione del contesto sociale meridionale³¹. Da qui l'essenzializzazione della stessa subalternità meridionale intesa tra il marginalismo e i richiami nel presente etnografico della figura storica del contadino tradizionale, della quale viene estesa la contemporaneità fino a riproporre del Mezzogiorno la stessa immagine rurale, paternalista e primitivista del meridionalismo conservatore³².

La seconda lente ha una radice più accademica e riguarda le resistenze disciplinari incontrate dal postcolonialismo all'interno delle università italiane³³. A tale motivo, dunque, si deve la scelta dei *Postcolonial Studies* italiani di utilizzare strategicamente Gramsci come strumento per scardinare gli steccati tradizionali, rivendicandone l'eredità e allo stesso tempo presentandosi come superamento del pensiero dell'autore dei *Quaderni*. Si è avuto così un allineamento strumentale a quella che viene definita la "postcolonizzazione di Gramsci"³⁴, una immagine selettiva basata su tre coordinate ricorrenti: la prima coordinata è costituita dal culturalismo, ovvero dalla preminenza della cultura nella rappresentazione dell'egemonia e delle relazioni sociali, con la subordinazione della politica e l'esclusione dell'economia dai processi di soggettivizzazione³⁵; la seconda coordinata vede l'interpretazione dell'elaborazione gramsciana in termini spaziali e territoriali, in particolare le categorie che incrociano la subalternità e il Mezzogiorno³⁶; infine, la terza coordinata riguarda l'astoricità, ovvero la tendenza a separare i concetti gramsciani dal loro contesto di formazione e dai riferimenti storici, nonché dalla stessa biografia dell'autore. Questo quadro si conferma anche nel postcolonialismo italiano dove spesso si sceglie la traduzione – o la ri-traduzione dall'inglese – piuttosto che una lettura diretta del testo gramsciano, per cui l'interpretazione finisce per prevalere sulla filologia. Ne è un esempio proprio la concezione gramsciana di subalternità e la sua ricezione modellata sull'interpretazione di Spivak: tale definizione si sviluppa sull'idea di una dimensione dell'analisi gramsciana portata avanti esclusivamente sul piano dei gruppi sociali ("*macrological*"), dove la parola "subalterno" è vista come un sinonimo di proletariato che assume

³¹ *Re-orientalism*, in Nayar (2015, 131).

³² Ciavolella (2019, 368-370).

³³ Oboe (2014).

³⁴ Cfr. Srivastava, Bhattacharya (2012) e Green (2013).

³⁵ *Hegemony*, in Nayar (2015, 87-8).

³⁶ Curti (2006, 22).

significato solo in relazione al “problema nord-sud”³⁷. La stessa questione meridionale nello scritto del 1926³⁸ viene vista da Spivak come una allegoria che prefigura la divisione internazionale del lavoro³⁹, ponendosi così all’opposto dei motivi dell’elaborazione gramsciana. Infatti, l’intento di Gramsci era quello di ripensare nel Mezzogiorno le conoscenze acquisite nel suo periodo moscovita, coinciso proprio con il rilancio della questione contadina all’interno della III Internazionale e caratterizzato dal confronto con le realtà prevalentemente agrarie dell’Europa orientale. Lungi da qualsiasi piano allegorico, lo scopo di Gramsci era concreto e consisteva in una traduzione politica in atto⁴⁰ che, oltre lo scritto del ’26, ha informato gli anni della sua guida del Pcd’I.

Le coordinate dell’immagine postcoloniale di Gramsci non mancano, inoltre, di intrecciare l’ambivalente, e spesso polemico, rapporto tra postcolonialismo e marxismo. Da un lato si ha la ricerca di una messa in relazione tra il marxismo e il pensiero anticoloniale non europeo, dispiegando Marx nel postcoloniale⁴¹ oppure attraverso una distensione del marxismo oltre i suoi limiti rispetto alla storica questione coloniale-razziale⁴². Dall’altro lato si sono avuti settori del postcolonialismo tesi a liquidare il marxismo, recuperando selettivamente all’interno di una logica postcolonialista tutti gli esponenti più anticoloniali o attenti al mondo contadino – in particolare quelli appartenenti o tradotti nella sfera anglofona, come C. L. R. James e Gramsci. È attraverso questa radice interpretativa che, appunto, Gramsci cessa di essere il teorico delle classi subalterne in relazione alle forze egemoniche “per trasformarsi nel teorico della subalternità che affligge il Sud del mondo, intesa però come mera caratteristica culturale”⁴³. Tale apparente centralità data alla concezione gramsciana si risolve in una presentazione

³⁷ Cfr. Green (2002, 15-19).

³⁸ Gramsci (1930).

³⁹ “In texts such as ‘The Southern Question’ Gramsci considers the movement of historical-political economy in Italy within what can be seen as an allegory of reading taken from or prefiguring an international division of labor. Yet an account of the phased development of the subaltern is thrown out of joint when his cultural macrology is operated, however remotely, by the epistemic interference with legal and disciplinary definitions accompanying the imperialist project”, in Spivak (1988, 283).

⁴⁰ In questo senso si intravede un germoglio di quella che nei *Quaderni* diverrà la questione della traducibilità reciproca tra linguaggi nazionali: cfr. Q8§208, Gramsci (1975, 1066-1067).

⁴¹ Samaddar (2018, 89-109).

⁴² L’idea di distensione ripresa da Fanon prevede in questo senso di portare il pensiero anticoloniale dentro la riflessione marxista, considerando così il colonialismo non particolare ma costitutivo dello sfruttamento occidentale; cfr. Mellino, Pomella (2020, 9-44).

⁴³ Amselle (2009, 215).

dei suoi concetti come fundamentalmente obsoleti, legati alla concezione di classe e allo storicismo.

Una via alternativa alla diffusione delle idee subalterniste in Italia è quella del cosiddetto *materialismo geografico*, formato dall'incrocio del postcolonialismo con il postoperaismo sul piano che lega la ricerca all'attivismo. Uno degli assi principali di questa categoria è la riformulazione in termini geografici di alcuni concetti gramsciani, con il dato spaziale che prevale sul materialismo storico, enfatizzando eccessivamente alcune riflessioni di Edward Said⁴⁴. Analizzando lo scritto gramsciano del '26, infatti, Said ne richiama un modello e un vocabolario "comprensibili in termini geografici" oltre che alternativi alle concezioni temporali del marxismo hegeliano. È partendo da questa base che una parte della terminologia gramsciana viene convogliata nella definizione del materialismo geografico: in particolare il termine disgregazione, il quale viene ad assumere il doppio valore di frammentazione e differenza. La stessa opera di Gramsci viene considerata frammentaria e aperta, ma proprio per questo in grado di cogliere l'eterogeneità degli spazi del capitale⁴⁵. Tuttavia, nonostante le premesse spaziali, Said mantiene il suo confronto con Gramsci sul piano delle strutture culturali senza rinunciare alla loro dimensione temporale che, anche attraverso l'introduzione della figura di Piero Gobetti, legge nella relazione "tra lo sviluppo della letteratura comparata e l'emergere della geografia imperiale"⁴⁶. La cultura subalterna per Gramsci non si identifica nella posizione geografica in quanto tale, ma nella determinata rete sociale e storica dove si colloca⁴⁷. Non è un caso che nello scritto del '26 la questio-

⁴⁴ Mezzadra (2014, 30-38) e Conelli (2022, 32-36). Questo tipo di letture si basano sulla presenza nei Quaderni di termini spaziali come ad esempio "blocco" o "terreno", giustificando così una prevalenza in Gramsci della geografia sulla storia (quando non il vero e proprio abbandono del materialismo storico). Tuttavia, si rivelano deboli forzature nella misura in cui ai termini omettono il loro significato concettuale ("blocco storico") o la loro funzione metaforica ("terreno dell'ideologia" o "terreno dell'egemonia").

⁴⁵ Posizione opposta alla polemica operaista condotta negli anni Settanta contro il meridionalismo gramsciano, considerato frutto di una concezione "precapitalistica". Gramsci era dunque accusato di non comprendere il reale sviluppo capitalistico in Italia, motivo per il quale non avrebbe colto come la lotta operaia fosse "il solo elemento antagonista decisivo", in Bevilacqua (1972, 113). Su posizioni nettamente antigramsciane si veda anche Capecehatro, Carlo (1975, 225-237).

⁴⁶ Said, infatti, rimane in linea con le interpretazioni più storicistiche di Gramsci, ponendolo in continuità con Giambattista Vico e Benedetto Croce; cfr. Said (1998, 74-75).

⁴⁷ Q27§1, Gramsci (1975, 2311).

ne meridionale con la questione vaticana costituiscono una parte della più generale, e “storicamente determinata”, questione agraria italiana⁴⁸.

Da quanto visto si evince come in Italia la lettura, nonché la comprensione, del progetto dei *Subaltern Studies* sia ancora parziale, limitata dalle scarse traduzioni. A oggi in Italia il confronto con il subalternismo indiano rimane confinato sostanzialmente a pochi testi introduttivi raccolti insieme⁴⁹ e ad alcune monografie più connesse alla prospettiva postcolonialista, mentre la conoscenza delle effettive ricerche contenute nelle dodici raccolte di ricerche dei *Subaltern Studies* è ancora limitata a poche ricerche specialistiche. Il risultato è stato quello di una visione generalmente compatta e atemporale del lavoro del collettivo indiano nella quale non si tiene conto delle fasi di sviluppo, dei riposizionamenti, delle differenze e dei contrasti interni⁵⁰. Queste mancanze, tuttavia, non possono essere totalmente addebitate agli studi postcoloniali italiani, i quali hanno recepito l'immagine lineare e omogenea che il collettivo indiano ha voluto dare di sé. Si è così mancata, ad esempio, l'occasione di mettere a confronto le intuizioni storiografiche subalterniste con la ripresa dell'interesse per i subalterni meridionali che si è avuta nell'ultimo decennio, in particolare sulla spinta dell'interesse legato alla storia del brigantaggio postunitario e di una nuova stagione di studi sul ruolo del Mezzogiorno nel Risorgimento. In relazione a quest'ultimo aspetto, proprio nel Mezzogiorno il discorso coloniale costituisce la base ideologica di movimenti autonomisti e neoborbonici, per cui i tentativi di applicazione della critica postcoloniale su tale piano socio-storico risultano difficilmente districabili dalle rivendicazioni identitarie – un processo simile a quello che ha portato il nazionalismo indù a strumentalizzare i *Subaltern Studies*. La mancanza dei punti di appoggio tipici ha così impedito un radicamento autonomo di consistenti progetti o studi riconducibili alla dimensione dei *Subaltern Studies*⁵¹, limitando questi ultimi a una diramazione interna ai confini disciplinari degli studi postcoloniali.

⁴⁸ Gramsci (1930, 11).

⁴⁹ Guha, Spivak (2002).

⁵⁰ Per una ricostruzione della parabola dei *Subaltern Studies* si veda Ludden (2001, 1-39).

⁵¹ Costituiscono due eccezioni Caruso (2015) e Deplano, Mari, Proglione (2014).

3. Il nesso gramsciano tra Mezzogiorno e subalternità

Come già evidenziato, la spinta dei *Subaltern Studies* ha avuto il merito di illuminare la presenza dei gruppi subalterni nel testo gramsciano, anche se si tratta di un'illuminazione terminologica piuttosto che concettuale. Allo stesso tempo, per quanto riguarda gli studi gramsciani e il marxismo, potrebbe risultare eccessivo parlare della subalternità in termini di scoperta seguita all'affermazione del collettivo indiano. Pur in assenza di analisi specifiche, negli studi gramsciani i richiami ai gruppi o alle classi subalterne hanno avuto una presenza e una funzione di connessione categoriale⁵². Se prima degli anni Novanta mancano specifici approfondimenti filologici o concettuali sulla subalternità nei *Quaderni*, vi è comunque una presenza liquida di "gruppi" o "classi" subalterne che varia e si adatta in base al contesto di utilizzo. In questo senso è possibile riscontrare la coerenza con la funzione relazionale della subalternità che emerge dal testo gramsciano: infatti, a differenza degli usi postcoloniali e subalternisti, la subalternità in Gramsci ha un significato ampio, stratificato e storico che tende a espandersi piuttosto che a racchiudersi e definirsi verso una singola soggettività.

A differenza della concettualizzazione dei gruppi subalterni, gli studi e le analisi sul meridionalismo gramsciano risultano costanti e consistenti fin dalla diffusione nel dopoguerra di *Alcuni temi della questione meridionale*⁵³. Questa ampia circolazione del manoscritto sulla questione meridionale è stata favorita dalla sua immediatezza politica, oltre che dal fatto di essere l'unico saggio organico lasciato da Gramsci prima dell'arresto - le prime pubblicazioni e diffusioni dello scritto avvennero in clandestinità. Muovendosi dalla ricostruzione della posizione ordinovista verso il Mezzogiorno, Gramsci incrocia la riflessione sulla condizione contadina con la strutturazione del potere (il *blocco storico*) e il ruolo degli strati intellettuali, ponendo le basi della concettualizzazione dell'egemonia. Tuttavia, tra lo scritto precarcerario e la subalternità non si ha una piena identità - come lasciano intendere le letture postcolonialiste -, quanto una forte connessione tra due distinte fasi della riflessione gramsciana. Infatti, il primo riferimento concettualmente rilevante sulle classi subalterne appare nel Quaderno 3, ma avviene proprio riprendendo la relazione tra egemonia e

⁵² Su tutti si vedano De Giovanni (1977, 221-257) e Lombardi Satriani (1968).

⁵³ Scritto nell'autunno 1926 poco prima del suo arresto, il manoscritto riporta il seguente titolo: *Note sul problema meridionale e sull'atteggiamento nei suoi confronti dei comunisti, dei socialisti e dei democratici*. Prima pubblicazione in Gramsci (1930).

disgregazione che rappresenta uno dei punti fondanti del saggio sulla questione meridionale⁵⁴.

Nei *Quaderni* le riflessioni sulla disgregazione si espandono oltre il piano sociale, comprendendo anche la storia e il senso comune. Fin dal primo richiamo la storia dei subalterni viene definita “disgregata ed episodica”⁵⁵ oltre che, poche note più avanti, intrecciata alla società civile della quale è una “frazione disgregata”⁵⁶. Questa espansione temporale viene ulteriormente implementata dalla connessione con il senso comune, il quale rappresenta la filosofia delle moltitudini socialmente non omogenee: tale “concezione del mondo” è costitutivamente disgregata, non identica nel tempo e nello spazio⁵⁷. Bisogna prestare particolare attenzione a come Gramsci eviti una separazione tra la filosofia egemone e un senso comune subalterno, anzi, vi è un nesso costitutivo dello stesso concetto di filosofia attraverso il linguaggio; proprio quest’ultimo contiene la concezione del mondo condivisa dagli elementi sociali di un determinato insieme⁵⁸. Dall’altro lato è da constatare la contraddittorietà dell’insieme dei rapporti sociali e delle coscienze individuali, la quale si manifesta con “l’esistenza di stratificazioni corrispondenti a diverse fasi dello sviluppo storico della civiltà e con antitesi nei gruppi che corrispondono a uno stesso livello storico”⁵⁹. Vi è così una disgregazione che si manifesta in “verticale e orizzontale”⁶⁰ nelle singole individualità e nelle coscienze di gruppo, in particolare nei gruppi subalterni per l’assenza di autonomia nell’iniziativa storica.

La frammentazione sociale del Mezzogiorno definita dal termine disgregazione non ha per Gramsci un valore positivo, né può rappresenta un dato geografico di per sé: la disgregazione dei gruppi subalterni rinvia sociologicamente alle condizioni dei contadini e del Mezzogiorno, piuttosto che ai frammenti attraverso i quali decostruire la narrazione occidentale o – addirittura – il marxismo, come alcune opinioni vorrebbero. Il malinteso che ha collocato Gramsci nel ruolo di precursore del postmodernismo nasce con il venire meno dello studio dei modi e dei rapporti di produzione, soppiantanti dalla decostruzione della natura materiale dei rapporti socia-

⁵⁴ Per una ricostruzione filologica prima e durante il carcere si veda Liguori (2016, 89-125).

⁵⁵ Q3§14, Gramsci (1975, 299).

⁵⁶ Q3§90, Ivi, 372.

⁵⁷ Q8§173, Ivi, 1045. Con “concezione del mondo” Gramsci intende un rafforzativo del significato di ideologia, ovvero l’elaborazione delle capacità del soggetto di interpretare la realtà.

⁵⁸ Q8§204, Ivi, 1063.

⁵⁹ Q16§12, Ivi, 1875.

⁶⁰ *Ibidem*.

li. L'attenzione si è così posta sugli accordi e gli antagonismi fra identità concorrenti, piuttosto che sulle relazioni sociali. Tuttavia, mettere insieme le identità frammentate senza interrogarsi sul “modo in cui sono diventate quello che sono”⁶¹ non può che favorire quelle in grado di imporre le proprie specificità, ovvero quelle in posizione o status privilegiato rispetto alle posizioni dei subalterni. Fra le note dei *Quaderni*, dal punto di vista teorico, si evince come la disgregazione si ha proprio dove manca una concezione del mondo critica e coerente, ovvero consapevole della sua storicità e della fase di sviluppo in cui si trova⁶². Per questo motivo Gramsci non può concepire i contadini e – più in generale – i gruppi subalterni come entità chiuse dalle identità definite, evitando così il riduzionismo della dicotomia tra tradizione e modernità. Questo avviene perché l'analisi gramsciana si articola allo stesso tempo nella comprensione e nella critica dell'egemonia, attraverso la compenetrazione tra gruppi dominanti e gruppi subalterni.

Nei *Quaderni* si trova un'attenzione per le differenze inedita nel marxismo che lo precede, tuttavia, lungi dalla frammentazione postmodernista, quella che si delinea è una reciprocità fra gli elementi costitutivi di una concezione del mondo⁶³ che Gramsci riconduce alla questione del linguaggio, inteso come forma concreta che assume il pensiero nella sua struttura storica specifica. È dunque qui che si inserisce la traducibilità come criterio che mette in evidenza i nessi reali e la loro unificazione anche quando appaiono indipendenti e discordanti, facendo intravedere nel linguaggio comune le “differenze e distinzioni storico-sociali” di una determinata *unità culturale-sociale*⁶⁴. Si evince come l'oggetto della concezione gramsciana di traducibilità si trovi nella compresenza di identità e differenza, da cogliere non come l'identità che si manifesta dalla differenza ma come la stessa identità “che si dà *entro e attraverso* la differenza”⁶⁵. Gramsci non guarda all'unità come uniformità né la fa risiedere nella forma in quanto principio, bensì ne coglie la complessità produttiva dei processi storici immanenti e dei conflitti socio-politici. In questo senso la funzione relazionale con la quale Gramsci connette la subalternità all'egemonia si basa sull'immanenza della teoria alla pratica, diversamente dalle postmoderne ontologie della differenza. Si tratta della stessa immanenza che rende instabile la fissazione delle identità in quanto sempre politicamente percorse dai rapporti di for-

⁶¹ Amselle (2009, 173).

⁶² Q11 II §12, Gramsci (1975, 1377).

⁶³ Cfr. Q4§46, Gramsci (1975, 472).

⁶⁴ Cfr. Q10 II §44, Gramsci (1975, 1330-1). Si veda anche Frosini (2003, 98-102) e Carlucci (2013, 58-66).

⁶⁵ Guzzone (2018, 19).

za. La filosofia della praxis si presenta così come lo “spostamento in atto della società dentro la politica”, ovvero la parzializzazione costante dell’universale che non si riduce relativisticamente alla parzialità di tutto “come dato ultimo e stabile”⁶⁶.

Bisogna sottolineare come la galassia di interpretazioni racchiuse tra culturalismo e postcolonialismo o percorse dal postmodernismo, come il postmarxismo laclauouffiano o il cosiddetto neo-gramscismo, omettano qualsiasi riferimento alla gramsciana filosofia della praxis. In superficie una tale omissione è probabilmente dovuta all’idea che anche questa formula sia stata un espediente per sfuggire alla censura carceraria, venendo recepita come un semplice sinonimo di marxismo. Vi è però un’ulteriore ragione più profonda, situata nella paradossale torsione culturalista che dall’idea di un’articolazione settoriale della realtà e dei soggetti si è risolta in una ricerca essenzialistica dell’identità subalterna, dalla quale non è possibile cogliere la radice del marxismo gramsciano che si pone tra la trasformazione e la produzione dei soggetti sociali⁶⁷. Dunque, a dispetto di letture che tendono a sminuirne il significato o a considerarla una formula residuale dello storicismo, la filosofia della praxis ricomponne l’apparente frammentarietà delle note gramsciane e rivela una chiave costitutiva per comprendere i gruppi subalterni, concependo “la realtà dei rapporti umani di conoscenza come elemento di egemonia politica”⁶⁸.

Come è possibile constatare fin dai primi accenni, Gramsci non pensa alla subalternità come a una condizione di esclusione o di separazione dalle relazioni egemoniche. La storia dei gruppi subalterni, infatti, non può essere espunta dalla società civile, al contempo sede dei processi disgregativi e dell’esercizio del potere direttivo della società politica. È proprio in questa contraddizione che, lungi dall’escluderli, i gruppi subalterni entrano in contatto all’egemonia per essere riconfigurati nello “sviluppo organico” dello Stato integrale. Infatti, la classe dirigente assimila i gruppi subalterni al fine di creare un conformismo che sia funzionale alla linea del suo sviluppo. Questo carattere espansivo, che si esercita attraverso il diritto e il conformismo, ha origine nella propulsione prodotta dalla transizione dalla classe subalterna che diviene dominante e tende ad assorbire tutta la società⁶⁹. Il riferimento di Gramsci è quello della rivoluzione borghese e della sua innovazione rispetto alle classi che la precedono storicamente: la borghesia si pone come organismo in continuo movimento che allarga la

⁶⁶ Frosini (2010, 25).

⁶⁷ Cfr. Gatto (2012, 36-37).

⁶⁸ Q10 II §6, Gramsci (1975, 1245).

⁶⁹ Q8§84, Ivi, 756-758.

sua egemonia sia “tecnicamente” sia ideologicamente, costituendo così lo Stato educatore⁷⁰. Il processo di assimilazione non è però esente da arresti e ricorsi alla forza, fino al punto di saturazione in cui la classe dominante non solo smette di assimilare, ma *disassimila* una parte di sé e si disgrega – il caso estremo comporterebbe l’esaurimento dello Stato e il suo assorbimento nella società civile. Per questi motivi l’unità storica della classe dominante presuppone la produzione di subalternità mentre, dall’altro lato, i gruppi subalterni si stratificano su di un piano orizzontale in base alle relazioni egemoniche e al grado di disgregazione. In questo senso il passaggio dall’iniziale classe a gruppi sociali subalterni non rappresenta una rottura col marxismo da parte di Gramsci, ma il perfezionamento di una categoria efficace nell’indicare le molteplici combinazioni delle relazioni egemoniche – che possono comporsi anche in forme interclassiste.

A differenza delle interpretazioni subalterniste e postcolonialiste, nel pensiero di Gramsci la subalternità non è un residuo premoderno o astorico separato dalla cittadinanza. Piuttosto, la cittadinanza e la subalternità si trovano “in una relazione di co-costituzione simultanea”⁷¹. La cittadinanza stessa si intende così come forma di espressione politica della subalternità o, più precisamente, un effetto del processo di *subalternizzazione* “che costituisce il fondamento della dissociazione dell’associazione dall’organizzazione dello Stato moderno”⁷². La subalternità è percorsa dalle relazioni egemoniche e mobilitata all’interno della società civile, per cui non si definisce dalla pura esclusione quanto per la sua inclusione nei processi di trasformazione che producono la cittadinanza. È significativo che nei *Quaderni* Gramsci giunga a questa elaborazione partendo dalla condizione dei contadini meridionali analizzata nello scritto del ’26: se da un lato i Subaltern Studies si sono mossi dalle rivolte contadine per sviluppare il concetto della soggettività subalterna sul piano dell’esclusione, dall’altro lato l’idea gramsciana segue il percorso opposto sviluppando dai contadini meridionali una subalternità integrata sul piano dell’egemonia e delle trasformazioni sociali.

⁷⁰ Q8§2, Ivi, 937.

⁷¹ Thomas (2021, 187).

⁷² Ivi, 188.

4. La concezione gramsciana di latenza e marginalità

Per Gramsci non esiste marginalità che, per quanto disgregata, possa considerarsi al di fuori della società civile – anzi, per quanto visto, è proprio la disgregazione a costituirsi come segno della connessione. Dai *Quaderni* la marginalità emerge per delineare gli elementi più periferici delle classi subalterne, ovvero quelle prive di “direzione consapevole” e non ancora in grado di oltrepassare la “concezione del mondo [tradizionale] di quel determinato strato”⁷³. La concettualizzazione della subalterità che Gramsci avvia dal Quaderno 3 si caratterizza per l’attenzione ai temi legati alle masse e ai caratteri storici del popolo, nonché ai tentativi di passivizzarlo o reprimerne le forme di espressione progressive.

Non è un caso, dunque, che gli spunti di maggior interesse sulla subalterità e i margini provengano soprattutto dalla riflessione sul sovversivismo e la spontaneità. Il sovversivismo degli strati subalterni del popolo si esprime in un “odio” non moderno, ovvero in forme che non costituiscono ancora un “documento di coscienza di classe” o “ne è appena il primo barlume”⁷⁴. Si tratta quindi di una posizione nella quale non si è ancora acquisita coscienza della propria personalità storica né di quella della classe avversa. Vi è una forte similitudine nel modo gramsciano di intendere il sovversivismo per negazione e le rivolte contadine anch’esse attivate per negazione descritte da Guha, ma nel primo caso piuttosto che giungere a una definizione di subalterità si ha una sua ulteriore problematizzazione: sull’asse della relazione città-campagna – una delle reali categorie geografiche usate nei *Quaderni* – Gramsci richiama la marginalità non in maniera univoca, ma su di un piano di classe multiplo nel quale possono articolarsi più strati marginali⁷⁵. Anche in questo caso si conferma in Gramsci la tendenza ad analizzare la subalterità sul piano relazionale, piuttosto che sul piano lineare e definitorio derivante dalla visione dicotomica del rapporto tra gruppo egemone e gruppi subalterni. La spontaneità è un fenomeno multipolare che si pone su di un piano politico più avanzato, non riscontrabile in forma pura in quanto coinciderebbe con la “pura” meccanicità⁷⁶. Per questi motivi nella spontaneità si trovano i primi elementi di una direzione consapevole, di per sé non ancora sufficienti ma che se sviluppati e sostenuti potrebbero costituire l’“azione politica reale delle classi

⁷³ Q3§48, Gramsci (1975, 328).

⁷⁴ Q3§46, Ivi, 323.

⁷⁵ In questo caso Gramsci usa l’esempio dei giornalieri agricoli nelle campagne e della piccola borghesia di origine rurale nei centri urbani; cfr. Ivi, 324-325.

⁷⁶ Q3§48, Ivi, 328.

subalterne⁷⁷. Dall'altro lato, il movimento spontaneo subalterno privato dell'espansione degli elementi di direzione consapevole sarà più esposto ai condizionamenti reazionari della classe dominante.

Gramsci fa spesso incrociare il significato di marginalità con quello di latenza: infatti nei *Quaderni* il termine di forze marginali (più raro) e quello di forze latenti (più diffuso) risultano essere sovrapponibili. La definizione di forze latenti indica quindi gli strati sociali più disgregati e marginali, ma allo stesso tempo espansivi se attivati. Anche le forze latenti si presentano per la prima volta nel Quaderno 3, in particolare relazione con il brescianesimo⁷⁸: proprio quest'ultimo viene interpretato come un'azione culturale sostanzialmente reazionaria e antipopolare, volta a reprimere qualsiasi manifestazione di carattere autonomo da parte dei gruppi subalterni. Gramsci espande l'analisi delle forze latenti anche sul piano politico e storico citando proprio l'esempio del Mezzogiorno postunitario, dove il "termidoriano preventivo" Crispi sacrificò i contadini agli interessi corporativi e ne bloccò così il risveglio e l'azione⁷⁹. Per Gramsci le forze latenti non sono da considerarsi meccanicamente passive, ma elementi dialettici di un movimento generale e potenzialmente progressivo, che può richiamarne l'attivazione attraverso il prospettarsi di fini tangibili. Tuttavia, dal lato opposto, possono esservi processi di restaurazione o rivoluzione passiva, motivo per il quale è necessario comprendere la costituzione delle forze latenti all'interno del rapporto di equilibrio delle forze generali. Assume così centralità la categoria di cesarismo che nei *Quaderni* ha una funzione interpretativa ampia e sociologica, nella quale l'oggetto di studio divengono quei "movimenti storico-politici moderni" in grado di spezzare "cristallizzazioni statali soffocanti" anche nel campo dominante⁸⁰. Questi movimenti si rivelano congiunturali e possono oscillare tra un andamento progressivo o regressivo, indicando al loro interno *forze marginali* integrate negli equilibri della società civile. Lo spazio sociale delle forze marginali è così determinato "dalla debolezza costruttiva dell'antagonista", per questo motivo possono essere relativamente progressive ma non "fare epoca"⁸¹.

Attraverso gli elementi latenti o marginali è possibile cogliere come la concezione gramsciana di gruppi sociali subalterni vada a stratificarsi sui piani dell'egemonia e del tempo. Intese fra le linee di movimento storico, le forze latenti si legano ai processi di transizione rivelando in maniera

⁷⁷ Ivi, 330.

⁷⁸ Q3§41, Ivi, 318-319.

⁷⁹ Q6§89, Ivi, 765-767.

⁸⁰ Q14§23, Ivi, 1681.

⁸¹ *Ibidem*.

non deterministica come lo stesso movimento storico non possa essere ricondotto esclusivamente all'equilibrio delle "forze fondamentali". D'altra parte, le forze latenti si legano alla spontaneità e alla relazionalità dell'egemonia dalla quale vengono condizionate, per cui le tracce di iniziativa autonoma non devono essere confuse con l'autonomia nell'iniziativa storica. Dunque, non può esservi relazione fra l'idea gramsciana di marginalità o latenza e quelle concezioni che tendono a fare della subalternità una soggettività essenzialisticamente autonoma.

Per Gramsci l'analisi dell'egemonia è prima di tutto critica e conoscenza, per cui le differenze e le eterogeneità vanno poste al suo interno e non ai margini. Sotto questa luce i passi delineati da Gramsci verso l'autonomia integrale dei gruppi subalterni respingono una connotazione stadiale o evoluzionistica, ma si riconfigurano sulla base dei rapporti di forza che li attraversano. Gramsci non legge l'espansione storica del capitalismo e la formazione degli stati moderni nei termini di progresso, ma di rivoluzione passiva. In questo quadro non bisogna considerare i gruppi subalterni come privi di iniziativa autonoma, pur sotto l'egemonia della classe dominante, in quanto permane uno stato di resistenza e ribellione dal quale può emergere il tentativo di una nuova elaborazione di egemonia. L'autonomia indica per Gramsci la capacità di autodirigersi non solo individualmente, ma come classe o gruppi che si emancipano dai condizionamenti esterni e non agiscono per mera reazione. La via di questa emancipazione non può che essere politica, elaborando un'ideologia capace di organizzare una "volontà collettiva" unitaria e coerente nell'esprimere le proprie esigenze e non la funzione che viene assegnata alla classe o al gruppo⁸².

Lo studio delle classi e dei gruppi sociali subalterni ha per Gramsci una radice politica che vuole cogliere l'egemonia dominante nella sua natura contingente fra le possibili articolazioni dei rapporti tra le classi. È dalla sua identità con la politica che la storia si rivela sempre contemporanea. Ne è un esempio proprio nella prima nota del Quaderno 25 dedicata alla vicenda di Davide Lazzaretti e del suo movimento, inquadrato da Gramsci come un sintomo della divisione tra Stato e Chiesa che si stava allargando negli stessi anni in seguito al *Non expedit* e alla crisi del 1870. In questo senso il lazzarettismo si pone come una "tendenza sovversiva-popolare-elementare"⁸³ del gruppo subalterno contadino, spinto alla ricerca al suo interno di figure dirigenti in grado di esprimerne le rivendicazioni che fermentavano in forme elementari. Lo sguardo gramsciano è politico, rivolto

⁸² "Detto altrimenti, se l'emancipazione è la premessa dell'autonomia, l'autonomia è la premessa dell'egemonia", in Frosini (2016, 128).

⁸³ Q25§1, Gramsci (1975, 2280).

a cogliere gli effetti dell'astensionismo clericale fra le masse rurali e la risposta statale alle loro agitazioni. Proprio di fronte ai segnali di un'iniziativa autonoma, i gruppi dominanti intervengono per spezzare la formazione di una volontà collettiva fra i gruppi subalterni attraverso l'uso della forza statale e il ricorso a strategie egemoniche che ne rielaborino la rappresentazione ideologica⁸⁴. La ricerca gramsciana è rivolta così a comprendere il movimento storico fino alle linee marginali oltre le forze fondamentali, per cogliere le forze latenti attraverso le quali si rivelano i rapporti di forza. Questa impostazione conferma la relazione tra egemonia e subalternità, caratterizzando tutto il – pur breve – Quaderno 25 come un contenitore di casi che riemergono dai margini della storia a ciclo compiuto: i gruppi subalterni qui analizzati da Gramsci rappresentano linee spezzate di storia passata, ma capaci di lasciare traccia della loro iniziativa autonoma all'interno delle crisi catastrofiche tra le forze fondamentali. Proprio per questi motivi e lungi da come viene comunemente inteso, il Quaderno 25 si costituisce come un complemento e non il compimento della riflessione sulla subalternità che Gramsci sviluppa più diffusamente in diversi quaderni – paradossalmente, se si considera l'attenzione di cui gode, la lettura del Quaderno 25 risulta fra le più difficili da estrapolare dalle principali linee di riflessione dei *Quaderni*.

Sempre nel Quaderno 25, di fianco alle storie dei gruppi subalterni, Gramsci ha composto un corposo paragrafo che raccoglie alcune delle precedenti riflessioni riguardanti l'utopia. Si tratta questa di una precisa scelta volta a mettere in luce il carattere politico di questo genere letterario, vera e propria espressione storica delle “aspirazioni più elementari e profonde dei gruppi sociali subalterni”⁸⁵. Gli intellettuali che si sono mossi sul piano dell'utopia, pur indirettamente, hanno intercettato “le condizioni di instabilità e di ribellione latente”⁸⁶ delle masse subalterne, rivelando possibili innovazioni da immettere nella società. Tuttavia, per Gramsci, l'utopia non è ancora un'organizzazione sociale alternativa quanto la questione dell'egemonia vista dalle classi subalterne⁸⁷. È da questa prospettiva che la letteratura utopica sviluppa la sua alterità verso l'esistente, rimanendone esteriore e priva di una organica interazione al punto che “l'articolazione tra l'egemonia dominante e la sua critica si paralizza in una struttura fondata sull'alterità più assoluta”⁸⁸. In questo senso si può riprendere la

⁸⁴ Ivi, 2279.

⁸⁵ Q25§7, Ivi, 2290.

⁸⁶ Ivi, 2292.

⁸⁷ Frosini (2016, 148).

⁸⁸ Ivi, 149.

riflessione storica sviluppata precedentemente da Gramsci nel Quaderno 6, dove emerge un doppio filone: da un lato, l'anticonformismo e l'eterodossia della letteratura utopica ha avuto l'importante ruolo di diffondere "delle opinioni politico-sociali fra determinate masse e quindi nella storia della cultura"; dall'altro lato si è creata una distorsione nella critica dello stato di cose è la ricerca di una sua alternativa in altri popoli o istituzioni, dalla quale deriverebbero miti come quelli del "buon selvaggio" o l'esaltazione e l'idealizzazione del contadino avuta dai movimenti populistici⁸⁹. Di conseguenza, l'utopia è per chi la scrive una critica allo Stato esistente che raccoglie la voce dei gruppi subalterni, ma senza un legame esplicito e diretto dell'autore: piuttosto che sulla realtà e la sua articolazione egemonica, la coscienza dell'intellettuale risulta così deviata verso l'evasione letteraria in mondi socialmente alternativi ma solamente sul piano dell'astrazione.

L'inclusione della letteratura utopica nel Quaderno 25 è tutt'altro che anomala e si evince come Gramsci facesse di questo uno dei campi dove ricercare le tracce dell'iniziativa autonoma subalterna. Tuttavia, l'indicazione che viene raccolta è più ampia: si tratta della politicizzazione del conflitto che l'opera utopica lascia intravedere in forme latenti, ma che deve essere calata nelle contraddizioni dove possono emergere nuove forme di relazionalità per i gruppi subalterni⁹⁰.

5. Conclusioni

Nel Mezzogiorno contemporaneo una riattivazione della riflessione gramsciana non può che passare da un ritorno alla politica, piuttosto che sulla meccanica trasposizione dei concetti o del lessico dei *Quaderni* in una realtà radicalmente mutata e senza tenere conto delle sue attuali relazioni egemoniche. Nello specifico, non è sufficiente richiamare categorie come quella di blocco storico o di disgregazione per collocarvi passivamente elementi della realtà meridionale, ma le stesse categorie devono essere ripensate attraverso i mutati rapporti di forze. La critica del passato però, come indica Gramsci, oltre che della connessione con il presente, inteso come tempo del cambiamento, necessità della consapevolezza dei suoi caratteri di continuità: "Cioè dobbiamo essere più aderenti al presente, che noi stessi abbiamo contribuito a creare, avendo coscienza del passato e del suo

⁸⁹ Q6§157, Gramsci (1975, 812).

⁹⁰ "Il filosofo attuale non può evadere dal terreno attuale delle contraddizioni, non può affermare, più che genericamente, un mondo senza contraddizioni, senza creare immediatamente una utopia", in Q4§45, Ivi, 471-472.

continuarsi (e rivivere)”⁹¹. È in questo senso che la critica reale non può limitarsi alla teoria, ma deve avere una espressione politica che eviti scivolamenti nell’astrazione.

Rileggere oggi la filosofia della praxis, intesa come “come superamento del modo di pensare precedente e del concreto pensiero esistente”⁹², richiede lo stesso approccio filologico e anticanonico avuto da Gramsci nel restituire il carattere dinamico ai testi di Marx contro ogni lettura deterministica – che fosse quella di Bucharin o di Croce. La varietà di interpretazioni che si hanno attorno al testo gramsciano si formano dalla mancata comprensione della dinamica politica delle sue note, delle quali come visto si privilegia la frammentarietà in funzione del canone che si intende utilizzare. Si tratta di uno strano destino per chi come Gramsci faceva della filologia il cardine della propria critica, sia metodologica sia politica⁹³, mostrandosi avverso a ogni “sollecitazione” tesa a “far dire ai testi, per amor di tesi, più di quanto i testi realmente dicono”⁹⁴. Ovviamente non si può ricondurre tutto alla filologia, né il criterio validativo di qualsiasi elaborazione può essere la fedeltà ai *Quaderni*. Né, tanto meno, si può discutere il valore generale dei *Subaltern Studies* e dei *Postcolonial Studies* sulla base della loro adesione al testo gramsciano. Allo stesso tempo, tuttavia, non si può fuggire da un reale confronto con i testi affermando il pari valore di tutte le interpretazioni⁹⁵ – che dire, altrimenti, dell’interpretazione postfascista della categoria di egemonia culturale alimentata dalla Francia agli Stati Uniti e che di recente è riapparsa in Italia? Il risultato dell’interpretazione legata a una congiuntura piuttosto che alla conoscenza non può che scaturire in un impoverimento del pensiero gramsciano e, soprattutto, nella sua depoliticizzazione. Come affermato efficacemente da Eric Hobsbawm “essere citati non significa ancora garanzia di conoscenza e neppure di comprensione”⁹⁶. La circolazione di idee, anche quando la si intende come *travelling theory*⁹⁷, rischia di non andare oltre interpretazioni

⁹¹ Q1§156, Ivi, 137.

⁹² Q11§12, Ivi, 1383.

⁹³ “Penso che la genialità debba essere mandata nel “fosso” e debba invece essere applicato il metodo delle esperienze più minuziose dell’autocritica più spassionata o obiettiva”, in Gramsci (1973, 101).

⁹⁴ Q6§198, Gramsci (1975, 838).

⁹⁵ Srivastava, Bhattacharya (2013, 85). Bisognerebbe interrogarsi sui motivi che portano a prediligere la versione anglostatunitense del Gramsci globale, confinata al piano accademico, piuttosto che quella maturata storicamente nell’America Latina, dove la circolazione dei *Quaderni* è ben più radicata e discussa anche nella società.

⁹⁶ Hobsbawm (1987, 23).

⁹⁷ Cfr. Deplano, Mari, Proglia (2014, 23-24).

parziali – o strumentali – lasciando prevalere il culturalismo sulla politica intesa come campo delle relazioni sociali, finendo cos  per collidere con l'autonomia e gli intenti originari del pensiero gramsciano. Il risultato non   solo quello di un Gramsci svilito delle sue peculiarit  teoriche e politiche, ma anche utilizzato contro di esse.

Dall'altro lato l'eccessiva aderenza al testo come unico criterio critico ne ridurrebbe la *traducibilit *, proprio nel senso che Gramsci ne d  all'interno della filosofia della praxis. Per questo motivo bisogna evidenziare il valore degli stimoli e anche dei fraintendimenti creativi prodotti dai *Subaltern Studies*, i quali hanno spinto gli studi gramsciani a rivedere sotto una nuova luce aspetti prima non sempre compresi nell'analisi dei *Quaderni*. Nel solco dell'approfondimento filologico seguito al confronto con il subalter-nismo si pu  oggi parlare di una sempre pi  definita teoria gramsciana della subalternit , ormai autonoma dalla pi  generale teoria della subalternit  per variet  e ricchezza teorica.

Analizzare con gli strumenti gramsciani le subalternit  e le disgregazioni nell'attuale Mezzogiorno significa, dunque, guardare alle dinamiche relazionali che si intrecciano nella societ  civile per disvelarne i conflitti latenti. Gramsci, quasi un secolo fa, da segretario del Pcd'I promosse la formazione di un'associazione che raccogliesse autonomamente le istanze dei settori pi  poveri del bracciantato agricolo meridionale, affin  potessero elaborare una propria politica e attivare dal basso la resistenza all'ascesa del potere fascista – che a sua volta represses rapidamente l'iniziativa. Traendo spunto da quella esperienza, la ricerca sulla subalternit  dovrebbe ambire a comprendere sul piano delle relazioni politiche e sociali le contraddizioni che attraversano le regioni del Mezzogiorno, muovendosi nelle aree dello sfruttamento alla ricerca delle tracce di iniziativa autonoma – si pensi all'esperienza di Riace – dalle quali delineare i processi di formazione e le stratificazioni dei gruppi subalterni all'interno della societ  civile.   questa l'essenza della *storia integrale* che intreccia le espressioni dei gruppi subalterni al loro presente per affermare che s , possono parlare.

Bibliografia

- Amselle J.L. (2009), *Il distacco dall'Occidente*, Roma: Meltemi.
Bevilacqua P. (1993), *Breve storia dell'Italia meridionale dall'Ottocento a oggi*, Roma: Donzelli.
— (1972), *Critica dell'ideologia meridionalistica. Salvemini, Dorso, Gramsci*, Padova: Marsilio.

- Capecelatro E.M., Carlo A. (1975), *Contro la "questione meridionale". Studio sulle origini dello sviluppo capitalistico in Italia*, Roma: Savelli.
- Carlucci A. (2013), *Gramsci and Languages. Unification, Diversity, Hegemony*, Leiden, Boston: Brill.
- Caruso F. (2015), *La politica dei subalterni. Organizzazione e lotte del bracciantato migrante nel Sud Europa*, Roma: DeriveApprodi.
- Chakrabarty, D. (2004), *Provincializzare l'Europa*, Roma: Meltemi.
- Chatterjee P. (1993), *The Nation and Its Fragments*, Princeton: Princeton University Press.
- Chatterjee P., Jaganathan P. (ed.) (2000), *Subaltern Studies XI. Community, Gender and Violence*, New York: Columbia University Press.
- Chaturvedi V. (ed.) (2000), *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*, London: Verso.
- Ciavolella R. (2019), *Gramsci, l'antropologia e la "politica del popolo"*, in *Egemonia e modernità. Gramsci in Italia e nella cultura internazionale*, Frosini F., Giasi F. (a cura di), Roma: Viella.
- Conelli C. (2022), *Il rovescio della nazione. La costruzione coloniale dell'idea di Mezzogiorno*, Napoli: Tamu.
- Curti L. (2006), *Percorsi di subalternità: Gramsci, Said, Spivak*, in *Esercizi di potere. Gramsci, Said e il postcoloniale*, Chambers I. (a cura di), Roma: Meltemi.
- De Giovanni B. (1977), *Crisi organica e Stato in Gramsci*, in *Politica e storia in Gramsci*, vol. I, Ferri F. (a cura di), Roma: Editori Riuniti.
- Deplano V., Mari L., Proglgio G. (a cura di) (2014), *Subalternità italiane. Percorsi di ricerca tra letteratura e storia*, Roma: Aracne.
- Frosini F. (2003), *Gramsci e la filosofia. Saggio sui Quaderni del carcere*, Roma: Carocci.
- (2010), *La religione dell'uomo moderno. Politica e verità nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci*, Roma: Carocci.
- (2016), *L'egemonia e i "subalterni": utopia, religione, democrazia*, in "Gramsci Journal", 2 (1): 126-166.
- Gatto M. (2012), *Marxismo culturale. Estetica e politica della letteratura nel tardo Occidente*, Macerata: Quodlibet.
- Gramsci A. (1930), *Alcuni temi della questione meridionale*, "lo Stato Operaio", IV,1: 9-26.
- (1973), *Lettere dal carcere*, Torino: Einaudi.
- (1975), *Quaderni del carcere*, Torino: Einaudi.

- (1971), *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, Hoare Q., Nowell Smith G. (eds.), London-New York: Lawrence & Wishart.
- Green M., (2002), *Gramsci Cannot Speak: Presentations and Interpretations of Gramsci's Concept of the Subaltern*, *Rethinking Marxism*, 14 (3): 1-24.
- (2013), *On the Postcolonial Image of Gramsci*, in "Postcolonial Studies", 16 (1): 90-101.
- Guha R. (1997), *Dominance Without Hegemony. History and power in colonial India*, Cambridge-London: Harvard University Press.
- (1983), *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Delhi: Oxford University Press, 1983.
- (2002), *History at the Limit of World-History*, New York: Columbia University Press.
- (2009), *Omaggio a un maestro*, in *Gramsci, le culture e il mondo*, Schirru G. (a cura di), Roma: Viella.
- (ed.) (1982), *Subaltern Studies I. Writings on South Asian History and Society*, Delhi: Oxford University Press.
- Guha R., Spivak G. (a cura di) (2002), *Subaltern Studies. Modernità e (post) colonialismo*, Verona: ombre corte.
- Guzzone G. (2018), *Gramsci e la critica dell'economia politica. Dal dibattito sul liberismo al paradigma della "traducibilità"*, Roma: Viella.
- Hobsbawm E. (1987), *Per capire le classi subalterne*, in "Rinascita", 8: 23.
- Kaiwar V. (2014), *The Postcolonial Orient. The Politics of Difference and the Project of Provincialising Europe*, Leiden-Boston: Brill.
- Liguori G. (2015), "Classi subalterne" marginali e "classi subalterne" fondamentali in Gramsci, in "Critica marxista", XLIII, 4: 41-48.
- (2016), *Subalterno e subalterni nei "Quaderni del carcere"*, in "International Gramsci Journal", 2 (1): 89-125.
- Lombardi Satriani L. (1968), *Antropologia culturale e analisi della cultura subalterna*, Messina: Peloritana.
- Ludden D. (ed.) (2001), *Reading Subaltern Studies. Critical History, Contested Meaning, and the Globalisation of South Asia*, Delhi: Permanent Black.
- Mellino M., Pomella A.R. (a cura di) (2020), *Marx nei margini. Dal marxismo nero al femminismo postcoloniale*, Roma: Allegre.
- Mezzadra S. (2014), *Leggere Gramsci oggi. Materialismo geografico e subalternità*, in *Orizzonti meridiani* (a cura di), *Briganti o emigranti. Sud e movimenti tra conricerca e studi subalterni*, Verona: ombre corte.

- Modonesi M. (2014), *Subalternity, Antagonism, Autonomy. Constructing the Political Subject*, London: Pluto Press.
- Morris J. (1999), *Le sfide del meridionalismo: la costruzione di una nuova storia dell'Italia meridionale*, in Lumley R., Morris J. (a cura di), *Oltre il meridionalismo. Nuove prospettive sul Mezzogiorno d'Italia*, Roma: Carocci.
- Nayar P.K. (2015), *The Postcolonial Studies Dictionary*, Hoboken: Wiley-Blackwell.
- Oboe A. (2014), *Saperi in transito*, in "aut aut", 364: 137-146.
- Said E. (1998), *Cultura e imperialismo. Letteratura e consenso nel progetto coloniale dell'Occidente*, Roma: Gamberetti.
- Srivastava N., Bhattacharya B. (eds.) (2012), *The Postcolonial Gramsci*, New York: Routledge.
- (2013), *Who owns Gramsci? Response to Timothy Brennan*, in "Postcolonial Studies", 16 (1): 79-86.
- Samaddar R. (2018), *Karl Marx and the Postcolonial Age*, Cham: Palgrave Macmillan.
- Spivak G.C. (1999), *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge-London: Harvard University Press.
- (1988), *Can the Subaltern Speak?* in *Marxism and the Interpretation of Culture*, Nelson C., Grossberg L. (eds.), Urbana: University of Illinois Press.
- (2007), *Perché il pianeta? un'autobiografia intellettuale*, in *Culture planetarie? Prospettive e limiti della teoria e della critica culturale*, Adamo S. (a cura di), Roma: Meltemi.
- Tarascio G. (2020), *Nazione e Mezzogiorno*, Roma: Ediesse.
- Thomas P.D. (2021), *Il cittadino sive subalterno*, in "Rivista Italiana di Filosofia Politica", 1: 175-192.

Il pensiero meridiano come mediterraneismo anti-popolare

Francescomaria Tedesco

The Meridian thought as anti-popular Mediterraneanism

Abstract: About five years after the publication of my book *Mediterraneismo. Il pensiero antimeridiano* (Meltemi 2017), I still wonder whether it was necessary to publish such a text. This contribution is an attempt to formulate an answer to that question. An answer that, in my opinion, is affirmative. And it is so because not only are the traces of what I had defined in the book as Mediterraneanism of the first kind (of backwardness) still widespread; but above all because what I had defined as a second form of Mediterraneanism (of redemption), that is, the process of the reversal of the stigma, which was the central focus of the book, does not receive adequate critical attention. Here I attempt to contribute to that discussion, pointing out how Mediterraneanism of the second type (which we can identify here with the expression ‘Meridian thought’) does nothing more, in its attempt to construct a ‘Meridian’ identity, than re-propose those same stereotypes of *Mediterraneanism* of the first type, only overturned and re-semanticised. Meridian thought continues to produce its aesthetic and political effects.

Keywords: Mediterraneanism; Subalternity; Revolution; Europe; Peasant Insurgency.

1. Ragioni di un ritorno

Forse il Mediterraneo è riuscito a diventare, come sosteneva Fernand Braudel (e grazie al suo magistero¹) un ‘personaggio’, benché lo stesso storico francese mettesse in guardia dallo scriverne “la semplice storia”², ché esso è un “personaggio complesso, ingombrante, fuori serie”³. Ma sempre un personaggio storico, per quanto da definire, sosteneva Braudel. Ciò che tuttavia rileva è che esso non è diventato un personaggio filosofico, o – uscendo

* Università degli Studi di Camerino (francescomaria.tedesco@unicam.it; ORCID: 0000-0001-9577-8250).

¹ Per una riflessione sulla ricezione dell’opera di Braudel, con particolare riferimento agli Stati Uniti, si veda Marino (2004).

² Braudel (2002, XXIII).

³ *Ibid.*

dal lessico braudeliano – un oggetto filosofico. Non che il pensiero, dai Greci a oggi, non si sia esercitato su questa ‘geofilosofia dell’Europa’, per citare il titolo di un fortunato volume di Massimo Cacciari⁴. Ma non si è posto con efficacia il compito di definire questo oggetto. E dunque, non solo sventurato lo storico che pensi di poter immediatamente cogliere il Mediterraneo come personaggio, ma sventurato altresì il filosofo che creda che esso sia già da molto tempo definito. Semmai il compito concettuale se lo sono dato altre discipline, in primis quell’antropologia dell’Europa e del Mediterraneo che ha delineato i tratti di ciò che potrebbe essere definita una tipicità dell’area, raccolta attorno al complesso dell’onore-vergogna e alla segregazione della donna. Non v’è chi non veda quanto insufficiente sia tale paradigma, dal momento che riproduce gli stilemi orientalistici che Edward Said aveva contribuito a decostruire e che successivamente un’antropologia critica del Mediterraneo ha messo in questione. È a questo fine che mi è parso, ormai qualche anno fa⁵, necessario – tra le tante domande che ogni studioso si pone sull’opportunità e sull’utilità di una ricerca – occuparmi di quello che ho definito, sulla scia di altri autori (che avevano dato al termine un senso parzialmente diverso, e su cui si tornerà) ‘mediterraneismo’. Francesco Benigno ha condensato i tratti di tale concetto (o di una parte di esso, dal momento che nel mio lavoro ho cercato di delineare almeno due significati del termine, il primo, molto ‘arato’, vicino a quanto scrive Benigno, il secondo – che mi è parso di gran lunga più importante e di fatto mai tematizzato prima di *Mediterraneismo* – come un meta-mediterraneismo o un mediterraneismo di secondo livello) in modo icastico:

Nel 1949 Fernand Braudel, il grande storico francese, pubblicò il celeberrimo *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II* (trad. it. 1953), di sicuro il libro più influente nel proporre la possibilità di guardare al Mediterraneo come a un soggetto unitario o, per dirla con Braudel stesso, come a un personaggio. Un personaggio influente, per di più, capace di segnare con la forza secolare di un condizionamento ambientale possente la vita di tutte le popolazioni rivierasche. Nacque così, attraverso percorsi diversi, l’idea del Mediterraneo come un’area culturale, come qualcosa che lega andalusi e siciliani, libanesi e algerini e li rende tra loro simili e, nello stesso tempo, diversi dalle genti settentrionali. Tra gli anni Sessanta e Settanta del secolo scorso una sezione dell’antropologia anglosassone ha provato a costruire quest’area culturale, producendo quell’orientamento che Michael Herzfeld sferzerà più tardi chiamandolo *Mediterraneism* [sic: *Mediterraneanism*]. Il termine è ricalcato da *Orientalism*, titolo del libro famoso di Edward Said (1978; trad. it. 1991), una riflessione di grande impatto sulla costruzione degli stereotipi e sugli effetti che essa ha per l’affermazione delle identità sociali. I ‘mediterraneisti’ individuano un

⁴ Cfr. Cacciari (1994).

⁵ Cfr. Tedesco (2017).

gruppo di valori, dipendenti da specifiche forme di famiglia e caratterizzati dalla tendenza alla segregazione delle donne e dalla prevalenza del cosiddetto complesso dell'onore-vergogna, da considerare come tipici dell'intera area mediterranea, cuore di una vera e propria cultura, diversa e distinta da quella dell'Europa nord-occidentale. Questa nozione ha suscitato negli anni Ottanta e Novanta una serie di critiche, in parte dipendenti dall'evidente fallacia di generalizzazioni improprie costruite su un perdurante etnocentrismo, e in parte dall'atteggiamento maggiormente riflessivo dell'antropologia – rispetto ad altre scienze sociali – nei riguardi del proprio 'peccato originale' di scienza al servizio del colonialismo⁶.

A qualche anno di distanza da quelle ricerche, torno sul Mediterraneo non solo perché in generale sono inesauste le domande su di esso, ma perché non è venuto meno il riscontro che la realtà continua a fornire all'impostazione che avevo dato al mio lavoro. Da un lato, infatti, continuano le forme di essenzializzazione e di esotizzazione del Mediterraneo e del Sud dell'Europa, ovvero la loro 'orientalizzazione', laddove con questo termine non si intende soltanto analizzare la costruzione discorsiva di un Mediterraneo 'orientale': orientalizzazione qui indica altresì quel processo di produzione dell'altro, di sclerotizzazione, che accade a ogni latitudine (ma che, non si dimentichi, accade in special modo lungo l'asse Nord-Sud del mondo) al fine di elaborare politiche identitarie fondate sull'opposizione assiologicamente strutturata 'noi-loro'⁷. Qualche tempo fa la compagnia aerea Easyjet attribuiva l'assenza di turisti in Calabria alla storia di attività mafiose e terremoti (occorre incidentalmente notare che l'analogia tra fenomeni storico-sociali e fenomeni naturali è un tratto tipico della naturalizzazione e depoliticizzazione dei subalterni) nella regione. Nel 2020 la rivista olandese *Elsevier Weekblad* pubblicava in copertina un disegno raffigurante un nord alacremente produttivo rappresentato da una manager e da un operaio addetto a degli enormi ingranaggi e un sud indolente e crapulone con un uomo, tipicamente ritratto coi baffi, intento a godersi il sole e una donna a scattarsi *selfie* per i *social*. Potrei continuare citando Federico Fubini, che per criticare l'allora presidente Giuseppe Conte e il suo commissario straordinario per il contrasto alla pandemia da Covid-19 Domenico Arcuri, affermò dalle colonne del *Corriere della Sera* che si era instaurato "un rapporto ambivalente tra il capo (pugliese) nel suo bunker e il fedelissimo (calabrese) in battaglia"⁸, e nel rilanciare l'articolo sui *social* aveva parlato – usando un termine assai tipico del lessico orientalista – di

⁶ Benigno (2009, 234).

⁷ Sull'uso che qui si fa di 'orientalismo' (e dunque di 'orientalizzazione') cfr. Faeta (2005).

⁸ Fubini (2021).

“scaltrezza”; o il titolo di un quotidiano italiano di grande diffusione, *Il Mattino* di Napoli, che per descrivere il furto subito da un napoletano da parte di una coppia di tedeschi titolava “Il mondo alla rovescia”. Dall’altro lato, quello che ho indicato come mediterraneismo del secondo tipo, e a cui qui possiamo accennare come processo di inversione dello stigma, è ancora il modo auto-etnografico in cui il Mediterraneo e il Sud dell’Europa assumono la definizione orientalizzante e sclerotizzante per rovesciarla in un suo doppio positivo, contestativo e rivendicativo. Solo a mo’ di esempio (e a far data dalla pubblicazione di *Mediterraneismo*, ché nel libro il florilegio di rappresentazioni mediterraneiste – del primo e del secondo tipo – è sufficientemente riprodotto) ricordo che l’allora ministro dell’interno Marco Minniti, calabrese, ebbe a rilasciare un’intervista in quella che molti ritengono una delle più influenti riviste sulla politica europea, *Politico.eu*, dove rivendicava l’azione del proprio dicastero nel contrasto agli sbarchi di migranti partiti dalle coste libiche, contrasto reso possibile da accordi più che discutibili che lo stesso ministro aveva siglato non solo con il governo della Libia ma anche con le tribù; e per sottolineare la propria capacità negoziale affermò che “Only when I reassured them that I was from Calabria, a region where deals and alliances are sealed with blood, did they finally agree to sign”⁹. O ancora, nella logica dell’inversione dello stigma (da negativo in positivo), l’editorialista ed esponente della destra italiana Marcello Veneziani che dalle colonne di *Panorama* esalta – riprendendo esplicitamente Franco Cassano che, giova ricordarlo non per spiccia topografia politica, si collocava nel centro-sinistra, di cui è stato parlamentare nella XVII legislatura nelle file del Partito democratico – il pensiero meridiano, tellurico e poetico, che si inverte nella lentezza e nella sconfitta¹⁰; o infine, per chiudere con gli esempi recenti, l’esaltazione fatta dal divulgatore televisivo Alberto Angela di Napoli, dove ha affermato di sentirsi come “in un mondo senza tempo”, laddove proprio la forclusione dei regimi di storicità è una delle caratteristiche dello stigma (il Mediterraneo e il Sud non ancora nella storia), qui rovesciato come elemento positivo: Angela rimanda alla ‘greicità’, azzerando lo spazio storico tra l’antichità e l’oggi. Quest’ultimo caso mi permette di tornare sul termine ‘mediterraneismo’: è stato Michael Herzfeld, richiamato poco sopra, a usare il termine in analogia con l’orientalismo (nell’accezione di Said), nel suo *Anthropology through the looking-glass: Critical ethnography in the margins of Europe*, dal

⁹ Paravicini (2017).

¹⁰ Veneziani (2021).

momento che tale termine esisteva già¹¹, e gli ha conferito il senso qui richiamato, ovvero – tra le altre cose – di azzeramento della dimensione storica. Herzfeld è pronto a riconoscere la buona fede di molte ricerche esotizzanti e orientalizzanti (e del resto siamo pronti a riconoscere la medesima buona fede, per il caso citato da ultimo, ad Alberto Angela, ma qui il punto è l'introiezione epistemico-discorsiva del mediterraneismo). Ma la consapevolezza che talvolta fa capolino da quelle ricerche esse stesse minate dall'orientalismo e dal mediterraneismo non le salva dall'ambivalenza con cui il Mediterraneo viene trattato¹²: come culla della civiltà da cui tuttavia l'Europa occidentale si considera 'espatriata' molto tempo fa, per usare ancora le parole di Herzfeld¹³. In altri termini la Grecia, ambito di ricerca di Herzfeld, viene riconosciuta come infanzia dell'Europa, da cui però l'Europa stessa espatria per potersi ritrovare pienamente matura (e, nel caso greco, azzerando il 'dissonante' – rispetto a tale quadro – passato 'turco' tra la classicità e la contemporaneità). Del resto un altro autore che compie questo gesto di riconoscimento del Mediterraneo come luogo del momento aurorale del pensiero, della civiltà e della filosofia europee, Martin Heidegger, deve – nel riconoscere tale primazia alla Grecia – esprimere al contempo tutto il proprio fastidio per un tempo presente che interrompe quel vagheggiamento mistico-ctonio. Egli viaggerà in Grecia nel 1962 e in Sicilia l'anno successivo, ma nel primo viaggio, puntualmente registrato in un suo scritto, la sua preoccupazione costante sarà che la Grecia non gli si riveli in quanto Grecia classica del momento aurorale della filosofia¹⁴:

Sulla via del ritorno verso il porto vidi chiaramente che, da quando l'antica Grecia era stata invasa dal turismo irriverente, una Potenza estranea aveva preso possesso di quella terra con il sistema delle prenotazioni e dei viaggi organizzati. [...] La tecnica moderna e, con essa, l'industrializzazione del mondo attuata con l'ausilio della scienza, si apprestano, con il loro elemento inarrestabile, a dissolvere

¹¹ Cfr. Gilmore (1982, 176). William V. Harris definisce Herzfeld "one of those most responsible for opening up the debate about Mediterraneanism" (Harris 2005, 1).

¹² "I insist on the sincerity of anthropological attempts to resist all discernible exoticism and ethnocentrism" (Herzfeld 1987, 210, n. 9): Herzfeld qui si richiama alla formazione discorsiva di una particolare fase di sviluppo di una disciplina, con ciò che questo significa in termini di 'discernibilità'.

¹³ Cfr. (Ivi, 7).

¹⁴ Si noti che il naufragato progetto di Costituzione per l'Europa apriva il proprio Preambolo con una citazione di Tucidee che ci riporta esattamente a questa forclusione della Grecia moderna a favore di una Grecia classica, aurorale anche rispetto alla politica ("La nostra Costituzione è chiamata democrazia perché il potere è nelle mani non di una minoranza ma del popolo intero": cfr. Convenzione Europea 2003, 5).

ogni possibilità di soggiorno¹⁵.

Il sistema delle prenotazioni e dei viaggi organizzati stride, agli occhi dello stregone di Messkirch, con l'immagine di un Mediterraneo che d'altro canto nell'immaginario del nord dell'Europa si traduceva come edonico, 'vergine', dove il rigorismo vittoriano si sarebbe potuto sbizzarrire perché dove non c'è storia non c'è morale¹⁶.

Potrei continuare con gli esempi, citando la recente affermazione della nazionale di calcio del Marocco – giunta per la prima volta nella sua storia alla fase semifinale del campionato – nel contesto della Coppa del mondo FIFA Qatar 2022 come successo anticoloniale. Ma ciò che qui rileva, al di là dei casi specifici, è che entrambi i tipi di mediterraneismo sono ben vivi, ma se il primo (quello che ho definito altrove¹⁷, per amore di semplificazione, dell' 'arretratezza', ma che è mediterraneismo dell'orientalizzazione) va incontro a una progressiva critica¹⁸, che produce perfino, nei casi più triviali e paradossali, verso una sorta di grottesco revanscismo (si pensi al fenomeno italiano del neo-borbonismo), il secondo invece, nutrendosi degli stessi presupposti rovesciati del primo, peraltro introiettati ed esibiti attraverso le forme dell'auto-etnografia, si è attestato come discorso contestativo mentre non fa che riverberare gli assunti di quello. Ma prima di addentrarmi, per quanto possibile, in questo tema, ritengo necessaria una postilla: occorre rifuggire dalla logica manichea che oppone autentico a inautentico. Ogni discorso sulle costruzioni discorsive o sulle ipostatizzazioni deve necessariamente sottrarsi alla domanda se 'esista' qualcosa che possiamo chiamare 'cultura' (la 'cultura mediterranea') in contrapposizione a qualcosa che riteniamo sia 'costruito'. Una domanda del genere infatti rischia di non cogliere la dimensione complessa e produttivamente contraddittoria dei fenomeni. Le reificazioni esistono e non esistono: esse servono a degli scopi, ma non c'è vita vera se non nella falsa, per riprendere il celebre *dictum* fortiniano correttivo della frase di Adorno su vita vera e vita falsa.

¹⁵ Heidegger (1997, 61).

¹⁶ Come ha scritto Orvar Löfgren "La storia del turismo moderno nel Mediterraneo si articola su una struttura narrativa costante: la scoperta di coste, villaggi e regioni inesplorati. Il genere fa capo a una lunga tradizione letteraria. Un elemento centrale è proprio il modello robinsoniano: il classico sbarco, le prime impronte nella sabbia, la conquista eroica" (Löfgren 2001, 186).

¹⁷ Si veda ancora Tedesco (2017).

¹⁸ Solo per fare un esempio di qualcosa che mi è capitato sottomano recentissimamente, nella critica del mediterraneismo del primo tipo rientra la discussione sull'alterizzazione del personaggio eponimo di Mario Bros del videogioco Nintendo: cfr. Carbone (2022).

Posso qui, per chiarire, citare un esempio: il *sirtaki*. Esso, infatti, viene ritenuto dai più la musica ‘tradizionale’ greca, che rappresenta l’‘autentico’ spirito della cultura ellenica. Eppure – e qui naturalmente vengono in mente gli studi sull’invenzione della tradizione di Hobsbawm e Ranger, e più in generale quell’ambito di ricerche che qualcuno ha definito ‘la mossa del cavallo’¹⁹ – si tratta di un motivo composto appositamente dal musicista Mikis Theodorakis per il film *Zorba il greco* diretto nel 1964 da Michael Cacoyannis. In realtà, Theodorakis fuse assieme alcuni aspetti ritenuti più tradizionali, la musica cretese (*syrtos*) e la danza *hasapiko* imparentata con il *rebetiko*. Si trattava di una commistione di elementi che rispecchiava in qualche modo la frammentazione della cultura greca, che – come si è accennato sopra – in realtà veniva invece ricondotta alla polarità tra grecità classica (infanzia dell’Europa) e turchizzazione (moderna e contemporanea, dunque da obliterare per non offuscare l’immagine stereotipata della Grecia antica). Come scrivono Magda Zografou e Mimina Pateraki

Zorba’s dance, ‘constructed’ especially for the film *Zorba the Greek*, came to the fore front of national exposure, thus projecting the identity of present-day Greeks as a whole. It will be further argued that this ‘invented’ dance was, at the same time, promoted so as to acquire a socio-political consensus in Greece itself. The music and dance were the result of the combination of a traditional dance from Crete called *syrtos* (the events in the film take place on the island of Crete) and a *hasapiko* dance, along with a well-known song based on the *rebetiko* genre, ‘Strose to stroma sou gia dyo’. This combination had further political connotations that were purposefully put into action to balance the dualistic aspect of Greek identity. Composer Mikis Theodorakis notes that they brought the issue of Greek national identity back to the fore. According to Tziouvas (1994), the politics of dichotomizing Greek identity into a Hellenes/Romii type of binarism during the last century resulted in the creation of two dominant and stereotypical narrations: the Western grand narrative, directly connecting present-day Greeks to the ancient Hellenes (sing., Hellene); and the domestic, oriental-type narrative of the Romii (sing., Romios)²⁰.

La natura ‘inventata’ della musica e della danza di *Zorba il greco* gettano il *sirtaki* nel repositorio delle cose da dismettere in quanto non autentiche? Nient’affatto, poiché quella musica, attraverso un processo di risemantizzazione e di riappropriazione, è diventata di fatto rappresentativa di qualcosa che qualcuno chiama ‘grecità’ (che è anch’essa, a sua volta, costruita e finzionale, ma che fa danzare tutti i gestori di ristoranti di cibo greco in

¹⁹ Cfr. D’Eramo (1996, 9).

²⁰ Zografou, Pateraki (2007, 117).

giro per il mondo), e di questo non si può non tenerne problematicamente conto²¹.

2. Conosci te stesso (?)

Come è accaduto che la costruzione di sé producesse una sorta di orientalismo interno all'Europa stessa? E su cosa getta una luce tale processo? Partirei dall'assunto che l'antropologia, fino a un certo punto scienza cocchiera del colonialismo, a un dato momento storico ha stabilito – per diverse ragioni – di chiudere il 'giro più lungo'. L'espressione tra le virgolette è di Clyde Kluckhohn, il quale sosteneva che per l'antropologo il modo di tornare a casa era quello, appunto, di fare il giro più lungo:

Con queste parole [Kluckhohn] intendeva dire che bisogna passare attraverso la diversità degli altri, per comprendere meglio e più a fondo chi siamo, la nostra cultura e la nostra collocazione nel ricco e complesso atlante del pianeta²².

Ecco, il giro più lungo è stato fatto, e le scienze umane e sociali sempre più spesso 'chiudono il giro' occupandosi dei fenomeni più vicini, geograficamente e culturalmente: "Molta acqua è passata sotto i ponti e oggi la ricerca antropologica ha allargato i suoi spazi di ricerca e in molti casi si è avvicinata a casa"²³. Il punto, tuttavia, è: se tali discipline, nel fare il giro lungo, non abbiano costruito un'alterità esotica, o addirittura se esse non abbiano (avuto?) la necessità di costruire l'altro per potersi dire e per far sì che il sé si potesse dire. Se esse, in altri termini, non abbiano funzionato da dispositivi di supporto per la costruzione dell'identità utilizzando una struttura oppositiva tipica di quello che Edward Said attribuisce all'orientalismo, laddove l'identità "può costituire o affermare se stessa unicamente attraverso una sua particolare costruzione culturale e del tutto arbitraria dell'altro"²⁴. E, ancora, se nel chiudere 'il giro' avvicinandosi a 'casa' non abbiano conservato residui di quella prospettiva alterizzante, ovvero se non sia ancora in funzione quella *othering machine* di cui parla Gayatri Spivak²⁵

²¹ Si veda anche Pateraki, Mountakis (2013).

²² Aime (2016, 11).

²³ *Ibid.* Negli anni Settanta alcuni studiosi notavano che il campo di ricerca europeo veniva considerato 'inferiore', e che la 'vera' antropologia presupponeva lo studio dei lontani popoli del 'Terzo Mondo': cfr. Goddard, Llobera, Shore (1996, 12-13).

²⁴ Mellino (2009, 14). Qui Mellino accenna al debito di Said nei confronti di Lévi-Strauss, delineando un'analogia, forse azzardata, tra questa nozione oppositiva e negativa e la nozione di 'inconscio strutturale' dell'antropologo francese.

²⁵ Spivak (1985).

per indicare il lavoro di opposizione binaria tra noi e loro, tra bianco e nero, tra civiltà e barbarie, tra Nord e Sud, tra Est e Ovest. Insomma, un'allegoria manichea.

Ciò che un'antropologia dell'Europa non soltanto non ha intravisto, ma ha prodotto, è una sorta di 'tribalizzazione dell'Europa' ("They have tribalised Europe"²⁶) incapace di avvedersi che la gerarchizzazione delle culture non riguarda solo i rapporti tra esse (laddove qui si assume che esse 'esistano' come monoliti, mentre sappiamo ormai da molto tempo della loro frammentazione²⁷) ma anche l'interno di una medesima cultura. Come ha scritto Jean-Loup Amselle,

Un'autentica decostruzione dell'Europa consisterebbe in effetti nel mostrare che il processo d'instaurazione di uno spazio a più livelli, processo che è stato descritto a proposito dei rapporti fra l'Europa e il resto del mondo, è esistito proprio all'interno dell'Europa stessa. [...] Invece di ragionare in termini di 'scontro di civiltà', il che equivale a provocare uno scontro fra l'Occidente e il resto del mondo, è preferibile mostrare in cosa uno stesso continente costituisce uno spazio gerarchizzato, e in tal modo *dotato di un centro e di una periferia*²⁸.

Decostruire, dunque, l'Europa mettendo in luce le sue frammentazioni interne, la sua disomogeneità, l'articolazione gerarchica dei suoi spazi tra il Nord 'civilizzato' (frugale, luminoso, razionale, pulito) e il Sud 'arretrato' (dissipatore, oscuro, irrazionale, sporco); badando, come si è detto, a tutto ciò che si muove per risemantizzare in termini positivi tali stigmi (ricordo che *Sporco al sole* è il titolo di un'antologia di narrativa 'meridionale' che mira proprio all'inversione dello stigma, ovvero all'esaltazione di quella dimensione discriminatoria analizzata dal mediterraneismo del primo tipo e che i cantori del mediterraneismo del secondo tipo trasformano in momento contestativo²⁹).

Sarebbe lungo qui ripercorrere le ragioni che hanno reso possibile tale risemantizzazione (laddove invece – si è più volte detto – il mediterraneismo del primo tipo è ampiamente più arato di quello del secondo). Basterà forse qui ricordare che la fine delle 'grandi narrazioni', assieme alla fine dei grandi blocchi geopolitici, ha prodotto negli ultimi decenni del Novecento la riscoperta delle 'piccole patrie', la rinascita di riflessioni sulle diversità nel

²⁶ Con le parole di Jeremy Boissevain (citato in Goddard, Llobera, Shore 1996, 14).

²⁷ Su questo tema cfr. Tedesco (2009).

²⁸ Amselle (2007, 83-84, corsivo mio).

²⁹ Cfr. Cappelli, Trecca, Verrengia (a cura di) (1998).

continente europeo³⁰. La cappa ideologica e geopolitica del mondo diviso in blocchi, al suo sgretolarsi, ha alimentato una frammentazione che ha richiesto uno sforzo di concettualizzazione di nuove identità (o più semplicemente ha liberato energie identitarie sopite): non più un'identità europea, ma nuove forme di appartenenza che – non ci si può spingere troppo oltre qui con il ragionamento analogico, dovendo rimandare altrove a un più articolato tentativo di analisi³¹ – talvolta sono perfino sfociate in sanguinose carneficine a sfondo (anche) identitario, come è stato nel caso dello sgretolamento della federazione jugoslava. E non è ancora un caso che tali nuove forme di appartenenza si siano coagulate anche in espressioni artistiche figlie della nuova temperie: l'emergere di letterature 'mediterranee' cui si è accennato rapidamente sopra, ma anche la riscoperta di musiche e danze tradizionali (indicativo è che tale riscoperta abbia prodotto una saldatura paradossale tra esperienze culturali e politiche diverse, dal revival della *pizzica* al turbo-folk balcanico fino all'esperienza dell'esaltazione della musica *folk* da parte dell'emittente storica della Lega Nord, Radio Padania, impegnata a promuovere 'gemellaggi' tra musicisti meridionali e settentrionali uniti nella riscoperta delle presunte 'radici' musicali popolari). Naturalmente, tale risemantizzazione conta anche come paradigma più generale, politico, di ciò che è accaduto dando origine al mediterraneismo del secondo tipo. Lo si dirà con le parole – riferite certo di primo acchito alla musica – di Clara Gallini:

Un uso attento di una comparazione etnografica differenziante farà emergere non solo tutta la vaghezza e genericità del termine *trance* (ed altri connessi, come 'stati modificati di coscienza') ma anche l'inconsistenza di ogni essenzializzazione della musica, quando sia intesa come potenza in sé induttiva di stati psichici, e come tale astratta da quei significati culturali che al contrario funzionano quasi da interfaccia tra materia sonora e materia cerebrale. I paletti di Rouget erano necessari, in quegli anni, e continuano a esserlo, oggi più che mai. Non so invece quanto siano stati vincenti contro il dilagare di mode diverse. L'*alter-ego* che a fianco di lui – ma non 'con' lui – passeggiava lungo Rue des Deux Ponts era Georges Lapassade, il cui *Saggio sulla trance* già nel 1980 era stato dato alle stampe in traduzione italiana da Feltrinelli. Portava il bellicoso sottotitolo di *Il materialismo isterico*, metteva assieme tutti i possibili riti di 'trance' in un'unica categoria che si estendeva fino al *rap* metropolitano e ne elevava l'effervescenza a strumento di contestazione. Ma se la consistenza metodo-

³⁰ Assieme alla riduzione degli investimenti per le ricerche antropologiche sul campo nei luoghi 'esotici', cosa che ha prodotto un ripiegamento sul suolo europeo e la correlativa importazione dei metodi esotizzanti nel contesto di una cultura presuntamente omogenea: il taglio dei fondi di ricerca ha reso più facile per gli antropologi europei (e inglesi in particolare), negli anni Settanta, andare sul campo in Europa che in Guinea.

³¹ Cfr. Tedesco (2017).

logica del libro trovava piena smentita nel lavoro sistematico dell'autore di *Musica e trance*, chi aveva scritto il *Saggio sulla trance* non era un semplice autore. Risale appunto a quegli anni il suo primo approdo nella terra del tarantismo e l'inizio di quelle attività di animazione di gruppi musicali che praticassero l'esecuzione del ballo della tarantola sotto le diverse forme sia di recupero della tradizione sia di ibridazione con vari esotismi o lo stesso *rap* metropolitano [...] Che la tarantola fosse 'pugliese' e per quali ragioni – zoologiche, climatiche, razziali, comunque negative – lo fosse è questione che intrigò a lungo diversi esponenti del dibattito storico sul tarantismo [...]. Seguendo la più classica delle procedure, l'immagine oggi si è ribaltata ed è stata assunta a marcatrice di identità, connettendosi a sua volta alla produzione di tutto un universo musicale effervescente ed esportabile [...]. Ma la stessa dimensione identitaria insiste – in modi ora rigidi ora fluidi – all'interno della costruzione di un nuovo campo, fatto non solo di 'essere' ma anche di 'sapere': un campo in continua espansione, e al quale anche noi, parafrasando il polemico titolo di un libro, potremmo dare il nome di 'tarantologia'. E anche qui i saperi possono caricarsi dei più diversi sensi, costituendosi ora a fonte di ulteriore ricerca ora a fondamento simbolico di autorevolezze più o meno riconosciute. Figure ibride di ricercatori non professionisti, suonatori di tamburello, teatranti e cineasti se ne contendono la scena, connettendosi o rifiutando di connettersi a quell'accademia, che un tempo costituiva se non l'unica certo un'importante fonte di accreditamento e che ora esprime solo una parte della ricerca. Di certo, sempre più labile ci apparirà il discrimine tra autentico e inautentico, tra ricerca e consumo, persino tra ragione e follia, quando in un medesimo negozio possiamo acquistare una copia tascabile della *Terra del rimorso*, assieme al cd di una *pizzica*, un chilo di orecchiette di grano duro, una bottiglia di Primitivo verace – ma anche 'alla salute'³².

E così occorrerà affermare che se di decostruzione (*unpacking*) dell'Europa bisogna parlare, lo si deve fare ricordando che tale operazione deve necessariamente aprirsi alla complessità del fenomeno del mediterraneismo, non soltanto nella distinzione tra quello del primo e del secondo tipo, ma in tutta una serie di considerazioni che quello del primo tipo, da solo, dimostra di non cogliere. Difatti, il mediterraneismo del secondo tipo rovescia e così facendo sussume lo stigma, ribadendo paradossalmente la discutibile fecondità euristica della nozione di 'Mediterraneo'. In altri termini, se spacchettare l'Europa ha senso, lo ha sia nel voler decostruire il modello omogeneizzante/alterizzante di una presunta 'identità' meridiana in chiave negativa (l'arretratezza), sia nello smontaggio di quella stessa identità assurta a risposta rivendicativa e contestativa. Se, per tutto quello che abbiamo detto o a cui abbiamo accennato, è difficile dar seguito all'idea di un'area culturalmente omogenea accomunata dal complesso dell'onore-vergogna e dalla segregazione della donna, è altrettanto complicato rivendicare l'esistenza di una cultura mediterranea contrapposta

³² Gallini (2013, 30-33).

positivamente al Nord calcolante e – con termine *passepertout* – ‘neoliberrista’. Intanto perché, come ha dimostrato ormai da tempo l’antropologia più avvertita, a reificazione non si risponde con reificazione e mezzo: “La critica dovrebbe impegnarsi a contrastare i sistemi d’immagini prodotte culturalmente [...] con rappresentazioni più ‘autentiche’ e più ‘umane?’”³³. Come ha scritto ancora James Clifford, “l’interconnessione delle culture è la regola, e lo è da lungo tempo. [...] L’etnografo e il nativo, l’imam e l’indiano, stanno tutti ‘viaggiando in Occidente’: una rivelazione deprimente per l’antropologo anticolonialista”³⁴. Ed è solo con quest’idea di interconnessione che si può comprendere lo stravolgimento dei nessi geografici tra Nord e Sud attraverso l’analisi delle classi sociali e dei loro spostamenti in Europa, come per esempio ricorda John Davis quando fa notare quanto Stoccarda “con le sue grandi masse di lavoratori mediterranei, oggi rientra a sua volta entro gli orizzonti ordinari dei contadini dell’Italia meridionale o della Turchia”³⁵. E se Stoccarda rientrava (il libro di Davis è del 1980) negli orizzonti ordinari dei contadini e oggi rientra in quelli dei disoccupati meridionali, cosa ancora ci fa parlare di una rilevanza antropologica (e, per le cose che ci interessano qui, politica) del Mediterraneo? Come ha ricordato Jeff Pratt, dopo molti anni dal tentativo di fondare un’antropologia europea, oggi sappiamo molto di più delle sottili distinzioni tra le abitudini degli abitanti dei villaggi greci di quanto non sappiamo della Germania³⁶. Il riferimento a questo paese mi dà peraltro l’occasione di citare, in modo necessariamente cursorio, due testi che lavorano sulla contrapposizione tra Nord e Sud (con particolare riferimento proprio alla Germania).

Il primo è il libro di Thilo Sarrazin *Deutschland schafft sich ab: Wie wir unser Land aufs Spiel setzen*³⁷, nel quale l’autore si interroga su cosa significhi essere tedeschi. Qui l’autore, come ha ricordato criticamente Peter Trawny, colloca l’intelligenza tecnico-scientifica al Nord e la descrive come il motore di una sorta di volontà di imporsi del popolo tedesco, mentre l’Africa è l’*horror vacui*, una “antitesi pura e semplice della società”³⁸. Continua Trawny: “è chiaro che, per Sarrazin, il polo all’estremo opposto alla società sviluppatasi in senso tecnico-scientifico è la ‘foresta africana’”³⁹. E

³³ Clifford (2004, 297).

³⁴ Clifford (1999, 13).

³⁵ Davis (1980, 23).

³⁶ Pratt (2003, 20).

³⁷ Sarrazin (2010).

³⁸ Trawny (2019, 98).

³⁹ (Ivi, 99).

questo non riguarda solo l'antitesi foresta-civiltà, ma copre anche coloro che dalla foresta emigrano, e che evidentemente si portano dietro questo stigma.

Il secondo è il recente successo editoriale e Premio Strega *Spatriati*, di Mario Desiati. Un libro che non stento a collocare nel mediterraneismo del secondo tipo, quello del rovesciamento dello stigma, del riscatto. Desiati del resto riconosce esplicitamente il proprio debito nei confronti del massimo teorico mediterraneista, Franco Cassano⁴⁰, al quale deve l'idea della lentezza che innerva il libro, che narra della storia di una fuga in Germania e un ritorno al Sud, dove

c'era un'aria nuova, le masserie diroccate si trasformavano e tornavano ad antichi splendori, era arrivata l'alta velocità, le compagnie low cost [...], divi e artisti venivano a vivere nei trulli e si giravano una montagna di film tra le nostre pietre bianche e le scogliere piantate nel mare. [...] Forse eravamo diventati un popolo di mitomani, tanto che senza alcuno sprezzo del ridicolo parlavamo di Primavera pugliese⁴¹.

Fra trulli, *film commission*, attori, Desiati descrive icasticamente, involontariamente (ché il testo è consentaneo, come si è detto, rispetto a quella visione *à la* Cassano), la deriva testualista e post-moderna dello sguardo sul Mediterraneo. Tanto che forse l'unico barlume di consapevolezza critica di tale atteggiamento si intravede quando il protagonista Francesco discute con Claudia, che va a vivere al Nord (e poi in Germania), dicendole di tornare, che c'è bisogno di lei, e Claudia risponde: "Io voglio la mia indipendenza, non voglio essere ricattata da nessuno, parenti, paesaggi, mare e cibo, e questa vostra retorica orrenda"⁴².

3. Estetizzazione e 'retorica orrenda'

Quella 'retorica orrenda' del mediterraneismo del riscatto si fonda sull'idea che il mondo sia testo e che sia sufficiente cambiare il testo per cambiare il mondo. Se il mediterraneismo del primo tipo era stato ventriloquio dei subalterni, il mediterraneismo del secondo tipo è la loro estetizzazione. Se,

⁴⁰ Cfr. Desiati (2021, 70 e 277); Cassano (2003).

⁴¹ Desiati (2021, 111). Sull'uso dell'allegoria della 'Primavera' rimando a Tedesco (2017), lì dove discuto della matrice europea di tale immagine e dell'uso fattone per descrivere le recenti rivoluzioni arabe.

⁴² Desiati (2021, 112). Segnalo il doppio intervento di Alfio Squillaci che, usando la mia categoria di mediterraneismo, ha prima letto il romanzo di Desiati in tale chiave (Squillaci 2022a), e poi ha esteso la riflessione in termini più generali (Squillaci 2022b).

per stare all'unica vicenda storica forse autenticamente rivoluzionaria del Novecento italiano, i movimenti contadini per la terra al Sud a cavallo tra il 1943 e il 1953 furono interpretati dai dirigenti comunisti e socialisti (con le pressoché sole felici eccezioni di Paolo Cinanni e Raniero Panzieri) come espressioni millenaristiche, dal momento che – per riprendere il Marx del *18 Brumaio* – i contadini erano un sacco di patate e non si potevano rappresentare, ovvero essi non si inserivano nella temporalità del *Western marxism* delineata anche da Gramsci e non potevano essere riconosciuti come 'classe' e non poteva venirgli riconosciuta una 'coscienza di classe'⁴³; se cioè il paradigma da utilizzare era di un Sud arretrato nel quale i partiti della sinistra italiana non riuscivano a vedere che soggetti bisognosi di venire condotti per mano verso lo sviluppo, il mediterraneismo del secondo tipo ha – in un'ottica speculare – relegato le questioni sociali in un alveo in cui la rappresentazione estetica si sovrappone alla rappresentanza politica, in quella confusione tra *darstellen* e *vertreten* di cui parla Gayatri Spivak: "La banalità degli elenchi presentati dagli intellettuali di sinistra, di subalterni autoconsapevoli e politicamente astuti, è manifesta; nel rappresentarli, gli intellettuali rappresentano se stessi in trasparenza"⁴⁴. Lo stesso Gramsci, che pure ha una responsabilità nell'aver aderito allo schema della temporalità rivoluzionaria che colloca il non-proletario nel limbo pre-storico, ha avuto una sua *renaissance* solo nella misura in cui è stato possibile obliterarne la dimensione più schiettamente politico-rivoluzionaria e leninista per farne un "Gramsci di finzione, costruito a tavolino dagli studi culturali" come "versione sarda di un professore del politecnico di Londra che insegna teoria del discorso"⁴⁵.

E non è un caso che anche le rivoluzioni sull'altra sponda del Mediterraneo, intercettate dai media occidentali solo con il suicidio dell'ambulante tunisino Mohamed Bouazizi (datosi fuoco nel 2010 e morto in conseguenza delle ustioni nel 2011), siano state lette alla stessa maniera e abbiano destato interesse solo nella misura in cui è stato possibile descriverle (a partire dal nome, di invenzione chiaramente occidentale, di 'Primavera') come un calco delle rivolte europee. Come ha scritto Annamaria Rivera,

In Tunisia come in Egitto e in altri paesi di lingua araba, le insorgenze contro i regimi dittatoriali non sono nate dal nulla, bensì da tradizioni di lotte anticoloniali,

⁴³ Su questa complessa vicenda, le sue implicazioni storiche, la storiografia, e per una riflessione filosofico-politica condotta alla luce delle teorie della scuola bengalese della subalternità e dei suoi critici, devo necessariamente qui rinviare a Tedesco (2017).

⁴⁴ Spivak (2004, 270).

⁴⁵ Eagleton (2007, 285).

da una lunga storia di opposizione politica, da una vicenda di proteste e duri conflitti sociali, anche recenti, occultati dai regimi e ignorati in Occidente. Non che la rivoluzione tunisina e quella egiziana si potessero presagire nelle forme peculiari in cui si sono manifestate. Ma certo la rottura degli equilibri economici e sociali provocata dal neoliberismo; il susseguirsi di lotte e proteste popolari; l'insopportabilità di regimi feroci e sempre più corrotti (nondimeno protetti dagli Stati Uniti e dall'Unione europea per trarne cospicui vantaggi economici e politici); la presenza massiccia di giovani generazioni istruite, familiarizzate con Internet, destinate alla disoccupazione o alla precarietà: tutto questo poteva suggerire che qualche sommovimento avrebbe prima o poi scosso quei regimi incancreniti⁴⁶.

Come per le lotte per la terra, così per la cosiddetta Primavera araba⁴⁷ la rivoluzione è possibile solo se essa corrisponde al calco occidentale, solo se è riconoscibile. Perfino l'iconografia della rivolta, per sfondare sui media occidentali, ha dovuto presentarsi come ricorsività di formule del pathos già presenti nell'immaginario collettivo dell'Occidente, come dimostra – per fare solo un esempio – il successo di una foto che ritraeva una giovane a Gezi Park e che in tutta evidenza è un'involontaria (nella mente di chi l'ha 'agita', forse nella mente di chi l'ha scattata, ma non in quella di chi l'ha selezionata e di chi ne ha decretato la 'viralità') citazione della celebre *Libertà che guida il popolo* di Delacroix. La diffusione delle immagini di quella che è stata definita una 'rivoluzione 2.0' (o 'Rivoluzione Twitter') ha contribuito all'affermazione delle ragioni della protesta secondo uno schema che postula che l'uso dei *device* e dei *social* caratteristicamente associati alla gioventù occidentale da parte dei rivoltosi svolga un effetto catartico: sono un democratico *in quanto* uso uno *smartphone* Apple.

L'immaginario politico delle rivoluzioni 2.0 ha prodotto in particolare l'effetto paradossale di 'addomesticare' le rivolte nei paesi a maggioranza musulmana, che avevano colto di sorpresa l'opinione pubblica mondiale mettendone in discussione alcuni pregiudizi (come per esempio quello che vuole l'Islam incompatibile con la Democrazia), contribuendo così a ridefinire alcuni stereotipi e riconfermare i rapporti di egemonia. Gregg Burris ha in questo senso parlato dell'emergere nel mondo dell'informazione occidentale della figura di un «Lawrence E-rabia» che, come commenta Armando Salvatore (2011, 3), celebra il ruolo catartico dei nuovi media nel permettere alle popolazioni arabe oppresse di mobilitarsi, negandone però in questo modo l'agentività politica collettiva⁴⁸.

In altri termini, come scrive Salvatore,

⁴⁶ Rivera (2012).

⁴⁷ Non si tratta, sia chiaro, di analogia storica, ma di analogia storiografica.

⁴⁸ Salerno (2012, 251).

the fact that such bloggers were mostly young, educated, secular, middle class, Western-looking and ultimately 'liberal' paradoxically worked to reinforce Western bias at a deeper level about who are the exclusive actors of a potentially radical change in the supposedly 'closed societies' of the Middle East⁴⁹.

Per essere 'veri' agenti del cambiamento occorre possederne gli stigmi, compresi gli strumenti tecnologici, tipici delle gioventù 'occidentali' iperconnesse. Il vizio antico di negare agentività ai subalterni, praticato anche dalla sinistra⁵⁰, si trasfonde con il mediterraneismo nell'estetizzazione della protesta e della sua rappresentazione mediatico-letteraria. La rivolta diventa 'poesia' – si ricordi che la 'Primavera pugliese' vide come protagonista Nichi Vendola, "politico e poeta"⁵¹ – e la stucchevole retorica della bellezza copre di un velo di melassa la realtà⁵². Risuonano le parole sarcastiche di John Davis, secondo cui

le loro [dei villaggi e delle tribù del Mediterraneo] vite vengono modificate a volte anche in meglio (dal loro punto di vista) dalle forze esterne del governo e del mercato. [...] la modernizzazione, lo sviluppo, l'integrazione hanno sempre l'effetto di togliere potere alle comunità locali per spostarlo ad un gradino più alto di una gerarchia amministrativa o di un sistema economico, e inoltre provocano una diminuzione della 'diversità di struttura' tale da standardizzare la gamma di scelte e di possibilità disponibile localmente. Certo questo provoca grande tristezza nei *liberals* urbani sempre romanticamente affezionati alla povertà degli altri⁵³.

In fondo il pensiero meridiano è un pensiero anti-popolare, che disprezza il popolo e la sua volgarità, le villette coi nani da giardino, così come Heidegger disprezzava i turisti perché gli guastavano l'immagine mentale di una Grecia classica depurata della sua storicità. Ma sono i subalterni a non potersi permettere la lentezza, lo slow di *Slow food*, le agavi e i fichi d'india coi muretti a secco, elementi di un'estetica rileccata⁵⁴ che non ha niente a che vedere con la gente. Occorrerebbe ricordare che il Sud è quello, e non (solo) le masserie per turisti, i muri a calce. Non c'è autentico

⁴⁹ Salvatore (2011, 2).

⁵⁰ Rinvio, su questo, a Tedesco (2009).

⁵¹ Desiati (2021, 111).

⁵² Cassano trae l'espressione 'pensiero meridiano' da questo passo di Albert Camus: "Ammettere l'ignoranza, rifiutare il fanatismo, porre limiti al mondo e all'uomo, il viso amato, la bellezza insomma, è questo il terreno su cui *ci ricongiungeremo ai Greci*. [...] Sopra il mare scintillante ancora una volta si dissiperà la filosofia delle tenebre. O pensiero meridiano [...]" (Camus 2000, 991).

⁵³ Davis (1980, 80-81).

⁵⁴ A cui, per citare un esempio, fa da bel contrappunto il romanzo di Carlo D'Amicis *La guerra dei cafoni* (D'Amicis 2017).

che tenga, poiché non c'è vita vera da riscoprire. Poiché non c'è vita vera se non nella falsa.

Bibliografia

- Aime M. (2016), *Presentazione*, in Pace G., *Non siamo zingari. Viaggio antropologico nel campo della Fontanassa di Savona*, Savona: Matis-sklo.
- Amselle J.-L. (2007), *L'arte africana contemporanea*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Benigno F. (2009), *Il Mediterraneo*, in Gregory T. (a cura di), *XXI secolo*, vol. 3, *Il mondo e la storia*, Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 233-242.
- Braudel F. (2002), *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, Torino: Einaudi.
- Cacciari M. (2003), *Geofilosofia dell'Europa*, Milano: Adelphi.
- Camus A. (2000), *L'estate*, in Camus A., *Opere. Romanzi, racconti, saggi*, Bompiani: Milano, 953-1002.
- Cappelli, G. Trecca M., Verrengia E. (a cura di) (1998), *Sporco al sole*, Nardò: Besa.
- Carbone M. B. (2022), *Olive Face, Italian Voice: Constructing Super Mario as an Italian-American (1981-1996)*, in "Cinergie. Il cinema e le altre arti", 22: 127-144.
- Cassano F. (2003), *Il pensiero meridiano*, Roma-Bari: Laterza.
- Clifford J. (1999), *Strade. Viaggio e traduzione alla fine del secolo XX*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Clifford J. (2004), *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Convenzione Europea (2003), *Trattato che istituisce una Costituzione per l'Europa*, Lussemburgo: Ufficio delle pubblicazioni ufficiali delle Comunità europee.
- Davis J. (1980), *Antropologia delle società mediterranee. Un'analisi comparata*, Torino: Rosenberg & Sellier.
- D'Amicis C. (2017), *La guerra dei cafoni*, Roma: minimum fax.
- D'Eramo M. (2003), *Chissà se capiranno*, in Anderson B., *Comunità immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi*, Roma: manifestolibri, 7-14.
- Desiati M. (2021), *Spatriati*, Torino: Einaudi.

- Eagleton T. (2007), *Figure del dissenso. Saggi critici su Fish, Spivak, Žižek e altri*, Roma: Meltemi.
- Faeta F. (2005), *Questioni italiane. Demologia, antropologia, critica culturale*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Fubini F. (2021), Domenico Arcuri, dominus dell'emergenza e parafulmine: così è caduto il commissario che amava la ribalta, *Corriere della Sera*, 1 marzo.
- Gallini C. (1993), *Introduzione*, in de Martino E., *La terra del rimorso*, Milano: il Saggiatore, 13-33.
- Gilmore D. (1982), *Anthropology of the Mediterranean area*, in "Annual Reviews of Anthropology", 11: 175-205.
- Goddard V.A., Llobera J., Shore C. (1996), *Introduction: The Anthropology of Europe*, in Goddard V.A., Llobera J., Shore C. (eds), *The Anthropology of Europe. Identity and Boundaries in Conflict*, Berg: Oxford-Washington: 1-40.
- Harris W.V. (2005), *The Mediterranean and Ancient History*, in Harris W.V. (ed.), *Rethinking the Mediterranean*, Oxford: Oxford University Press: 1-42.
- Heidegger M. (1997), *Soggiorni. Viaggio in Grecia*, Parma: Guanda.
- Herzfeld M. (1987), *Anthropology through the looking-glass: Critical ethnography in the margins of Europe*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Löfgren O. (2001), *Storia delle vacanze*, Milano: Bruno Mondadori.
- Marino, J.A. (2004), *The Exile and His Kingdom: The Reception of Braudel's Mediterranean*, in "The Journal of Modern History", 76: 622-652.
- Mellino M. (2009), *Riflessioni sul 'voyage in' di Said: Orientalismo trent'anni dopo*, in Mellino M. (a cura di), *Post-orientalismo. Said e gli studi postcoloniali*, Roma, Meltemi: 7-56.
- Paravicini G. (2017), *The Minister of Fear*, in "Politico.eu", <https://www.politico.eu/article/marco-minniti-italy-minister-of-fear/>, [22/12/2022].
- Pateraki M., Mountakis M. (2013), *Zorba's Cinematic Dance: Global Fame, Local Claim Beyond Studios and Screens*, in "Science of Dance", 6: 67-85.
- Pratt J. (2003), *Class, Nation and Identity. The Anthropology of Political Movements*, London-Sterling: Pluto Press.
- Rivera A. (2012), *2011, l'anno della Primavera araba*, in "MicroMega", 5 gennaio 2012, <https://archivio.micromega.net/2011-lanno-della-primavera-araba/>, [09.01.2023].

- Salerno D. (2012), *Lo smartphone che guida il popolo. Rivoluzioni 2.0 e orientalismo nel racconto mediatico della rivolta iraniana e della primavera araba*, in “Studi culturali”, IX, 2: 249-267.
- Salvatore A. (2011), *New Media and Collective Action in the Middle East. Can Sociological Research Help Avoiding Orientalist Traps?*, in “Sociologica”, 3: 1-17.
- Sarrazin T. (2010), *Deutschland schafft sich ab: Wie wir unser Land aufs Spiel setzen*, München: Deutsche Verlag-Anstalt.
- Spivak G.C. (1985), *The Rani of Sirmur: An Essay in Reading the Archives*, in Barker F. et al. (eds.), *Europe and Its Others*, vol. I, Colchester: University of Essex.
- Spivak G.C. (2004), *A Critique of Postcolonial Reason*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press 1999; trad. it., *Critica della ragione postcoloniale*, Roma: Meltemi.
- Squillaci A. (2022a), *Spatriati tra Puglia e Berlino nel romanzo di Desiati*, in “Gli Stati Generali”, <https://www.glistatigenerali.com/letteratura/spatriati-tra-puglia-e-berlino-nel-romanzo-di-desiati/>, [09.01.2023]
- Squillaci A. (2022b), *Il pensiero antimeridiano. Il dibattito intellettuale sul Sud*, in “Gli Stati Generali”, <https://www.glistatigenerali.com/costumi-sociali/il-pensiero-antimeridiano-il-dibattito-intellettuale-sul-sud/>, [09.01.2023]
- Tedesco F. (2009), *Diritti umani e relativismo*, Roma-Bari: Laterza.
- Tedesco F. (2017), *Mediterraneismo. Il pensiero antimeridiano*, Milano: Meltemi.
- Trawny P. (2019), *Cos'è tedesco? L'eredità tradita di Adorno*, Firenze: GoWare.
- Veneziani M. (2021), *E dal Sud sorge un pensiero solare*, *Panorama*, 22 dicembre.
- Zografou, M., Pateraki M. (2007), *The 'Invisible' Dimension of Zorba's Dance*, in “Yearbook for Traditional Music”, 39: 117-131.

The Thought of Ludwig Feuerbach as a Limit to the Theoretical Development of Karl Marx¹

Roberto Finelli

Abstract: The purpose of this essay is to critique the traditional interpretation of Ludwig Feuerbach's philosophy as belonging to the materialist and anti-idealist tradition. Instead, the author argues that underlying Feuerbach's anthropology is a metaphysics of 'Genus' (Gattung in German) conceived as an organic and communitarian universality. Behind Feuerbach's apparent materialism and sensualism lies a spiritualist doctrine of essence, according to which human beings participate in principle in a common life in which individuals integrate and add up their differences without conflict and opposition. According to the author, many of the limitations of Karl Marx's anthropology of communism and the identification of the working class as the bearer by definition of a universal spirit and interest are derived from this conception of the 'common' essence as universal, original and immediately present. That is to say, an idea of communism that was too extreme and dogmatic in its valorisation of the 'common' and the 'equal', with little concern for individuality and difference.

Keywords: Materialismus; Anthropocentrism; Alienation; Sensualismus; Gattungswesen.

1. The Fallacy of Willed Continuity in a Philosophy of History

This essay is based upon some results of my research on Feuerbach and Marx that I began over forty years ago and that continues to the present.² It has five goals. *First*, to refute the conception of a linear progression from Hegel to Marx, mediated by Feuerbach, that a number of studies within the old canon of dialectical materialism defended. *Second*, to demonstrate, in an interpretative perspective that differs from that of Althusser, that Feuerbach's thought constitutes a radical regression in regard to the problems and solutions that stem from the modernity of Hegel's philosophy, and not an improvement³. *Third*, to show that Feuerbach's alleged materialism is, in the end, a form of monistic and pre-dialectical *spiritualism* (*Geistphilosophie*). *Fourth*, to show that Marx's initial adherence to Feuerbach's anthropology had not only a negative influence on the development of his conception of class and communism, but also entailed a radical theoretical *deficit* with regard to the development of a comprehensive theory on the subject. *Fifth*, to prove that this theoretical *deficit*, marked by the predo-

minance of equality over difference, and of socialisation over individualization, has not only legitimized totalitarian excesses in the historical reality of communism, but has also weakened the hegemonic potential of the Marxist tradition as compared to other philosophical and political theories that managed to fill, by prioritizing difference over equality, the theoretical gap that Marx himself and the various Marxisms left.

The historiography of philosophy has traditionally portrayed the development from Feuerbach to Marx as the deepening and completion of a shared empirical and materialist matrix. In this perspective, Feuerbach steered German philosophy away from Idealism and directed it towards humanist materialism by reclaiming the ontological and epistemological significance and force of what he called “the finite”, that is, the sensuous and determinate universe opposed to the abstract primacy of the Idea. Feuerbach dismantled Hegel’s logo-centric system by conceiving of the empirical world as one in which human needs, passions and emotions are the very foundation of his philosophy. He considered every hypostatization of thought, all abstract ideas, as mere allusion to the empirical multiplicity of the world, as mere reflection of it, or, more precisely, as its alienation or inversion.

According to this line of interpretation, Marx and Engels appropriated Feuerbach’s anti-Hegelianism, his concern for the materiality of the world over the metaphysical and identitarian *Logos*. In so doing they freed it from the non-historical naturalism and anthropological essentialism that had characterized the philosophy of the Bruckberg thinker. It was thanks to Feuerbach that Marx learned how to avoid the snarls of Hegelianism, and, in a distinctly original way, Marx incorporated Feuerbach’s humanism into the science of history in order to solve problems of a societal and political nature.⁴

⁴ One of the major sources of this interpretation is Engels’ *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, originally published in *Die Neue Zeit*, Viertes Jahrgang, Nr. 4 und 5, 1886 (*Ludwig Feuerbach and the Outcome of Classical German Philosophy*, ed. C.P. Dutt, International Publishers, New York 1941). According to Engels, Feuerbach was an unorthodox Hegelian who rejected idealism in order to embrace materialism. The latter regarded the premundane existence of the Idea and of the fundamental logical categories of Hegelianism as a misleading and even deceptive leftover of the belief in God as portrayed in theology. The material world, as we perceive it through our senses, is the only real world. Consciousness and thought stem from the human brain. Matter is not the product of spirit. Rather, spirit is the noblest product of matter. Engels, however, lucidly pointed out that the primacy of matter was never thoroughly developed in Feuerbach, even though he defended it. Instead, he grafted an abstract conception of man, deprived of historical and social determinations, onto a naturalistic trunk. He said nothing relevant about the vast ar-

The interpretative perspective that I defend in this essay differs notably from the conventional one. In fact, it is antithetical to the latter. In my view, Feuerbach was never a thinker who simply moved between empiricism and materialism, nor one who definitively established 'the finite' and 'the determinate' as the founding principles of philosophy. On the contrary, throughout all his undeniable variations of thought, Feuerbach constantly adhered to an ontological and axiological position marked by an *essentialist*, *organicist*, and *fusionist* character.

The time Feuerbach spent with Hegel as his disciple in Berlin had, in fact, made him Hegelian only in appearance⁵. The encounter undoubtedly provided him with a Hegelian subject-matter and a Hegelian way of expressing himself theoretically and in terms of writing-style. At the same time, however, his exposure to Hegel's teachings produced a superficial and merely formal adherence to the work of his master. The same can be said in respect to the *Junghegelianismus* movement as a whole.

The formal rather than substantial adherence to his master's thought is explicit in Feuerbach's 1828 dissertation entitled *On Reason: Its Unity, Universality, and Infinity (De ratione, una, universali, infinita)*. In this text, reason and thought itself are the essence, or the founding principle, of man's universality. Through the thinking activity the individual subject loses his singularity and finitude to become truly universal. Feuerbach asserts that thought actualizes its essential unity through all human beings, and though it may appear to spread through a myriad of individuals, thought

ray of relationships that man engages in. Feuerbach's man is the image of a myriad of men, and, in the end, this image does not differ much from that evoked in philosophy of religion. According to Engels, the lack of theoretical elaboration and socio-political isolation in Feuerbach explain the coexistence of materialism and spiritualism in his philosophy. However, Engels gave no exhaustive account of the contradictions inherent to Feuerbach's thought, focusing instead on extrinsic elements, which, in his view, were mainly associated with Germany's social backwardness.

⁵ In 1823, Feuerbach began his theology studies at the University of Heidelberg. He attended the lectures of Carl Daub (1765-1836), a speculative theologian who, among other things, extensively covered the topic of self-denial. Daub, one of the foremost theologians of the Hegelian school, sought to reconcile theology and philosophy. He addressed the question of worldly vanity, emphasizing the moral value of "renunciation" (*Entsagung*), the basic condition for accessing the knowledge of the true and the eternal. See Daub (1810, 2). At the end of August 1844, Feuerbach wrote a letter to Daub expressing his sincere gratitude for all he had learned at Heidelberg, and in which he commented that "the will to think the end of the world" is the first step in philosophy. In order to be able to do so, Feuerbach claimed, one must be prepared to give up "the miserable individual ego". See Ascheri (1970, 192).

Roberto Finelli

remains one, continuous, perpetual, identical to itself, indivisible⁶. If, as a sensuous being, a single human being is constrained within his own limitations, and these limitations are different from and even opposed to those of other sensuous beings, then it is by thinking that the human being becomes genus, community, through a spiritual activity that is pure, unitary and undivided. The senses set limits; reason – the knowing thinking – is an opening up that allows for socialization. As soon as one thinks, says Feuerbach, one stops being an individual. Thinking is the same as being universal⁷. Through thinking the human being overcomes personal existence, which is coincident with an exclusive *being-for-oneself*, enemy and hostile to the other, and becomes *being-one*, *being-in-communion* (*Gemeinsamsein*). Feuerbach affirms that because man thinks, *one* can truly be the *other*. The essence of one man is the same as the essence of another man. What one has deep inside is what intimately belongs to the self of the other.⁸ “While I think”, Feuerbach claims, “the other is in me”. “I am myself and you” at the same time, although the “you” in question is never a determinate “you” but “you” in general⁹. There is always something particular, determinate and individual about perception, the senses and sensing itself, something that cannot be shared with others. Thus, given that sense perception distinguishes one individual from another, no one can

⁶ Feuerbach (1981, 16-18) writes: “*Cogitare ipsum per omnes homines secum cohaeret, et quamvis diffusum quasi per singulos, continuum tamen est et perpetuum, unum, sibi compar, inseparabile a se*” (Thought coincides and is united with itself through the thoughts of all human beings. However widespread amongst individuals, it is continuous, perpetual, one, equal to itself, inseparable from itself).

⁷ Feuerbach (1981, 8) writes: “*Cum cogito, desii esse individuum, et cogitare idem est atque universale esse*” (While I think, I cease to be an individual, because thinking is the same as being universal).

⁸ Feuerbach (1981, 12) writes: “*Sed ego ipse esse possum ac sum revera, quoad cogito, alter ipse: mea est illius quoque essentia, pariterque, quod intus habeo, mihi que intimum indiscretumque a me, alterius simul et esse potest et est; nihil mihi magis proprium est, quam cogitatum, et tamen nulla pars mei aut rerum mearum ita a me ipso amoveri, tradique alteri et tanquam a me alienari potest*” (In so far as I think, I can also at the same time be the other, and in truth I am; my essence is also of the other; what is in my deepest interiority can and will also be part of the other’s being. I own nothing more than the thinking. However, no part of my person or my property may be more easily taken from me and transferred to another).

⁹ Feuerbach (1981, 16) writes: “[...] *in cogitando in memet ipso ille Alter Ego est, ipse sum simul Ego et Alter, idque modo indiscreto, neque certus quidam Alter omnino (sive in specie)*” (In the act of thinking the other is inside me; I am, at the same time, myself and you; undoubtedly not a determinate you, but you in general, or insofar as a species).

have access to the sensitivity of the other¹⁰. By contrast, thought is a unity embracing all human beings; it turns man into the totality of all, men and women alike. “As a thinking being”, Feuerbach affirms, “I am united to”, or, rather, “I am one and the same with all human beings”¹¹.

The totalizing curve of the genus constitutes a unitary horizon not only in terms of the relationships between individual thinking beings, but also within each subject, as the relationship between self-consciousness (pure thought that has itself as its content and is thus unconditioned universality) and the concrete, determinate knowing activity, which is nothing but an actualization of that self-consciousness. Thought, as self-consciousness, is the *genus*, whereas knowing is the *species*, which is posited only through the unchangeable presence and indivisible continuity of the former. “Thought”, says Feuerbach, “is the genus”, and knowing is its specification, for knowing is nothing but the relation of consciousness – which expresses the reference, simple and permanently identical to itself – to the different objects that consciousness itself represents as separate and broken¹². Every concrete act of knowledge is a specification and emanation of self-consciousness, that is, consciousness in its primordial structure. If thought is intrinsically an activity with itself as its object, the nexus between knowing-thought and known-object is nothing but an articulation, an individualization of that original nexus constituted by the dual unity of self-conscious thought with itself. It is the penetration of its infinity into the infinity of determinate beings. In order to avoid retaining its infinity for too long, self-consciousness, which keeps its infinity separate from objects and their knowledge, assumes within itself the world of objects, which is also infinite. By means of its infinity, self-consciousness pervades

¹⁰ Feuerbach (1981, 12) writes: “*Ob hanc causam, quod in sentiendo disto ab altero, ego tantum modo ego sum et alter mihi alter est, non ego, sensuum meorum, qui quidem proprie sic sunt nuncupandi, alter particeps fieri non potest*” (For this reason, I differ from others in sense perception, as I’m just me and for me the other remains another, no one can participate in my perceptions, to the extent that perceptions are and remain perceptions).

¹¹ Feuerbach (1981, 18) writes: “*In uno ergo cogitandi actu omnes nomine, vel maxime sibi contrarii, inter se sunt pares: cogitans conjunctus, vel potius unitus sum cum omnibus, quin ipse ego omnes sum homines*” (In an act of thought all human beings, however they may differ in other ways, are equal to each other. *Qua* a thinking being, I am joined, or rather united, with all; I am all human beings).

¹² Feuerbach (1981, 54) writes: “*Conscientia est igitur genus, ejusque species cognitio, quippe quae ad diversas res ipsa diversa quaedam sit et fracta quasi conscientiae relatio, quae est simplex suisque similis relatio ad se ipsam*” (Consciousness is therefore the genus, knowing is the species of the genus and it represents the same relationship diversified into several distinct elements, which is a kind of break in the relationship of the consciousness, that is, the simple and same relationship with itself).

the determinate and its knowledge¹³. It must be noted that the nexus universal/particular, and, similarly, the nexus self-consciousness/determinate knowledge, is conceived here in accordance with the relation genus/species. To be more precise, it is conceived in accordance with a *specification* of the genus, despite its *analytic* nature and possible classical roots that are distant from the Hegelian dialectical theorization of the infinite/finite nexus conceptualized through logico-ontological tools such as negation and contradiction. “Consciousness”, says Feuerbach, “can rightly be defined as genus”. As relation to itself, consciousness is the primal relation through which knowledge is made possible. It is the relation that persists in the thought of ourselves and in the knowledge of the world. It remains perpetual, uninterrupted, and equal to itself throughout its specific knowledges and determinate thoughts. Self-knowledge is to be seen here as a species of consciousness, especially because it refers to determinate and definite objects – which are indeed part of its province – conceiving them through finite and determinate forms of knowledge. Thus, knowing oneself, concludes Feuerbach, is only a determinate and particular expression of the primal and permanent relation of consciousness with itself¹⁴. Certainly, the

¹³ Feuerbach (1981, 58) writes: “[...] *ut rem, quae per se est infinita, in se contineat et cognoscendam sibi sumat, ideoque conscientia, quam infinitatem antea habuit, prout sibi uni erat atque in se ipsa (solute, amotaque ab cognoscendo), eam non amplius sibi velut retineat, sed se ipsam et infinitatem suam in determinationem ipsam et cognitionem transfundat atque immittat*” ([...] in order for consciousness to take an infinite thing as its own object, that thing has to be recognized as infinite. The consciousness – still considered separate and apart from any concrete knowing – is infinite in itself until it ceases to keep its own infinity by transferring and instilling it in every definite and determinate knowledge).

¹⁴ Feuerbach (1981, 52) writes: “*Conscientia rite appellari potest genus propterea quia, utpote relatio ad se ipsam, primigenia est relatio, eaque, per quam solam fieri potest cognitio, quaeque servatur non minus in sui ipsius cogitatione, quam in cognitione, ac perpetua est, non interrupta, sibi que constans et aequalis per omnes suas cognitiones cogitandique formulas. At contra cognitio, praecipue quum non nisi ad res certa et definitas – quippe hae solae cognitioni sunt relictæ – pertineat, easque sub certis quibusdam finitisque cogitandi formulis concipiat, species conscientiae nuncupanda est, et quidem propter id ipsum, quod primigeniae illius et permanentis relationis ad se ipsam determinata quaedam et particularis est relatio*” (Consciousness [*conscientia*] can legitimately be called a genus [*genus*] due to the fact that, in relation to itself, it is the original relationship that can be generated solely through knowledge [*cognitio*]. Consciousness, in fact, remains, both in thought as in the knowledge of things, eternal, uninterrupted, equal and continuous with itself through all the knowledge and determinate forms of thinking. In contrast, knowledge [*cognitio*] [...] should be called a species [*species*] of [the *genus* of] consciousness because knowledge refers only to determinate and single things that it understands by means of determinate and finite forms of thought. Knowledge, thus, is of that primary and permanent relationship with itself that is consciousness, a determinate and particular relationship).

genus in a merely biological sense, the genus pertaining to the world of nature – which is, in a Hegelian sense, an immanent universal – exists in the individual of a determinate species only in an unconscious way. It is thus necessarily dispersed in the multiple production of its generation. In the realm of beasts too, affirms Feuerbach, we find a weak and embryonic image of the moment that we call universality. Clearly, this is the case when from the union of two entities – the male and the female – a new exemplar of the genus appears. Every single animal contains in its semen another or many other animals. In this sense, each animal is a unity of ‘I’ and ‘you’, a unity that does not manage to appear concretely as unity but as a unity that is fragmented, manifested in a myriad of separate individuals¹⁵. The universality of the genus as humankind is immediately at hand, differently from the troubled way in which Hegel’s *Geist* actualizes. This is the case if the former gives up its biological life, which is corporeal and particular. In other words, if it gives up its natural birth and opens to the life of universalizing thought which comes from the ability of the human being. This being differs in turn from the merely animal being by the emergence of self-consciousness, the split from itself, the distancing from itself in the configuration of a particular being to reach the level of generalization and universalization.

The passage from a form of existence based upon the senses, which excludes the other, to a form of existence based upon reason, which includes it instead, is reminiscent of *topoi* and a form of expression that is typically Hegelian. Yet it would suffice to re-examine the complexity and the development of mediation – which, in the *Phenomenology of Spirit* (*Phänomenologie des Geistes*), is connected to the difficult and troubled overcoming of itself by the sensuous consciousness which strives to become reason – to realize that, by contrast, Feuerbach’s argumentation is characterized by the immediacy of opposition and the moving from one world to the

¹⁵ Feuerbach (1981, 18-20) writes: “*Sic, ut hoc utar, etiam in ipsis brutis animalibus ejus momenti, quod universitatis vocant, adumbratam quandam ac tenuem habemus imaginem, siquidem unum cum altero commixtum (mas cum femina) tertium ejusdem speciei gignit, vel (ut ea ratione potius exprimat, quae ad nostram rem explicandam et illustrandam est accommodatior) siquidem unumquodque singulum animal alterum sive multa alia (non enim interest quidquam) potentia certe, seu semine suo involuta, in se comprehendit, et sic unum ipsum individuum quodammodo est alterum sive multa alia individua*”. (In animals, without consciousness and reason, you can find an example, certainly tenuous and weak, of this feature, which we call universality, when from the mixing of one with another (male and female) a third of the same species is born. That is, to say it clearly and concretely, every living individual being implies by a power in itself, content in its seed, another or many living individuals, so that every individual is always one, another or many other individuals).

other. It is one that turns around an exclusive paradigm in which *identity* is predominant and whereby only the total abandonment of individual and sensuous living can lead to the plenitude and totality of the life of the genus. “By nature”, Feuerbach asserts, “man is not a thinking being, but a being deprived of reason and totally separated from the Other”. “Reason is neither innate nor does it belong to man like the attractive force belongs to a magnet”. Reason does not stem from man “like a fruit from a tree”. As a single individual, “man is deprived of reason”¹⁶.

Eventually, the thesis of the identity of subject and object that characterizes human desire is a confirmation of the analytic perspective of identity that finds expression in the Dissertation. The life of the genus, given the nature of its infinity, can only produce an object which is identical to itself, namely one that has the same universal nature. But, in this way, given such absolute continuity, and rid of all differences and heterogeneity amongst the two poles, desiring itself is a *fullness* rather than a *vacuum*. It is not lack but saturation, because the subject of desire contains and implicates the desired object and, being the perfect mirror-image of itself, anticipates its presence. Regarding desire, we must consider the difference between “the needs that aim at the extrinsic and accidental objects, which do not belong to our nature and are alien to us”, and “the needs that aim at that which belongs to our very essence and stem from the latter”. Inclination, Feuerbach argues, is the activity of desire bearing the object towards that which desire itself is oriented. Thus, desiring bears the very condition, the presupposition, of the attainment of the object towards which it strives. It is proper of desiring that in it the lack of something is its possession, and the absence is presence. “My true, deep, nature”, writes Feuerbach, “is in itself the medium that connects myself as desiring being to the desired object”.¹⁷

¹⁶ “*A natura enim non cogitat, a natura irrationalis est, totusque sejunctus ab Altero. Homini non, ut v.c. magneti virtus magnetica, ratio est innata et insita, neque provenit ex ipso, ut fructus ex arbore, quin imo homo ut singularis omni destitutus est ratione*” (Feuerbach 1981, 162).

¹⁷ Feuerbach (1981, 150-2) writes: “*Qui hanc rem probe intelligere velit, monendus est, ut secum reputet discrimen, quale sit inter desideria rerum fortuita rerum et extranearum, quae non pertinent ad nostram naturam ipsam, et per se alienae sunt a nobis ipsis, et desideria earum rerum, quae intime cohaereant cum interiori nostra veraque natura, atque ex ipsa proficiscantur. In illis enim desideriis, quae ipsa sunt fortuita, quia sunt, rerum fortuitarum, disjunctum est Posse ab Appetere, Habere a Non-habere, appetitus et a re appetita, et a conditione causaque, rem appetitam asequendi, ita ut penuria nihil sit nisi penuria, appetentia nihil nisi appetentia [...] Studium enim talis est cupiditas, quae per se ipsa sit actus, remque, ad quam fertur, et conditionem causamque, hujus rei consequendae, in se ipsa contineat. Nam quod ad studium attinet, est ipsa penuria possessio, ipsa absentia praesentia; mea enim universalis i.e. vera et interio natura est medium quiddam conjun-*

2. From Self-Reflexive Negation to Extrinsic Negation

The merely extrinsic reception of Hegel's teachings within a system of thought, in which the individual is either immediately part of the whole or has no true existence, is to be found in Feuerbach's first published work as well, *Thoughts on Death and Immortality from the Papers of a Thinker* (*Gedanken über Tod und Unsterblichkeit aus den Papieren eines Denkers*). By means of a vocabulary profoundly influenced by Hegel, Feuerbach theorizes that, in posing itself, the finite denies itself. The determinateness of the finite can only derive from the negation of a totality that, in as much as it is negated, constitutes the truth and the foundation of the finite itself. Limitation, which marks the peculiarity of the finite and, at the same time, its connection with the totality, constitutes the most important element of every particular being. Feuerbach asks: "Is not the end of something always its true beginning? Do you not obtain the concept of something only at its end? Do you not perceive its essence only when it ceases?" He then argues that if we "separate the passing away of the finite from its arising [...] the end from the beginning [...] the not-being of a reality from its being", we will "grant the finite an insuperable, a pure and absolute existence like that of the infinite itself"¹⁸. In conceiving of the finite as abstract and apart from the infinite and the universal, which in turn embody and sustain the determinate existence of the former, Feuerbach destined the finite to complete annihilation. "The finite", he asserts, "is being with limitations, with negation, therefore, with not-being"¹⁹. In my view, this passage reveals the lack of a properly dialectical theorization of the concept of limitation, a theorization of the kind expounded by Hegel in the *Logic* from the Jena period and, subsequently, in the *Science of Logic* from the Nuremberg period. What we do not find in Feuerbach is a reflection similar to that

gens mei ipsius, appetentis, et rei appetitae" (Who wants to understand well what is led to reflect on the difference that exists between the desires of accidental and extrinsic things, which do not belong to our nature, that are alien to us and contrary to the wishes of those things that spring from and coincide with our true inner nature. In those desires that are incidental, because they turn to accidental things, power is separated from the desired, having from the have-nots, the desire from the thing desired and from the conditions for realizing it, so that here the lack is nothing but failure, the desire is nothing but desire. [...] The drive is one such that wish in itself is already an action, it already contains within itself the thing that you want and the conditions for achieving it. Characteristic of the drive is that the shortage is already possessed, the absence is already present. In fact my universal nature, that is my true and interior nature, is the medium that unites me as wanting to the thing that I want).

¹⁸ Feuerbach (1980, 42-43).

¹⁹ Feuerbach (1980, 45).

provided by Hegel on the possible ways in which the negation, which in turn belongs to the very notion of limitation and excludes the *external*, may become a negation referring to the *internal*, namely *self*-contradiction or *self*-negation. In other words, a contradiction that operates intrinsically and that therefore removes the finite and determinate immanently, not coactively or moralistically²⁰.

According to Feuerbach the genus is so consubstantial with the individual that, as soon as the individual looks beyond his own body and natural needs, the integrational and associative force of the universal immediately – and without obstacles – animates the life of the particular. The genus, in fact, derives not from the inward negation of the particular, but from the association of one individual life with other individual lives. It is not a sum of a series of *negations*, but *positivity* consisting in the integration of what one does not find in his own individuality with what one finds in other individualities. “If you add all single existences together”, argues Feuerbach, “and if you integrate and compensate for that which is absent in one by that which is present in another, you will discover that all phenomena taken together constitute the adequate, pure, complete existence of the essence itself; that, therefore, the organic body itself, which, in relation to your single body, is species, is essence, is not an abstraction, but is actual substance, has reality”. He adds: “the existence of the single being is single existence, while the existence of essence is actuality itself, because actuality itself is not single existence for itself, but is all existence together, is everything as it is one, is the unity of all mutually compensating and integrating phenomena”²¹.

Conceived of as a sum of individuals, the *Genus* is *One* that does not allow for discontinuities and otherness within itself. It is an identity that posits difference and otherness outside of itself and thus it lives the life of the essence in timelessness and multiplicity. In Feuerbach’s discourse, difference and otherness are given *outside* of the essence. This demonstrates, once again, that identity and difference, *essence* and *negation*, are related to one another only in an extrinsic way. According to Feuerbach all that in time exists sequentially, in the essence exists simultaneously. He writes: “In as much as time is distinct from essence, all that is sequential in time is at one and the same time in essence”. Everything, therefore, “the multiple, particular, finite, is one and at once in essence; thus, essence is negating unity”. He specifies that “conceived of solely as being-at-one, essence is

²⁰ On the difficulties inherent to the Hegelian view of negation as *self*-negation see Finelli (2013).

²¹ Feuerbach (1980, 94-95).

essence”, but “conceived of as *negating* being-at-one [...] precisely as negating, it is time”. Essence is “the being-at-one of being that is sequential, which arises and passes away at once for the very reason that essence is the being-at-one of being that is sequential”. For “although arising and passing away within temporality are separated from the senses, in time itself they are inseparable”. Time “is distinguished from essence as negating is distinguished from negation”. The essence, “as it negates, is time”. Of negation Feuerbach says: “as negation negates, it posits and creates”, that is, “it posits the particular, the finite, the multiple, which is one in essence and infinite in this unity” and “it posits everything that is one in essence as many, as externally divided”. *Negating negation* “posits the particular as particular, the finite as finite”. Eventually, action “is negation only when that which is identical in essence is posited out of unity and into distinction, only when the finite is posited as finite and the single is posited as single”. This “passage into external relation is simultaneously passing away, this positing is simultaneously canceling, this beginning is simultaneously ending”. Therefore, “time is only the *active* essence, the essence in action”²².

Conceiving of negation as negation of the other than itself, together with the inability to conceive of negation as negation of negation, of negation as self-negating activity, mark the distance that separates Feuerbach from Hegel. The possibility of a deductive mediation is not given in the former’s thought, nor is that of an immanent dialectical relationship between the atemporal essence and the temporality of negation/existence. The relation between *One* and the *many ones* is a mere *petitio principii*, and the only way of explaining such nexus, which constitutes the unsolved problem of Western philosophy as a whole, relies on the extrinsic argumentation of the *positing-one-outside-of-the other*.

Feuerbach’s metaphysics of the genus is a philosophy whereby life is seen as an inexhaustible power of generation that brings all individual human beings, as well as the infinite multiplicity of determinate beings, into existence, differentiating them from itself. Yet it is a philosophy of life that, in line with the weak type of sub-Hegelianism that inspired Feuerbach, inevitably took the form of a philosophy of spiritual life. Within it the human species, in its uniqueness as a species, becomes the object of consciousness, namely it gets endlessly produced and reproduced by the means of every individual consciousness. From a purely biological perspective, the universal manifests itself through the infinite succession of the genera-

²² Feuerbach (1980, 44-45).

tions that is the inexhaustible sequence of births and deaths, given that the life-principle coincides with the death-principle. Our birth establishes our individualization within the species. Being born means being destined to death from the very beginning. “The ground of your life that is consciousness and division”, Feuerbach argues, “is also the true ground and origin of your death”. In fact, “plants and animals only die because Spirit breaks out in them, because freedom takes root in them”. “Oh death! I cannot wrench myself free from the sweet consideration of your soft essence, so inwardly fused with my own!”²³. Within the human species, though, the death of the individual is the very life of reason, which destroys every individual and particular human being. The “*true limitation* of the individual, which transcends the sensible limit that is sensible death, is *reason*, Spirit, consciousness”. Reason “is the spiritual limit, the supersensible end, and the true death of the individual”²⁴. Certainly, in *Thoughts on Death and Immortality*, love too is a life-dimension that leads to the overcoming of abstract individuality, and Feuerbach emphasized this idea in other works of the 1840s. In fact, love erases the person’s individuality and realizes the *being-one* condition, the condition of *being-in-communion*. “The being of the single and the particular, of the diverse and various, which otherwise has existence and reality for you”, claims Feuerbach, “is consumed and destroyed by love”. All multiplicity and variety in us are destroyed as love arises. The arising of love is “the disappearing of all particular existence”²⁵. Properly it is only the life of knowledge, the life of reason, that realizes and reproduces the fullness of the genus par excellence, leading all expectations connected to natural life toward their completion and exhaustion.

In *Thoughts on Death and Immortality* Feuerbach’s *naturalism* implies, and turns into, a *humanism*. Human life presupposes that of genus as well as that of essence. Every living being, everything that is, has one and the same essence. The multiplicity of forms that life assumes finds its unity in the earth as organic whole²⁶. Yet, beyond the purely biologic-geographical dimension, it is the human kind, as *the genus of all genera*, which constitu-

²³ Feuerbach (1980, 112).

²⁴ Feuerbach (1980, 47).

²⁵ Feuerbach (1980, 37).

²⁶ “Life is possible and actual only within the determinate kind and form of the elements, only within the general measure that nature on earth assumes. It is the essence of life itself to exist on earth alone”. On the earth, “there are determinate, distinct measures of life, there are stages, levels, and kinds of life that diverge from one another. Thus each species of animal and plants is its own kind and measure of life. But nature itself is [...] infinite, meaningful measure; it is a measure that imparts, engenders, and maintains within itself the most manifold kinds, distinctions, and opposites; the

tes the truly unifying principle and which charges nature and the objective world with significance, making them exist as objects only in terms of their human significance. Thus, the human body gains significance on the basis of its soul and the activity of the latter, namely on the basis of the nourishing material constitution of the soul. The soul, according to Feuerbach, relates to the body the same way in which fire relates to flammable material. The souls, he affirms, “disappears with its body”. That is why the body is the very nourishment of the soul, which is “no stable, fixed essence that sits in its body like an oyster in its shell”. The soul is “pure life” and “pure activity”. It is a “sacred supersensible fire”. But, “just as the fire goes out when it has consumed all the flammable material, so too the determinate soul, in as much and in so far as it is the determinate, particular, soul of [a] determinate, particular body”, ceases to be along with the latter. The body is “the opposite and object of the soul”. The body is animated, and spiritedness is the interior determination of the soul²⁷. It can be argued that if man alone, as human genus, is the essential being, no objective world exists outside of man. The object is always subaltern and subordinate to the subject. It is either merely the reference-point for overcoming and consuming, and thus the occasion and means for free affirmation of the spiritual activity, or it constitutes a mirror-image of the subject as actualization and testimony of its essential forces.

This elevation of the genus to the rank of unique and absolute principle, this metaphysics of *Gattung*, implies, given its inclusion of the totality of reality, the foundation and the explanation of the fallacious world. To Feuerbach, as well as to the other members of the *Junghegelianismus*, this world of error and ideological falsity is maximally expressed in religion. The nature of religion, in so far as it is belief in a personal God, in the *Todesgedanken*, is linked to the inversion of the ontological status of the nexus genus-individual. In modern times, and specifically due to Protestantism, religiosity, unlike antique and medieval religiosity, is born from the separation/abstraction of the single individual from all communitarian ties and from any type of participation in a universal dimension. Modern religiosity developed out of the valorization of each individual person and was pulled from the (genera) will to establish the individual as the unique and absolute principle. “The trademark of the entire modern age”, Feuerbach argues, “is that the human as human, the person as person, and

earth is an organic and organizing measure, a system [...] then the earth itself is the only measure, the insuperable limit of all life” (Feuerbach 1980, 75-77).

²⁷ Feuerbach (1980, 101-102).

therefore the single human individual in his own individuality, has been perceived as divine and infinite”²⁸.

According to Feuerbach, an anthropomorphic religion based upon the cult of God’s personality derives from the mystifying turn of the particular into the universal. In other words, from the pretension of opposing the absoluteness and self-sufficiency of an individual subject to the ontological primacy of the genus, which, instead, lives exclusively off the unity of all individuals. This individual subject, even though he remains an individual capable of thinking, judging, and demanding, is infinitely expanded and perfected through the idealized figure of God. There exists a mere formal difference between man and God. This difference is a matter of quantity, a matter of degree, for “the same determinations that are in God are in humans”. But “they are in him infinitely, in humans finitely”. In other words, “they are realized in God in an infinitely greater degree”. The personality of God as portrayed within anthropomorphic religiosity is nothing but the transformation of a single and determinate individual into a universal and infinite genus. The individual, unable to attain a qualitative radical transformation of its own particular nature, enjoys, at the level of imagination, a change and development that is merely quantitative. At the end of this process the individual being finds nothing but its own particularity made absolute. For the human being “recognizes only himself in God” and “finds in God only his own self-assurance, recovers only himself in and from God”. “God”, concludes Feuerbach, “is to the individual only the inviolable sanctuary, the holy authority, the sacred certificate and guarantee of himself” and of his own existence²⁹. The content of a religion based upon the personality of God, far from being the transcendence of the divine, is rather the dogma of the individual, the arrogance of the person who does not want to die by the de-individualizing and supersensitive death of the spiritual life. The content of this kind of religion is the man as an abstraction: namely, the individual as an *absolute* which is recovered within the image of God and reconnected with the genus, but only to make it the means and instrument of his selfish absolute self-sufficiency.

If one goes through some classic passages by Hegel on this theme, the conceptual and theoretical distance between master and disciple is evident. This points at the sub-Hegelianism that both Feuerbach and the *Junghegelianismus* produced and even celebrated while deforming the lesson of the master.

²⁸ Feuerbach (1980, 10).

²⁹ Feuerbach (1980, 23-24).

When, in his *Lectures on the Philosophy of History*, Hegel treats the transition from the Roman *res publica* to the *Imperium*, he argues that the history of this transition is the history of how the unity of the State became the property of the eminent citizens who decided all public affairs by their factual power and private wealth. The multitude of citizens projected the lost unity of the Republic onto the single will of an autocrat. The will of one man became the symbol of universality. The emperor became the bearer of a symbolic *plus-value* by means of which he provided himself with authority. Corresponding to this was the *minus-value* of all citizens, namely the impoverishment that they themselves experienced, confined as they were to a private sphere unrelated to the otherness represented by the old sense of community.³⁰ Hegel explains how the *One* becomes a symbol of the universal, and how the autocrat contains a symbolic surplus that gives indisputable authority to his actions, simply due to the negative value that the others assign to themselves. They identify themselves as private individuals who are incompetent in relating and dealing with otherness.

In the Hegelian perspective, we find the disintegration of the ancient community into the multiplicity of the many, the removal of the fundamental bond and its projective recovery thanks to the universalized image of the *One*. This occurs by way of the dialectics of *minus-* and *plus-value* which characterizes the *cives/imperator* nexus; that is, the dialectics of public and private life established by collective and super-personal mechanisms of historical transformation. According to Feuerbach, it is only in imagined and symbolic terms that we find the quantitative-analytic growth of the individual who tries to make himself permanent; it is not through a dialectical movement of opposites, but rather through the mere increase and multiplication of his own identity. Here again the distance between the two apparently similar theoretical positions is confirmed. The Hegelian conceptualization of the false infinity of the finite is achieved through the removal of a universal and its outwards projection, while Feuerbach's version of the same topic is achieved through the exclusion of the universal by the acting of the particular that grows to replace the former entirely.

³⁰ See Hegel (1956, 306-313).

3. The Analytic of Subject and Predicate

The analytic and non-dialectical conceptualization of identity and of the ontological continuity between man and God is characteristic of Feuerbach's *The Essence of Christianity* (*Das Wesen des Christentums*). In this work the divine is *positively* conceived as the first naïve form of awareness in respect to the genus, as the human universal freed from the limitations of individuality and the bodily element³¹. In other words, it is the apprehension of the infinity of the human species and of humanity's identity between particular and universal being, prior to the transformation of religion into theology. For it is then, according to Feuerbach, that continuity is broken, and the identity of essence becomes alienation of essence, which breaks away and embodies something other than itself.

Feuerbach's way of arguing must be analytic and, in fact, throughout his entire work it never changes. This makes sense if we consider that the fundamental presupposition of Feuerbach's thought is the fullness of life belonging to the genus, which, in turn, sustains the life of the individual within itself, but only as life deprived from its unique individuality and singularity.

Based as it is upon the ontological principle of the *Genus* (*Gattung*), his argumentation cannot be other than *analytic*, expressed through the formula of the nexus between subject and predicate. The predicate makes explicit and actualizes that which is implicit and embodied in the subject. This occurs in a uniform and linear way of proceeding whereby, without the intervention of other elements of mediation, the predicate is immediate individualization of the generic and universal subject. In this perspective, every breaking and pathological deformation of such physiologic continuity is given, in the absence of other elements of mediation, according to the mode of inversion of that predicative linearity by means of which the predicate becomes the subject of the subject.

It is as if Hegel, from *Phenomenology* onwards – differently from Kant but not less radically – had never denounced the inadequacy of the judgment, as nexus of subject and predicate, to express the truth of the dialectical relations of opposition and contradiction. As Hegel put it, “the general nature of the judgment or proposition, which involves the distinction of Subject and Predicate, is destroyed by the speculative proposition”³². As it is known, the form of truth according to Hegel is circular rather than

³¹ See Feuerbach (1957).

³² Hegel (1977, 38).

linear. Hence, “what is essential for Science is not so much that a pure immediate is the beginning, but that itself in its totality forms a cycle returning upon itself, wherein the first is also last, and the last first”³³. Here too the distance between Feuerbach and Hegel can be noted. Here we see the difference between an analytic and linear epistemology of the relationship subject/predicate and a circular epistemology of the *posed-presupposed* whereby the immediacy of the beginning does not count as fullness, as it does in Feuerbach’s philosophy. It appears instead to be a deficient and abstract reality in the need of further conceptualization and foundation through a long series of mediations. The circularity inherent to the beginning means it is only it whole once the process is completed.

On the basis of his physiologic conception of the nexus subject/predicate, and of its pathological inversion through the prevailing force of the predicate over the subject, that is, of the part over the whole, Feuerbach eventually relates and reduces the entire Hegelian philosophy to such pathology. The critical approach towards his master that appears in *Towards a Critique of Hegel’s Philosophy (Zur Kritik des hegelschen Philosophie)*, published in the *Annales of Halle* in 1839, is the same as that employed elsewhere. In Feuerbach’s view, after turning it into the absolute, Hegel makes abstract individuality –the dimension of the particular and of the partial – triumph against the notion of true absoluteness that, Feuerbach argued, is a multiplicity of parts. So, given the peculiar way in which the relationship between philosophy and history of philosophy appears in Hegelian idealism, the Hegelian system according to Feuerbach “knows only *subordination* and *succession*; coordination and coexistence are unknown to it”. In the philosophy of Hegel, Feuerbach adds, “only time, not space, belongs to the form of intuition”³⁴. At the end of the history of philosophy, Hegel’s philosophy is placed as the only true one, as the absolute reality of the idea of philosophy, so that all preceding moments survive as mere shadows, deprived of any autonomy. The philosophy of Hegel, which is “a philosophy that is, after all, a particular and definite philosophy with an empirical existence”, is “defined and proclaimed as absolute philosophy; i.e., as nothing less than philosophy itself, if not by the master himself, then certainly by his disciples – at least by his orthodox disciples”³⁵. In this way, Hegel’s philosophy detached itself from the history of philosophy, seen as the coexistence of different philosophies, and, as an abstraction, turned itself into the rational completion of such history. “Reason”, Feu-

³³ Hegel (1966, 83).

³⁴ Feuerbach (2012c, 54-55).

³⁵ Feuerbach (2012c, 56).

erbach concludes, “knows nothing [...] of a real and absolute incarnation of the species in a particular individuality”, and “whatever becomes real, becomes so only as something determined. The incarnation of the species with all its plenitude into one individuality would be an absolute miracle, a violent suspension of all the laws and principles of reality; it would, indeed, be the *end of the world*”³⁶.

The same argumentative approach is to be found in Feuerbach’s critique of the logico-theoretical core of Hegel’s philosophy. The process of actualization and mediation of the Idea, which is the subject-matter of the Hegelian system of logic, is to the thinker of Bruckberg nothing but a communicative and expositive process that, from the beginning, presupposes the Idea and the possibility for it to be fully apprehended. *Science of Logic (Wissenschaft der Logik)* gives an account of the extent to which all that pertains to the intrinsic and immediate activity of thinking is actualized in the unitary immediacy of each thinking act and of each individual thought. In Feuerbach’s view, Hegel identified the ways of communication, demonstration and inference with the ways of truly rational thought. The philosopher of Bruckberg emphasizes that “the forms of demonstration and inference cannot be the forms of reasons as such; i.e., forms of an inner act of thought and cognition”. Rather, they are “only forms of communication, modes of expression, representations, conceptions”. In short, they are “forms in which thought manifests itself”³⁷. In this way, that which is the prime and immediate foundation (the active and original thought) is substituted by that which is derivative and dependent (demonstrative thought). This means that Hegel “made form into essence, the being of thought for others into being in itself, the *relative goal* into the *final goal*”³⁸. Thus, in the Hegelian system, thought, which is the *subject* and the primary condition of its own demonstrative force, becomes the *object* of the extrinsic structure as codified by the former’s expositive power. “The Hegelian system is the absolute self-externalization of reason”. Hegel “compresses everything into his presentation, that he proceeds abstractly from the pre-existence of the intellect, and that he does not appeal to the intellect within us”. Finally, everything “is required either to present (prove) itself or to flow into, and be dissolved in, the presentation. The presentation ignores that which was known before the presentation”³⁹. Hegelian philosophy is rooted in Schelling’s notion of the Absolute, namely

³⁶ Feuerbach (2012c, 56-57).

³⁷ Feuerbach (2012c, 65).

³⁸ Feuerbach (2012c, 68).

³⁹ Feuerbach (2012c, 68-69).

in the identity of being and thought, of nature and mind. This is its true foundational principle. All that pertains to the development and manifestation of the differences, of the becoming itself, of the dialectical unfolding of reason, is *dialogic*, it all amounts to an expositive and argumentative form which does not add anything to the Idea. “What Hegel premises as stages and constituent parts of mediation, he thinks are determined by the Absolute Idea”, writes Feuerbach. “Hegel does not step outside the Idea, nor does he forget it”. Rather, “he already thinks the antithesis out of which the Idea should produce itself *on the basis of its having been taken for granted*. It is already proved substantially before it is proved formally. Hence, it must always remain unprovable, always subjective for someone who recognizes in the antithesis of the Idea a premise which the Idea has itself established in advance”. “The externalization of the Idea is”, he concludes, “only a dissembling”, namely, “it is only a pretense and nothing serious – the Idea is just playing a game”⁴⁰.

To follow this summary of Feuerbach’s radical criticism of Hegel I wish to make a point that is psychoanalytic in nature. Unable to see how his own philosophy was, from the beginning, shaped and marked by an immediacy that erases diversity and negation (understood as counter-values) from the organic constitution of the genus, Feuerbach projected onto Hegel what he had unconsciously developed in his own philosophy: an immediacy made absolute.

4. The Legendary Appearance of a Sensuous Materialism

Feuerbach’s cultural and theoretical proclivity towards attributing value to the ontological principle of immediate plenitude, towards giving priority to the dimension of immediacy over that of mediation and diversity, marks, in my opinion, what has been called the second phase of his thought. It was in this phase of the early 1840s that Feuerbach produced a number of radically critical texts. Other than *Towards a Critique of Hegel’s Philosophy* he wrote *Provisional Theses for the Reform of Philosophy* (*Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*), *Principles of the Philosophy of the Future* (*Grundsätze der Philosophie der Zukunft*), and *The Essence of Christianity* (*Das Wesen des Christentums*).

This period in Feuerbach’s theoretical production has been considered by most scholars as a turn away from the primacy of reason towards the

⁴⁰Finelli, *The Sensuous*, 73–74.

lism, and principles of being and thinking based upon universality and infinity towards a naturalistic and materialistic philosophy based upon a view of the world animated by finite and concrete beings and bodies – each provided with lives made of needs and affectivity – that was against the abstract world of speculative logic and theological religion deprived of matter and substantiality. Feuerbach undoubtedly exalted the world of the determinate and of the finite in the works of this period. “The beginning of philosophy”, he writes, “is neither God nor the Absolute, nor is it as being the *predicate* of the Absolute or of the Idea; rather, the beginning of philosophy is the finite, the determinate, and the *real*”⁴¹. The criteria for understanding being, for what distinguishes the true from the false, the real from the unreal, are now passion, love, and the intuition of the senses. Now reality is truly so in so far as it is the object of the senses, given that the sensuous constitutes the primary function of the human being whose essence coincides with its corporeal nature rather than with thought. Speculative philosophy considered consciousness and thought to be the very essence of the human being. Thereby it propounded thought as a self-referential activity that, in its purity, was not connected to empirical experience. The new philosophy, set out in the *Principles of the Philosophy of the Future*, made thought an attribute instead, a predicate, a function of the human being seen as a sensuous entity. “It is man who thinks, not the ego, not reason”. Thus, “the new philosophy does not depend on the divinity; i.e. the truth of reason for itself alone”. Rather, “it depends on the *divinity*; i.e., *the truth of the whole man*”.⁴² The primary, original and immediate activity of the human being is the sensuous, which is the basis of the real as a whole, of the natural as well as the spiritual. So, “the new philosophy *joyfully* and *consciously* recognizes the truth of sensuousness”. It is “a *sensuous* philosophy with an *open hearth*”. “*True* and *divine* is only that which *requires no proof*”, adds Feuerbach, “that which is *certain immediately through itself*, that which *speaks immediately for itself* and carries the affirmation of its being within itself; in short, that which is *purely and simply unquestionable, indubitable, and as clear as the sun*”⁴³.

The critique of abstract thought and the promotion of sensuousness as the fundamental faculty for the apprehension of reality are only apparent-

⁴¹ Feuerbach (2012b, 160).

⁴² Feuerbach (2012a, 239).

⁴³ “But only the sensuous is as clear as the sun. When sensuousness begins all doubts and quarrels cease. The secret of *immediate* knowledge is *sensuousness*” (Feuerbach 2012a, 227-228).

ly, or, rather, only partially the consequence of a philosophical choice of an empirical type. This is not only because the universal continues to operate in the atheist humanism found in *The Essence of Christianity*, a conception of human intelligence and consciousness as the faculty to abstract from empirical determinations, and as the capacity to think the general. “Where there is this higher consciousness”, writes Feuerbach, “there is a capability of science. Science is the cognizance of species. In practical life we have to do with individuals; in science, with species [...] only a being to whom his own species [...] is an object of thought can make the essential nature of other things or beings an object of thought”. “Consciousness in the strict or proper sense is identical with consciousness of the infinite; a limited consciousness is no consciousness: consciousness is essentially infinite in its nature. The consciousness of the infinite is nothing else than the consciousness of the infinity of the consciousness; or, in the consciousness of the infinite, the conscious subject has for his object the infinity of his own nature”⁴⁴. The most authentic function of sensuousness, as argued in *Provisional Theses for the Reform of Philosophy* and *Principles of the Philosophy of the Future*, is that of finding the subject in the object, that of objectifying the essence of the subject, that of humanizing the world as well as nature by turning the object into the mirror and into the means of expression of the subject’s essential powers.

Michel Henry rightly distinguished the *ontic* from the *ontological* meaning of sensuousness when focusing on Feuerbach’s allegedly empiricist turn. In the *ontic* perspective, the sensuous denotes the sphere of limit in which every being is situated, dependent as they are on others for the satisfaction of their basic needs. It also denotes the being which is independent and external in respect to one’s own thought and representation. In the *ontological* perspective, instead, the sensuous denotes the power and activity of the essence which constitute the subject, allowing it to open up to the world. The subject becomes receptive; it reveals and manifests all the powers of its own subjectivity to the world⁴⁵. Most of Feuerbach’s interpreters suffer from numerous and severe misinterpretations of his work because they ignored or underestimated how, and the extent to which,

⁴⁴ Feuerbach (1957, 1-2).

⁴⁵ Henry focused on the paradigm that is at the heart of the sensuous ontology of Feuerbach, that is, the idea that the sensuous being, by which Feuerbach himself defines the real, has two meanings referring to two different things. Feuerbach continuously moves from the *ontic* meaning to the *ontological* meaning of the sensuousness without distinguishing one from the other. See Henry (1983).

such a fundamental distinction operated within the second period of his philosophical activity. More specifically, an empiricist and sensuous outlook was simplistically attributed to the philosopher of Bruckberg. Yet, in *Principles of the Philosophy of the Future*, exalting elements such as need, passion, and even the dependency that define all sensuous beings, Feuerbach argued that “human feelings have, therefore, no empirical or anthropological significance in the sense of the old transcendental philosophy; they have, rather, an ontological and metaphysical significance: feelings, everyday feelings, contain the deepest and highest truths”⁴⁶. The immediate and intuitive function of sensuousness is not confined to the sphere of perception and affection, but opens up and connects to an infinite series of objects and essences. “The old absolute philosophy drove away the senses into the region of appearance and finitude”. “Not only is the finite and phenomenal being an object of the senses, but also the divine, the true being – *the senses are the organs of the absolute*”⁴⁷. After all, sensuousness can be infinite *a parte objecti* because it is intrinsically so *a parte subjecti*. It is a faculty of the universal because it is a faculty of the human, of the human essence, and, as such, it is part of a nature that is constitutively infinite, universal, and free. “Man is not a particular being like the animal; rather, he is a *universal* being”. Therefore, he is not limited and lacking freedom. He is “an unlimited and free being, for universality, being without limit, and freedom are inseparable”. This freedom “is not the property of just one *special* faculty, say, the will, nor does this universality reside in a special faculty of thinking called reason; this freedom, this universality applies to the *whole* being of man”⁴⁸. Freedom is the liberation from limitation, from the determinate, and, in this sense, it is sensuousness that plays the role of its eminent actualization. In this perspective, the sensuous constitutes the most eminent actualization of the human essence. Now, contrary to what Feuerbach suggested in his early works, sensuousness is the complex compound of the corporeal nature of man, which manifests itself and connects, without impediments and in all possible directions, to the totality of the real. It is through the unfolding/expression of the powers of his senses that the human being becomes infinite.

The liberation performed on the side of the perceiving subject parallels the liberation performed on the side of the perceived object. This is because the most authentic object to the human being is the human being him-

⁴⁶ Feuerbach (2012a, 226).

⁴⁷ Feuerbach (2012a, 229).

⁴⁸ Feuerbach (2012a, 242).

self, as a condition for recognition, in which the subject objectifies itself, and in which reality as such, deprived from its own autonomous ontology and irreducible, actualizes its subjectivity. “It is not only ‘external’ things that are objects of the senses. *Man*, too, is *given to himself only through the senses*; only as a sensuous object is he an object for himself. The *identity of subject and object* [...] has the character of *truth* and reality only in *man’s sensuous perception of man*”. The fundamental destination, the highest and most valuable content of sensuous intuition is thus nothing but man: “The most essential sensuous object for man is *man himself*” and “only in man’s glimpse of man does the spark of consciousness and intellect spring”⁴⁹. Only here does the sensuous become the absolute in action, that is, only here does it bring any limit, any opposition, and any diversity into the unconditioned unity of the human world.

To the Feuerbach of the second period, sensuousness is fully the truth. It is so even independently from thought, but only on the condition that its immediacy is mediated and charged with the universal dimension, namely on the condition that sensuousness may assume within itself the same modern unification and universalization of reality which, in Feuerbach’s early writings, belonged to the activity of reason.

The Feuerbach of the *Principles* intends to oppose the real being to the wholeness of Hegel’s logic, turning the problem of being into a practical problem. Here too his thought remains on an objective reality that has validity and significance in itself, because the theory of the new *Sinnlichkeit* establishes the foundation of an external world that, in fact, always lives as transparency of the human. The human essence, universal and as a genus, remains the first principle, the supreme signifier, and the sensuous gains value only because it is expression and realization of the faculties of the genus up to the most advanced stage of the immediate and mirror-like fusion of subject and object. At the heart of the spiritualization of the sensuousness in Feuerbach’s production of the 1840s we find a metaphysics of the genus whose structural core is still constituted by the reduction of ontology to anthropology, of reality as a whole to the totality of the human essence.

The exposure to Feuerbach’s anthropology was a crucial element in Marx’s early rejection of Hegel and of philosophy as such. It is, in my view, the origin of the *deficit* of subjectivism – a theory of emancipation capable

⁴⁹ Feuerbach (2012a, 231).

not only of equality but also of individualization – that negatively connotes Marx's work, as well as various Marxisms.

The anti-individualistic character of Feuerbach's comprehension of the *Gattung* is something that, in my opinion, continues to operate beyond Marx's 1845 *Theses on Feuerbach* (*Thesen über Feuerbach*), as well as beyond the abandonment, denounced by Engels and Marx, of any naturalistic anthropology of the human species. The entire Marxian theorization on the notion of praxis and on the revolutionary and collective power of the proletariat prior to *Capital* (*Das Kapital, Kritik der politischen Ökonomie*) was influenced by the collectivist and organicist instances of Feuerbach's *Gattung*.

It is important to add, on the other hand, that it is precisely the *deficit* in regards to a theory of the subject that allowed Marx, in his mature criticism of political economy, to see and conceptualize capital as the subject of the modern age, being as it is an impersonal subject, a pure monetary quantity in an inexhaustible process of accumulation. This result was achieved through an internal, personal conflict and through a struggle against Feuerbach's notion of the human species, a phantom of identity that in certain respects made the possibility for an original development in Marx's thought more difficult throughout his life⁵⁰.

5. The “Genus-effekt” in Karl Marx's Early Writings.

In this last part of my essay I intend to show how deeply Feuerbach's thought influenced Marx's early writings, including those other than his *Theses on Feuerbach*, such as some celebrated passages in the German Ideology. Feuerbach's anthropocentrism and his view on the history of religions – the contraposition between, on one hand, atomism of the private and individual selfishnesses (a lot of single “one”), and, on the other, the alienated unity of their species (the big “One”) – endured through Marx's first interpretation of social and historical reality. At least until 1846 Marx saw modern society – his new theory based on class relations apart – as characterized by the multiplication of the individual egoisms on one hand, and, on the other, by the unity alienated of the State, of money, and of the global market. An example of this is Marx's description of the *civil society*

⁵⁰ For a reading of Feuerbach's work that differs from the one presented in this essay, see, among others, Schuffenhauer (1965); Braun (1971); Tomasoni (2001); Andolfi (2011).

that he developed in the *Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law* (1843).

In this manuscript, as is well known, Marx praises the French Revolution as a fundamental key for understanding modernity. As a matter of fact, he sees the substance of modern history as consisting as much in the formation and construction of the state as in the contemporaneous creation of civil society and its autonomisation from the state. Medieval society and pre-modern estate-based societies were characterised by a polycentricism of powers: that is, by the existence of orders and corporations equipped with an autonomous jurisdictional capacity that hindered the formation of a sovereign unified state power on the one hand, and, on the other, the emergence of economic individualism and free private initiative due to their communitarian structure⁵¹. Only in modern society is there the contemporaneous generation of civil society and political state, that is, the reduction, without jurisdictional power, of the economic, work and contemporary institutions to the private sphere from the public one, which ceases to be a place of universal legislation that promulgates laws and rights that are valid, without exception, for all. For Marx, this separation of the modern into two fundamental areas – one regulated only by private rights and the other regulated only by public rights – accompanied by the elimination of all privileged and corporative legislation, is an event eponymous with modern history, and represented above all by the French Revolution. “The real transformation of the political estates into civil estates took place in the absolute monarchy. The bureaucracy maintained the notion of unity against the various states within the state. Nevertheless, the social difference of the estates, even alongside the bureaucracy of the absolute executive power, remained a political difference, political within and alongside the bureaucracy of the absolute executive power. Only the French Revolution completed the transformation of the political estates into social ones, changing the differences in civil society estates into mere social ones devoid of any political significance. With that the separation of political life from civil society was completed”⁵².

Beyond the 1843 *Critique* itself, the historical and political works that Marx read and summarised in the Kreuznacher Hefte are sufficient evidence for the centrality of his view that the French Revolution, due to its establishment of fundamentally different meaning of that which is properly ‘political’ and that which is properly ‘civil’, marks a historical watershed. However, if modern civil society is then deprived of the differentiation and liberation of the political state – by which any form of universalisation or

structure that goes beyond private interests is created – it follows that its sole principles will be that of egoism and individualism. “Present-day civil society is the principle of individualism fulfilled; the individual existence is the final goal; activity, work, content, etc., are mere means”⁵³. Once the private individual has established itself as the foundation of modern civil society, the society must not contain any stable organisational method. Its articulations must be fluid, variable and arbitrary because they depend on the constantly varying inclinations and interests of the individual. Nor is there any ordered structure as in pre-modern society, whose divisions were created by a precise distinction between needs, work and social roles. Modern differences arise only on the basis of ‘money’ and ‘culture’, that is, according to criteria that, while they may possess a reality beyond the individual, are by definition mobile and lacking in any stable objectivity. “The estates of civil society were likewise transformed in the process: civil society was changed by its separation from political society. Estate [Stand] in the medieval sense continued only within the bureaucracy itself, where civil and political position are identical. Against this stands civil society as civil estate. Difference of estate here is no longer a difference of needs and of work as independent bodies. The only general, superficial and formal difference remaining is that of town and country. Within society itself, however, the difference was developed in mobile rather than fixed circles in which free choice is the principle. Money and education are the main criteria [...]. The estate of civil society has for its principle neither need, that is, a natural element, nor politics. It consists of separate masses which form fleetingly and whose very formation is arbitrary and does not amount to an organization”⁵⁴. Thus, for this early Marx it is neither need, nor labour, nor politics that constitutes the organisational criteria of modern civil society, whereas it was precisely according to these principles that the differences between orders and professions were well-articulated in estate-based society. The very performance of labour ceased to be characteristic of certain orders because it had become a general horizon and incapable, therefore, of creating and destroying differences between individuals. Nor did the performance of labour link the subject in question to a community of men organically, as it still existed within the system of corporations and orders. This because in modern society, Marx noted, using a play on words between Stand as meaning order (or estate) and Stand as meaning

⁵³ Marx, Engels (1975-2004, 3, 81).

⁵⁴ Marx, Engels (1975-2004, 3, 80).

condition, the performance of any profession or work can be indifferently connected to widely differing levels on the social scale. The foundation of modern civil society is, therefore, entirely extra-social and, in this sense, returns to being merely naturalistic: it is simply the individualist principle of pleasure alone. This occurs to such an extent that the members of civil society become men – that is, subjects capable of a relationships and social participation – only as citizens, namely, when they abandon their position in civil society and think of themselves as members of the political state. “Only one thing is characteristic, namely, that lack of property and the estate of direct labour, of concrete labour, form not so much an estate of civil society as the ground upon which its circles rest and move. [...] The present-day estate of society already makes its difference from the earlier estate of civil society clear, in that it does not hold the individual as it formerly did, as something communal, as a community [Gemeinwesen], but that it is partly accident, partly the work and so on of the individual which does, or does not, keep him in his estate, an estate which is itself only an external quality of the individual, being neither inherent in his labour nor standing to him in fixed relationships as an objective community organised according to rigid laws. It stands, rather, in no sort of real relation to his material actions, to his real standing. The physician does not form a special estate within civil society. One merchant belongs to a different estate than another, to a different social position. For just as civil society is separated from political society, so civil society has within itself become divided into estate and social position, however many relations may occur between them. The principle of the civil estate or of civil society is enjoyment and the capacity to enjoy. In his political significance the member of civil society frees himself from his estate, his true civil position; it is only here that he acquires importance as a human being, that his quality as member of the state, as social being, appears as his human quality. For all his other qualities in civil society appear inessential to the human being, the individual; they appear as external qualities which are indeed necessary for his existence as a whole, i.e., as a link with the whole, but this link is something that he can just as well throw away again”⁵⁵.

For this early Marx, therefore, who based himself on a theoretical approach quite different from what would become his future thought, the individual is the principle of modern civil society to such an extreme and radical degree that all social links, rather than constituting the essence of

⁵⁵ Marx, Engels (1975-2004, 3, 80-81).

the individual (as he will theorise a few years later in his sixth thesis on Feuerbach), are instead only his most external and incidental aspects. They can be forgotten and picked up again according to the individual's needs and choices. On the other hand, it is the modern State that becomes the container of the universal, of that relationship between human beings that is excluded from civil society. an environment dominated by individualism. The image of the modern state created by Marx at this time is one of an institution whose universality is entirely abstract, just as Feuerbach's God. It is created by the atomistic fragmentation of a community of species which, having lost consciousness of its unity, cannot help but project and deposit this same unity in a power that is both foreign and in contrast to itself. Civil society and the political state as well as the individual and the universal are divided and opposed in the same way that real life and the life of the Idea are in Hegelian philosophy⁵⁶.

Even *On the Jewish Question* testifies, in my mind, to the influence of Feuerbach's humanism on Marx. In it modernity is conceived according to the scheme of many separate and abstract individuals on the one hand and the establishment of mutual and social ties as abstract and alienated universalities on the other: that is, as I've already said, according to the scheme of many single abstract "one" in opposition to the big, similarly abstract, "One". "The political revolution [in modernity] thereby *abolished* the *political character of civil society*. It broke up civil society into its simple component parts; on the one hand, the *individuals*; on the other hand, the *material* and *spiritual* elements constituting the content of the life and social position of these individuals"⁵⁷. For this Marx, still far from a class perspective, the fundamental characterization of modern civil society consists in many single individuals, closed in their selfishness, for whom social connections are only external and casual bonds. "None of the so-called rights of man, therefore, go beyond egoistic man, beyond man as a member of civil society – that is, an individual withdrawn into himself, into the confines of his private interests and private caprice, and separated from the community. In the rights of man, he is far from being conceived as a species-being; on the contrary, species-life itself, society, appears as an external framework to the individuals, as a restriction of their original independen-

⁵⁶ For more on the concept of civil society in the 1843 *Critique*, see Finelli (2016, 200-222).

⁵⁷ Marx, Engels, *On The Jewish Question*, in <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1844/jewish-question/>

ce. The sole bond holding them together is natural necessity, need and private interest, the preservation of their property and their egoistic selves”.

In *The Holy Family*, and specifically in the section entitled *Critical Battle Against French Materialism*, it is also easy to note how much Marx’s exaltation of the sensible world expresses the persistence of Feuerbach’s thought in his own. In those pages it is only sensitivity, along with finite and concrete things, to give form to the world. The function of abstraction is only epistemological-logical. This is different, in my opinion, from Marx’s mature critique of political economy. So much so that here, Feuerbach is still undoubtedly presented as the champion of materialism against the idealism of Hegel’s philosophy and metaphysics. “After *Hegel* linked it in a masterly fashion with all subsequent metaphysics and with German idealism, and founded a universal metaphysical kingdom, the attack on theology again corresponded, as in the eighteenth century, to an attack on *speculative metaphysics* and *metaphysics in general*. It will be forever defeated by *materialism*, which coincides with *humanism* and has now been perfected by the work of *speculation* itself. But just as *Feuerbach* is the representative of *materialism* coinciding with *humanism* in the *theoretical* domain, French and English *socialism* and *communism* represent materialism coinciding with *humanism* in the *practical* domain”⁵⁸.

Yet in *German Ideology* one can say that there are traces of Feuerbach’s humanism in Marx’s thought. At first glance, such a statement can appear as nothing but untrue and untenable, because Marx would eventually surpass Feuerbach’s humanism permanently. In fact, Marx says that Feuerbach’s concept of “genus” must be translated and passed on to “social relations”, and that the new knowledge, opened by historical materialism, has to start from here: i.e. that the essence of the human being cannot be defined by philosophy, as was still the case in Feuerbach, but only by history and by science of social relations.

Yet in these writings there is still, in my opinion, too easy a passage from the individual socialized through the bourgeois society, and through the world market, to the social individual of the future communist society. The dependence of each individual on the world market creates, in fact, according to the argument of Marx, *universal individuals* who have exceeded all localism, all limited and partial ways of life. A subject is thereby produ-

⁵⁸ Marx, Engels, *The Holy Family*, chapter 6/3/d, in <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1845/holy-family/index.htm>.

ced who is already capable of leading the communist society⁵⁹: “[...] only with this universal development of productive forces is a universal intercourse between men established, which [...] makes each nation dependent on the revolution of the others, and which has finally put world-historical, empirically universal individuals in place of local ones”⁶⁰. It seems to me that there is still a trace of Feuerbach’s overly simple unification and integration of all human beings into the “universal species”) in this historical transition, committed as it is to a development of productive forces that are valorized as unceasing and positive.

Only by overcoming such residues of Feuerbach’s organicism was Karl Marx able to develop the originality of his thought in all its force.

References

- Ascheri C. (1970), *Feuerbach 1842. Necessità di un cambiamento*, Firenze: Sansoni.
- Andolfi F. (2011), *Il cuore e l'anima. Saggi su Feuerbach*, Napoli: Guida.
- Braun H.-J. (1971), *Ludwig Feuerbachs Lehre vom Menschen*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Fromann.
- Daub C. (1810), *Einleitung in das Studium der christlichen Dogmatik aus dem Standpunkte der Religion*, Heidelberg: Mohr & Zimmer.
- Engels F. (1941) [1886], *Ludwig Feuerbach and the Outcome of Classical German Philosophy*, ed. C.P. Dutt, New York: International Publishers.
- Feuerbach L. (1957) [1841], *The Essence of Christianity*, trans. G. Eliot with an introduction by K. Barth and a foreword by H.R. Niebuhr, New York: Harper Torchbooks.

⁵⁹ “[...] weil ferner nur mit dieser universellen Entwicklung der productivkräfte ein *universeller* Verkehr der Menschen gesetzt ist [...] jedes derselben von den Umwälzungen der andern abhängig macht, u. endlich *weltgeschichtliche*, empirisch universelle Individuen an die Stelle del lokalen gesetzt hat” (because only with this universal development of the productive forces are placed universal relations between human beings placed [...] made everyone linked up with the transformations of others, and placed at last *cosmopolitan*, empirically universal individuals, in place of local individuals) (Marx, Engels 2004, 22).

⁶⁰ Marx, Engels, *The German Ideology*, in <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1845/german-ideology/>

- Feuerbach L. (1980) [1830], *Thoughts on Death and Immortality from the Papers of a Thinker*, trans. with introduction and notes by J.A. Massey, Berkeley: University of California Press.
- Feuerbach L. (1981) [1828], *De ratione, una, universalis, infinita*, in *Gesammelte Werke*, hrsg. W. Schuffenhauer, Bd. 1, Berlin: Akademie-Verlag.
- Feuerbach L. (2012a) [1843], *Principles of the Philosophy of the Future*, in Id., *The Fiery Brook. Selected Writings*, translated and introduced by Z. Hanfi, London-New York: Verso.
- Feuerbach L. (2012b) [1842], *Preliminary Theses on the Reform of Philosophy*, in Id., *The Fiery Brook. Selected Writings*, translated and introduced by Z. Hanfi, London-New York: Verso.
- Feuerbach L. (2012c) [1839], *Towards a Critique of Hegel's Philosophy*, in Id., *The Fiery Brook. Selected Writings*, translated and introduced by Z. Hanfi, London-New York: Verso.
- Finelli R. (2013), *Tipologie della negazione in Hegel: variazioni e sovrapposizioni di senso*, in "Consecutio temporum. Hegeliana/Marxiana/Freudiana", 2: 19-34.
- Finelli R. (2016), *A Failed Parricide. Hegel and the Young Marx*, Amsterdam: Brill.
- Finelli R., Trincia F. S. (1982), *Critica del soggetto e aporie della alienazione. Saggi sulla filosofia del giovane Marx*, Milano: FrancoAngeli.
- Hegel G. W. F. (1956) [1821; 1824; 1827; 1831], *The Philosophy of History*, trans. J. Sibree with a new introduction by C.J. Friedrich, New York: Dover Publications.
- Hegel G. W. F. (1966) [1812; 1813; 1816], *Science of Logic*, trans. W.H. Johnston and L.G. Struthers with a preface by Viscount Haldane of Cloan, 2 voll., London: George Allen & Unwind.
- Hegel G. W. F. (1977) [1807], *Phenomenology of Spirit*, trans. A.V. Miller with analysis of the text and foreword by J.N. Findlay, Oxford: Oxford University Press.
- Henry M. (1983), *A Philosophy of Human Reality*, trans. K. Mc Laughlin, Bloomington: Indiana University Press.
- Marx K., Engels F. (1975-2004), *Collected Works*, 50 voll., London: Lawrence & Wishart.
- Marx K., Engels F. (2004), *Feuerbach und Geschichte. Entwurf S. 1 bis 29*, in *Marx-Engels-Jahrbuch 2003*, Berlin: Akademie Verlag.
- Schuffenhauer W. (1965), *Feuerbach und der junge Marx*, Berlin: Akademie Verlag.
- Tomasoni, F. (2001), *Ludwig Feuerbach. Biografia intellettuale*, Roma: Morcelliana.

On Willing Surrender as Virtuous Self-Constitution

Bennett Gilbert

Abstract: Our cultural situation is to seek a moral form of self-constitution, rather than an ontological or epistemological foundation. Such a moral ground lies in the paradox of willing surrender of the will to do wrong or dysfunctional acts in order to enter temporally-extended processes of moral change. But the paradox of willing surrender of the will requires analysis. The propositional form of it cannot be sustained and must instead give way to willingness as an ongoing choice. The self-reflexivity of the will with which we accomplish this turns out to be a core activity of human activity that seeks openness to moral growth through humility. The paper suggests that self-constitution in this manner this is what freedom is for us and is therefore the source of our hope.

Keywords: Addiction; Conversion; Moral Philosophy; Personhood; Subjectivity; Surrender; Twelve Steps; Volition.

1. The moral turn in constituting subjectivity

Humility is an indispensable attitude for spiritual progress in virtually every faith tradition of humankind. Within ascetic or other devotional practices, it is a constant companion of every step toward enlightenment, even of the most profound and elevated kind. Outside of credal and non-denominational faiths, it is widely taken as a personal and social virtue that promotes private well-being and public harmony. In the Twelve Step tradition, it stands in a triad with openness and willingness¹. Its fit with the other parts of the triad is intuitively clear: if one is not arrogant, once can

* Portland State University (bbg2@pdx.edu; ORCID: 0000-0001-8295-3216).

¹ The Twelve Steps are the foundation of Alcoholics Anonymous (AA) and kindred groups such as Narcotics Anonymous, Overeaters Anonymous, Sex Addicts Anonymous, etc. They guides the practices of the approach to recovery these groups pursue, and they also establish the loose organization of all these fellowships. As developed at the founding of AA in 1935, they combine elements of American Pragmatism (especially William James' approach to belief), medieval Latin Christian mysticism (notably the concept of the "ladder" of spiritual growth), nineteenth-century moral improvement movements (such as the Oxford Group), and other influences (such as that of Carl Jung). They are not theistic in the common sense of the word. There is an intricate conceptual structure in the Steps, although people who use then concentrate on their affec-

be open to the challenges that psychic growth usually presents and then willing to work at finding a way over these hurdles. Someone who lacks humility is very likely not to be open-minded or willing to change even the most self-destructive dysfunctions. In alignment with the latitudinarian approach of Twelve Step work, humility can lead in this way to the benefits of sobriety whether they are taken as functional, emotional, psychic, religious, or broadly spiritual.

Were it easy to be humble to the degree that any of these paths requires, it might not be so dwelt upon; it might even not be an appropriate part of the struggles of emotional, mental, and spiritual growth. Most persons seeking humility at first see it as vexing the ego. It tangles desires for control and gain into a thorny, frequently painful *agon* with most everything we generally learn about how to get by. In some circumstances, it seems to be the enemy of survival, troubling the persistence of self-identity through life's difficulties or even biological survival. To the most obstinate among us, humility feels like death. Or like surrender: losing a conflict and turning one's body, or armed forces, or nation over to one's enemy. Why then would anyone surrender except under extreme compulsion?

Moral philosophers – and philosophers of action, to a lesser extent – have their own version of this. Being the sort of overcognizers that we philosophers are, they turn the psychic or spiritual *agon* into a logical puzzle. It becomes this problem: how can it be that not willing is an act of will? Or, how does suppressing self-identity add to self-identity? For anyone of an insistent rational turn of mind, the law of non-contradiction is the translation of physical death into terms of logic. How could a person accept this as responsible cogitation? Yet outside of the cloister, the notion of a willing surrender or will does not seem absurd to most people, although it might be puzzling. It is a paradox, not an antinomy or a fallacy. To become humble means to lose something, to surrender it. We might sense that one can gain more than one loses by surrendering that which harms her. We recognize that, like Zeno's arrow, there really is moral change even though we think it is logically impossible.

And yet what one surrenders in humility is not surrendered to anyone. No one else wants to have your dysfunctions. So this sort of surrender cannot be made as relief of coercion by a conqueror or a thief. One does it according to one's own counsel, or will. Nevertheless, because we passionately guard the liberty, or seeming liberty, and privacy of our will, surrender of the sort that leads to humility can seem to be surrender of the sort

tive, psychodynamic, interpersonal, and ultimately spiritual effects. They can be found at <https://www.aa.org/the-twelve-steps>.

that leads to grievous, painful, and irrecoverable loss. If this is surrender, what sense does willing it make?

The state of human culture today is one of groundlessness, in which what theory produces no longer founds and constructs culture, other than the merely reproductive, from traditions or onto essentialized bases. In this sense, post-modernism gave us freedom, and a moral freedom at that. Choosing a ground was no longer dictated the responsibility of choosing is radically ours, not that of reason or divinity. This would seem to elevate will further beyond any situation of surrender of will. But we are now post-postmodern, with two consequences of interest to this inquiry. First, cultural and intellectual producers who are responsible to the times, rather than reactionary, recover and extend awareness of the many ways in which human will is limited not so much by raw nature, although this is not neglected, but, more pointedly, by the world we construct, with its highly organized and efficient systems of oppression, naturalized lies, and reification and with the effects we have on nature that threaten our flourishing and survival. Second, theory now often seem to fear that nihilism, notably moral nihilism or amorality, might blind us to a moral necessity, as reaction might aim to obscure the oppression and danger that the first consequence I mentioned aims to confront. Foundationless, ungrounded, de-essentialized we might be; but what do we do about finding where we are and who we are in such a way as to guide us toward knowing what is good and right to do and what it is wrong to do? We still are human persons who must constitute themselves in some way. The fully unfettered will that postmodernism gave us (in some respects) pushes the question toward us and pulls away many possible answers. In short, the paradox of willing demission of the will has an intense moral purchase today. It must be distinguished from surrender-as-death or as mere contradiction, and it must contribute to our self-constitution if it can do so.

In what follows, I will try to situate surrender in this moral turn of theory. To do this, I rely on the Twelve Step understanding of surrender, some strains of philosophical personalism, and some perspectives from the philosophy of history. My argument might not settle the paradox of autonomy – what binding authority does a principle we have chosen have over us since it is subject to our will? – or answer our concern as to how our creative agency can flourish in a heteronymous world beyond our control, but it can give us confidence and hope in assembling and asserting our subjectivity.

2. Types of surrender in recent ethics

A good way to disambiguate surrender is to note its earliest uses in English according to the *Oxford English Dictionary*. Most of these usages were legal. In Anglo-French law, in general, one surrenders something when and because the law requires or compels the transfer of a person, power, or property to another. The one surrendering might indeed choose to give up something, and in this case the law prescribes the formal manner of transfer. In other cases, the law coerces its subject to give herself or a good up for the sake of justice. The military or military-like usage was less common in fifteenth and sixteenth centuries, though not unknown. It seems reasonable to say that it was as much the act of transferring something from one party to another as the coercion that was the common semiotic basis of the two spheres of usage. The *OED* does not, however, give the religious sense of surrender as spiritual maturation; it has just one example of this usage. But this is closely related to the type of surrender I address here as willing surrender. But willing surrender as I will use it, obviously does not involve coercion; and the matter of to whom or to what one surrenders is wide open, for, since the act is voluntary, the choice of counterpart is entirely in the control of the one giving up something and can range from one's self to any kind of entity (such as a group of persons or a physical object) to a divine or cosmic spirit. Any sense of loss is also, therefore, mitigated, if not wholly deflated. Finally, the motivation for this act comes from inward understanding and not from outward compulsion.

The use of the term in some psychological literature is curious. There it is often held that surrender as emotional growth can never be voluntary or willed². I do not understand the reason for this stipulation, and I do not see an argument for it. Religious concepts of surrender, notably in the Abrahamic religions, emphasizes the agent's free will, which God recognizes and respects. If, say, a vision or any words spoken by a supernatural being enter into the agent's decision, her choice is nonetheless always free. When God enters Eden, he calls out to Adam, "Where are you?"³ This is a spiritual question God is asking; He compels nothing, at least at that moment; He is opening a door to humankind. This is a paradigm of the context for a notion of surrender in the relevant religions.

Employing the agent's freedom of choice in this notion of willing surrender does not depend on deploying a conception of free will in opposi-

² See Drichel (2017), Ghent (1990), and Saffran (2016).

³ Genesis 3:9.

tion to determinism. In fact, it depends on avoiding such a deployment. We are highly determined creatures, to be sure; and no sane person thinks we have unmitigated autonomy. And yet what we face in ourselves includes choices we can face solely as choices freely to be made. Indeed, we must feel that we freely make many critical choices in our lives. To the extent anyone feels a need to argue an idea of free will, it suffices to refer to William James' pragmatist construal of our feeling ourselves free as sufficient for our actual needs. This does enough for present purpose, and I should add that I have long found it quite enough for threading through the six-of-one, half-dozen-of-another debate on the matter. Or, one can rely on Søren Kierkegaard's famous observation that although we understand life backwards, we must live it forwards. This comes from an orientation different in many ways from James', but it is hardly less pragmatic, in the ordinary sense of the word. There is no reason, after all, to make a practice of free will into black-or-white only approach into which theoretical conceptualizing is often led by its rebarbative nature.

I wish to detail why it is that the quandary of free will versus determinism does not trouble understanding willing surrender, that it is the wrong road to take in conceiving this important thing in human affairs – a dead-end that hides the force of willing surrender. It is just this issue that has caused philosophers not to write much about willing surrender. The scant philosophical literature on this concept is a minor light in part of the free will debate over the last decades. The religious versions hold that it frequently is essential to self-constitution⁴. But it has failed to find philosophical interest and value in this idea, which has such very rich bearing on moral life.

The proximate source of this sidelight is Harry Frankfurt's concept of the way in which a subject resolves addictive compulsions by "meshing" her lower-order desires with her higher-order desires⁵. The mesh is who she really is. He understands these as two orders of volition⁶. Because the higher order is self-reflexive, it is not fixated on external objects, such as libidinal objects or addictive substances). Instead, its business is to constitute ever more complete subjectivity, which Frankfurt calls "whole-hearted". He takes this as the action of the free will, but he makes room for what motivates this free act. Motivations leading to both good and bad choices he calls "volitional necessities"⁷. This type of necessity is neither logical nor

⁴ Clausen (2018: 10–12, 101–102).

⁵ Frankfurt (1971) and Frankfurt (1987).

⁶ Frankfurt (1988: 11–25).

⁷ Frankfurt (1988: 86).

causal, but it is not a mere “spasm”⁸. It comes, instead, from care for what a person values: she definitively chooses *this* rather than *that*. Thus, it is the will’s own necessity, arising from the will’s job of constituting the self. And so, just because Frankfurt, as a full-charge internalist, is concerned to conceive of a way in which the will is free, he pinpoints moral force, that is, the non-coercive but very real motivating pressure of moral goods on agents. For him, this reflexivity suffices for autonomy in the sense in which we understand ourselves to be autonomous moral agents. His conception is not so much of the agent’s willingly surrendering will as it is of the agent’s choosing the more powerful and essential faculty of volition over the weaker and destituent faculty of volition.

To this Alfred Mele opposed his view that the real lay-out of free will is a combination of the agent’s history of beliefs, reasons, desires, and motives with some sort of unforced internal state⁹. The agent’s external causal history is in tension with her internal state, such that causal forces are compatible or incompatible with personal moral autonomy. History-as-causes might or might not thwart autonomy. Mele concludes that free will is possible but that taking “history” into account must make us agnostic on the matter. Perhaps he thinks the freedom of the will in any action depends on the facts special to each situation by which the agent is or is not under compulsion. In any case, his concept of external causes seems to mean that a free will either asserts itself or retreats. For him volition must escape any kind of compulsion if it is to be “free”; he finds that the best approach to compatibilism is not negatory but agnostic. In this way he correctly finds that Frankfurt’s conception of the higher, freer will lacks something it needs in order to be persuasive.

We see here that the either/or logic of causality in the issue of free will makes it difficult to conceive of the willing suspension of will (that is, willing surrender). This is because *either* the sort of free volition in willing surrender can be understood solely in terms of a higher-tier faculty that integrates the compulsory factors (such as addictions), taking them over by an assertion of the self-constituting will, as in Frankfurt’s work, *or* that the perplexities of the self-constituting will lead us to see volition as so mixed that we cannot credit a concrete conception of freedom, though it might exist, as Mele sees it. For both Frankfurt and Mele, the combination of willingness and unwillingness, which makes for willing surrender, is inconceivable. Frankfurt envisions only volition that self-reflexivity makes

⁸ Frankfurt (1987: 172).

⁹ Mele (1995).

fully willing, and Mele envisions only a free faculty so dark in comparison with causality that we can neither affirm or deny it as a concept.

In response to Mele, Stefaan Cuypers developed a concept of “autonomy beyond voluntarism”¹⁰. Volitional necessity is a genuine kind of necessity and, consequently, to keep its necessitating force it cannot be voluntaristically imposed by the self on itself but must first and foremost be non-voluntaristically imposed by the cared-about object¹¹.

In his view, something from outside of an agent, which either attaches itself to her by some kind of superior energy or to which she attaches herself. Although this force acts as a necessity, the agent feels himself volitionally strengthened and liberated in a special way. Even though his behaviour is not wholly under his direct and immediate volitional control, he feels himself more actively connected to his life¹².

Cuypers broadens Frankfurt’s “volitional necessity” into a kind of moral force that persuades us. Here Cuypers stands in the vicinity of willing surrender. But he does not use the key terms in my phrasing of his thought – superior energy, moral force, persuasion – that pertain to willing surrender and therefore misses the key parts of willing surrender. Of course, he, like Frankfurt and Mele, is writing about free will, not about surrender. But this problem of free will leads Frankfurt, and the other in his train, to an understanding of free will that is in the vicinity of willing surrender and, further, arguably requires us to take up willing surrender. But they do not see willing surrender, because the bottomless pit of debate about free will suppresses the psychic, spiritual, and moral possibilities that willing surrender gives us. They do, however, show us that we need to investigate the idea of willing surrender in order to understand a part of the constitution of persons as moral agents. Cuypers *almost* sees the unique character of willing suspension of the will, and Frankfurt gives a clue as to the unique moral force that can motivate such a decision. But they do not see the conclusion these point to because their concern is to eke out, from between antinomies, a valid notion of free will.

3. Surrender as conversion

The religious approach to surrender that I have referred to shows that willing surrender is not simply a trope or tool for spinning out a useful com-

¹⁰ Cuypers (2000).

¹¹ Cuypers (2000: 245).

¹² Cuypers (2000: 244).

promise in the free will debate. But the religious usage also must be distinguished from the philosophical and ethical concept of willing surrender.

In Christianity surrender is a step toward conversion, either from another faith to Christianity or from a spiritually unengaged Christian faith to a more active, even consuming practice in either private or public life or both. Augustine's *Confessions* can be read as a narration of the long road to surrender by its restless author. One of his realizations along the way is that autonomy of the will does not mean that the will alone chooses the objects of its actions¹³. The self-determining moral agent is part of a moral world and lives a life with God and with others forming a sphere thick with goodness and evil. It follows that moral autonomy – the autonomy of the humanly personal moral actor – requires relinquishing complete control of her environment. She must stop this futile effort, because to do something that does not succeed over and over again is hardly freedom. It is compulsions or addiction. By setting aside the fantasy that the human will has the power to control everything, a person can enter into a field of richer spiritual life and more deeply considered and more effective action. In Augustine's terms, the person who does this gives herself to truth. What could be freer? Therefore, surrender is a free choice to limit the will.

Or even totally to suppress it. This is one of the paths of Christian mysticism. For example, the anonymous fourteenth-century author of *The Cloud of Unknowing* tells us that we start with humility, which in love becomes thoroughgoing humility "so that nothing acts in your intellect or will but God himself"¹⁴. For the author tells us to enter not only into the cloud of unknowing, which is the state of accepting our inability to conceive of God according to his negative, or apohatic, theology, but also to enter into the cloud of forgetting, by which we detach ourselves from every earthly interest and allegiance in favor of deepening our position toward God¹⁵.

And so I wish to give up everything that I can think, and choose as my love the one thing that I cannot think. For he [God] can well be loved, but he cannot be thought. By love he can be rasped and held, but by thought neither grasped nor held¹⁶.

Here the perfectionistic structure of this type of mysticism, seen also in supererogation and ethical extremism, obliterates all rational control. The

¹³ Clausen (2018: 112).

¹⁴ Cloud (2001: 21).

¹⁵ Cloud (2001: 26)

¹⁶ Cloud (2001: 27–28).

sole single task of willing is to position a person between, and in, the cloud of forgetting below and the cloud of unknowing above.

It is interesting to note that David Hume, the very opposite of a mystical and flesh-denying devout venerator, holds a principle in common with many devout persons, though inflected by his phlegmatism. Like Augustine, and a mystic, and just about any sensible person, he realizes that total rational control is an illusion. He just gave it up, accepting that reason is a slave to the passions, and just accepts the worlds as it is – no cloud of forgetting – and accepts the vast realm of things he cannot know, understand, or do, in order instead to aim for the calm he so deeply desired.¹⁷

4. Willing surrender

It is clear that the willing surrender is in the domain of issues of the will at its limits. We will see that the liminal sphere of the will has a very far reach. As in addiction and recovery from addiction, and like supererogation and mortal self-sacrifice, the will of the persons in these processes performs some kind of reflexive activity that tests the whole person in liminal situations, often with existential risks. The will being riven by no ordinary strain or conflict, persons whose will it is in these cases are subject to dialectical fractures that are not resolved by immediate exertion of the will because such actions are precisely what cannot be undertaken and are therefore at stake. The decisions stop the will from willing until an action, or external events, or the various kinds of oblivion that the passage of time brings resolve the conflict in some manner or simply bury it. For standard meta-ethics, the assertion of a sliver of free will, carved from the surrounding contingency and causality, resolves the *agon*. For the religious, the resolution leaves this world. It is theology that explains to us God's action in the souls of the conflicted. Such detachment from the world perhaps reflects the aggressively exclusive claims of the Abrahamic religions. And for the Stoic, in her Humean or other versions, a part of the will is reduced to reason, the evident flaws of which readily lead to a desire to be rid of it. What then, is a moral conception of willing surrender, in non-theological terms, if any?

The first step toward establishing an affirmative concept of willing surrender is to recognize that all the alternatives I have discussed agree on one point: that total rational control by any human person is impossible and that, by consequence, the desire to achieve this by force of will is always a

¹⁷ Hume (2000: 265–269).

failure. Total rational control is an illusion, as is volition that is total at all points in its course of action. Of course, if it is an illusion, then in being rid of the desire for it we are not rid of total rational control because this cannot exist. Instead, we are rid of the desire of the will – what we commonly call the most willful part of ourselves. This commonly spawns the really desperately dysfunctional manias of sociopathy, narcissism, and megalomania, the psychic economy of which cannot stand for imperfect control of the world and for loss or failure. Giving up the effort to have total rational control does seem to mean shutting off, or at least limiting, some portion of one's reason that is close to the will. Call it the most willful part of rationality or the most rational part of the will: there is something in the tendency of rationality to metastasize. The capability of the will to reason out the limits of rationality by seeing in these limits its own limits is a self-reflexive activity. Such action share the puzzles and paradoxes of human self-consciousness.

We must next, then, consider what this “willing” is in the act of willing surrender. “Willing” in “willing surrender” has two meanings. The first is as an adjective: it describes a surrender that is willing. The second is as a gerund: surrender is the object of this form of the verb “to will” as the act willing another act – a surrender – into actuality. We can put this in participial-adjectival form as: having been willed, this is a willing surrender. By emphasizing “willing,” we discover this grammatical amphiboly. Its two aspects are not inconsistent, since it is not contradictory to say of an action that it was or is willed and also has been or is willingly done. But the amphiboly does show that the its two sides have a temporal order. Willing a surrender to occur precedes a willed surrender. The kind of act of giving something up to or for someone or something that we are considering as “willing surrender” now has a bivalent relation to the will to execute it. Surrender thus becomes dependent on will because it is initiated and then completed over a time-span in which an agent wills it. This time-span can include steps necessary to perfect the process of surrender. Will is a cause and endures as a component of the effect its causal force. Here, as in many other human actions, there are two temporalities: that of the agent's internal volition plus that of the act's external successive components. This, in turn, means that the moral psychology and the moral axiology exist in a common diachronesis.

This is true, of course, of many actions. But when an action involves a moral change it has a special feature that enable human persons to make such alterations in their characters and behaviors. That feature is the inherence of decision-making in what I am calling the sphere of the liminal will,

which proves, as I will show, to be critical to our understanding of moral life, as it is the kind of will involved in deep changes such as recovery from addiction and religious conversion or any type of serious moral awakening and onset of awareness.

At this point, the amphiboly suggests that we alter the term of the concept so as to clarify the connection of its two terms. I will use *willingness* to name the action of the will involved here as both cause and effect. Willingness connotes process, an attitude that, like open-mindedness and honesty, is open-ended. And indeed willing surrender is poorly conceived as a thing or as a single event. Instead, it is processual. Willingness unfolds, advances, comes into being, and has consequences through its diachronesis. More broadly, this analysis argues for historicity-oriented, processual, and diachronic ethics, as opposed to propositionalist ethics, in which the techniques of analytic thought freeze actions into concepts and the examples generally have no dynamics¹⁸. When we think in terms of willingness, we not picture willing surrender as a monopunctual act of surrender, such as Lee surrendering his sword to Grant at in a house at Appomatox on 9 April, 1865 or Jödl signing the Instrument of Surrender to the Allies in a tent at Reims on 7 May, 1945. Instead, willing surrender is temporally extended willingness from which both causal will and willed effect unfold. At the start of this essay I used the phrase “willing suspension of the will.” It is a good summary or slogan, but it explains willing surrender only when we understand that willingness actuates both the suspending will and the suspended will.

This approach has deeper advantages. We cease to regard willing surrender as a finality. Instead, the experience of willing surrender now can be shown to be essentially open. Willingness is an expectant and open-ended attitude. It is a process in time. We understand it and its products through their diachronesis, which is the way that we live it, rather than as a propositional sequence, which is not the way that we live it.¹⁹ Furthermore, this accords with the position common to all approaches to willing surrender as moral change, that it requires, and occurs along with, rejection of the illusion of total rational control of other persons and of affairs, with its false certainties. Instead, it accepts that uncertainty which can launch spiritual and psychic growth because the actor is freed from the habituated dysfunctions that both ignite and mask painful conflicts. And finally, it

¹⁸ Extensively argued in Brewer (2011); and in my forthcoming *Power and Compassion: On Moral Force Ethics and Historical Change* (Amsterdam University Press, 2024) and in my *A Personalist Philosophy of History* (Routledge, 2019).

¹⁹ Carr (2014: 211–231).

settles the pseudo-problem of non-contradiction that we observed. Only static, analytic, propositionalist ethical reasoning finds difficulty here; the experience of actual moral life does not. Volition in moral life, broadly seen, is a moving force in a moving world. Frankfurt's volitional necessities are not medium-sized dry goods. Awareness and acceptance of them dawn on persons over time, even if there are moments of thunderclap along the way or at the end, in order for the whole force of moral agency to be willed into activity.

With this undemanding, let us now turn to the way that Twelve Step moral psychology uses what I call willing surrender:

People who enter treatment for their substance abuse are often told to surrender, but that concept can be incredibly confusing. And interestingly enough, surrender isn't used in Alcoholics Anonymous to describe the Twelve Steps, making it even harder for a person to learn how to surrender. To clarify, surrender means to stop fighting, to stop resisting everything in life. Within the context of the Twelve Steps, a person has to tear down all the emotional and philosophical walls they built up: No more fighting the program. No more fighting to do everything alone. And no more fighting Higher Powers and past resentments. Just let things be and let things flourish within. Surrender is to make room for other things to grow and to allow room for other systems of belief. Surrender is to accept that life has been messy and perhaps miserable because of addiction. Surrender is to accept that the solution exists outside a person's own mind: "My best thinking got me here"²⁰.

To surrender here is (1). to stop fighting battles one cannot win and (2). to stop practices and behaviors one uses in such battles that harm one's self and others. The two aspects are closely intertwined in the Twelve Step context because recovery from an addiction is a struggle against both the objective physiological force of an addictive substance and the psychic and spiritual difficulties that help to trigger addiction. The processes of recovery includes both inward and outward fights. The outward ones are struggles against forces that are simply stronger than any one person in the long run, if not sooner, such as the law, employers, and natural forces. Assertions of will do not prevail against these. In the inward battles one contends with the force of addiction but also, beneath that force, resentments against harms from the past or the present that remain in painful psychic conflict but cannot be erased and the consequent dysfunctions that, although they worked or seemed to work in the past, particularly in

²⁰ Hazelden (2022)

childhood, are now defended not because they actually help the actor but because she so fears decompensation that she harms herself rather than face, process, and resolve conflicts. A person in recovery turns from battles against forces she cannot control by asserting her will in the spheres in which she can successfully act to her actual benefit, clear-mindedly understood. One gives up self-harming and futile fights by giving up willfulness in prolonging them. This, in turn, requires trust in some process that will mitigate the pain driving the addict's behavior, such as a Twelve Step community, one's inner light, the karmic cosmos, and any form of divinity.

Surrender here does involve giving the dysfunction up to something or someone, but it is vital to note that one gives up something that is within her self but that at the same time the entity to which it is given up can be either inward or outward. In this approach, one's will acts upon itself, in its self-reflexivity. This is the willingness by which one has the courage and power to turn one's will upon itself. The goal is to re-claim the will but on new terms, in a new relation to it. This relation is, broadly put, not willing at all in one's way of willing. It is, instead, not willing at all in the prior sense and is often understood to be – and actually is – turning one's will over to a beneficent Higher Power. The text cited calls this to “let thing be and let things flourish within”. And yet the inner flourishing requires voiding the isolation the text calls “mind”, meaning the willful mania to control what one hasn't the power to control, which is like using an old leaky pot, by developing new and healthier outward relations with others, who might include humans, animals, and divinities. Surrender, willing surrender, deciding to cease to fight and to find new ways of living, is a process of moral change, occurring over time and forming a history that, like all history, is interpersonal and social.

These features of surrender in the Twelve Step approach to recovery from addiction fill out our understanding of willingness in the decision to give up that to which the will is fiercely attached. One of our most common failings is to continue with things that there is no credible possibility of sustaining because we wilfully desire not to change. This sort of surrender is not just one capitulation or belief in cleromancy. It is not to lose the will or to become abject. Rather, it is a dynamic of moral change that confronts the vice or neurosis that inhibits the development of personhood, despite the fact that such dysfunctions seem to protect subjectivity.

Looked at in this way and on the basis of what I have said, we now have an explanation of willing surrender:

Willing surrender is an internal moral process, extended in time, of cultivating (apart from, although sometimes in addition to, external pres-

tures) the willingness to give up (transitively or intransitively) the willful desire to control matters in life and experience that the agent cannot control, including both external events and (especially) the agent's own non-virtuous actions and behaviors.

This characterization covers various features that I have discussed above, such as humility, the post-post-modern condition of finding prescription without the ideologies that serve to mask the ravenous will, the profundity of religious conversion, and the intricate dialectics of recovery and open-ended moral change. In addition to these, this definition centers the self-reflexivity of personal will. The three qualifications in parentheses serve to do this, at least negatively. This is important in understanding how willing surrender contributes to virtuous self-constitution.

5. Virtuous self-constitution

It is not hard to see how, in a general way, ceasing to apply one's will to doing destructive acts helps us to become responsible, functioning persons. For one thing, it helps one to stay alive; a dead person, or one with profound neurological damage, no longer self-constitutes. For another, the experience of choosing where and to what to direct one's efforts, or will, is the commonest thing in the world. Logical paradox does not halt actions. And ordering desires with respect to their helping or hindering a project is common to most successful activity, whether inward or outward. Particularly in modernity since re-formulations of the concept of one's idea by Nietzsche, James, and others at the turn of the twentieth century emphasized our freedom to change personae, and in post-modernism, which emphasized de-essentializing our fixed notions of our selves and of the world, we feel that our self-reflexive will is an instrument for the freedom of self-fashioning, even if the individual person is no longer a sovereign little king in our complex societies and cultures. We have opportunities to create roles for ourselves. Our autonomy need not be absolute in order for it to suffice for our willingness to seek subjectivity, even though whatever we build it around is a limited zone of freedom. This is because we can discern less limited zones of freedom from more and even drastically limited zones that are destituent, such as those comprising fighting futile battles, compulsions and obsessions, drowning in shame, or morally and spiritually blind greed. We do not know what a zone of freedom will turn out to mean, and we surely do not know exactly what human freedom is or is not. But freedom

seems to thrive in such unknowing, at least some times. Its value is that it is a comprehensive way to look at forming the authentic self.

But, as I have said, the free-will versus determinism side of the cluster of issues we address in our daily coming to grips with giving up what we can no longer live with is the less interesting side of making moral change. Willing surrender sublates this issue and has more important things to illuminate that speak to the contents, rather than the conceptual form of our control of our will.

We see this in religious conversion. In its most all-consuming forms, the willing surrender of will often involves suppression of most of the content of non-observant daily life in favor of submission to supernatural goods. But we see it in two of the most powerful philosophical approaches to self-constitution, the existentialisms of Kierkegaard and Emmanuel Levinas. For both, dismissing the illusion of total rational control is necessary to authenticity. By re-configuring freedom away from total control, one finds a better freedom in openness to deeper realities. For Kierkegaard, the exit from all-mediating rationality means a relationship to the infinite as the infinite depth in one's self, the infinite in each moment, and the infinite love of God. It also means, though it is the case that he less emphasizes this and that scholars notice it less, that the being of each individual person connects her to other individuals through the infinite pool of existence in which all persons share.²¹ For Levinas, the endeavor to exert total rational control must be overcome in order to enter into authentic relations with the Other, who is infinitely past our pinning down by reason. One surrenders her desire to pin it all down. This means to cease fighting and warring – to surrender all that. One orients oneself in the infinite to which God presents us in the face, the being, of the Other. Dis-essentialized, being is no longer bordered and armored but not rootless.

However, there is a direction to which willing surrender points us that concerns not the infinite but the finite. The humility involved in the concept asks us to recognize that we are often deeply ignorant of ourselves, of the divine, or what is good for others and for ourselves. If knowledge is power, then small or defective knowledge is little power; and with respect to things we do not have the knowledge to control, we are powerless. This position of finitude – limited, subject to error, part of a vaster reality – is, however, actually an effective tool in self-constitution, rather than being a destituent motive. In our liability to error we must rely on others to help us make good choices. It is essential that we rely on others in many broad

²¹ Kierkegaard (1995: 382–383); mine is a somewhat unorthodox reading of Kierkegaard.

ways in order to flourish. So much of the willful refusal to give up control, despite the fact that our best efforts fail to make sustainable conditions or results, is due to vicious self-constitution by which we isolate. We depend on previous generations' endowment of our epistemic base and on their experiences with managing human behavior. At very deep levels, personhood requires interpersonal relations; and subjectivity is barely conceivable without intersubjectivity. We might even need the awareness of other persons just in order to know that we ourselves are persons. The processes of willingness to give up the illusion of total rational control include confronting and overcoming our false fixed beliefs, if we have them, of our own uniqueness, or self-sufficiency, or inability to fail. All this and a great deal more are consequences of finitude. We live in time, making of our lives the diachronesis of inevitable, seemingly incessant change, in which we grow or fail to grow, and in which we end.

The attitudes I describe above are virtuous. When put to use in the formation of character, they arise from and contribute to the actor's connection to others, to society, and to history. History here is our historicity – the fundament to our collective body of experience in which we live in interdependence. We discover it, draw upon it and contribute to it, and then re-discover it in the processes of human development. The refusal to surrender, the ceaseless self-involution of prideful ego, which reaches its demonic and pathological state in narcissism and sociopathy, isolates us from history. Shame and resentment are part of the same egomania. Although they seem to locate us in past events, in reality they trap us in them, and thereby separate us from the larger, deeper flow that is the diachronesis of the moral life of each of us and of our common humanity. Any actor, when isolated in these ways, misconstitutes her personhood. Such actors attach value to objects they covet to remedy their loneliness and emptiness. They devalue their own personhood out of shame and pride; and then, as history shows, they dismiss the humanity of others. By refusing to make willing surrender, they hang on to what is not valuable and fail to grasp the moral worth of all persons. But by surrendering with willingness, they make room for others in their full worth and, ultimately, for their own self-respect. Willing surrender enables that virtuous self-constitution.

6. The source of hope for moral improvement

We as human persons have a kind of will that, if not “free”, is willing. We have as willingness a capability essential to moral agency. Moral agency, in turn, is not a faculty or an invisible motor inside us. It is, instead, ongoing self-constitution, whether for better or for worse; and this we are entitled to call autonomy because, while it is not absolute, whether the agent chooses acts that cause harm or do good. The issues of absolute free will and autonomy address the nature of the will and part of its functioning. But these are not the same as the issue I address here: how does the self-reflexivity of our will work? For the self-constitution of subjectivity cannot be conceived apart from the self-reflexivity of the will. In the current condition of theory of culture - from philosophy to the arts to history to the social and natural sciences - the particularly urgent existential questions are questions of how whether we will our self-preservation or our extinction through war, massive injustice, climate catastrophe, and technological evil. If we can find openness in the willingness of self-reflexive will, rather than in the merely notional results of abstractly absolute freedom in a highly determinate and contingent world, then we have a hope of the human person’s being able to constitute herself as a conscientious moral agent and of humanity respecting itself enough to avert catastrophe or just the prolonged misery that the past shows and teaches us that we have built into the compromised and degrading socio-economic systems that rule the world today. If the alternative to surrendering unwillingly to their control is absolute autonomy, then we have no alternative because absolute autonomy does not exist. But if the alternative is the moral force in willing surrender, then we do have a hope of amelioration.

The concept of openness, as opposed to inflexible determination or sheer untrammelled “freedom,” appears once we separate willing surrender, as in religious conversion or recovery from addiction, from the free will polemics. What allows open-endedness to emerge is that, having taken the notion of willing surrender from these models of it, we can see the sphere of the self-reflexive will is not simply liminal, as it is with respect to the “ordinary” spheres of freedom and determination, but really central to the constitution of subjectivity as moral agency. We can of course regard persons as legal masks, as substances, or as bundles of feelings; but when we need, as now, to recover personhood in its subjectivity, and not as external social construction, nor as objectively rational substance, nor as materially observable feelings, we want a sense of personhood that is thoroughly processual, a being characterized by the activity essential to intelligence: a

being that makes, or constitutes, herself as a project in the world undertaken under the sign of normativity and understanding that marks the lives of all moral agents, whether they are human person, or animals that have such agency, or even non-material persons.

Thus, the “liminal” sphere of the self-reflexive will does not escape from history, as absolute freedom would and as mystical union often does. With its ability to move beyond itself whilst not losing itself, this sort of personal will can stay deeply constituted by its temporality and historicity but also be capable of changing. That change is moral change, the object of hope.

References

- Brewer, T. (2011), *The Retrieval of Ethics* Oxford: Oxford University Press.
- Carr, D. (2011), *Experience and History: Phenomenological Perspectives on the Historical World*, Oxford: Oxford University Press,
- Clausen, I. (2018), *On Love, Confession, Surrender, and the Moral Self*, London: Bloomsbury.
- (Anon.) *The Cloud of Unknowing and Other Works*, London: Penguin.
- Cuypers, S. (2000), *Autonomy Beyond Voluntarism: In Defense of Hierarchy*, in “Canadian Journal of Philosophy”, 30 (2): 225- 256, <https://doi.org/10.1080/00455091.2000.10717532>.
- Drichel, S. (2017), *On Narcissism and “Ethical Impairment”: A Discussion of Gregory Rizzolo’s “Alterity, Masochism, and Ethical Desire: A Kohutian Perspective on Levinas’ Ethics of Responsibility for the Other*, in “Psychoanalysis, Self and Context”, 12 (2): 122-130, [doi: 10.1080/24720038.2017.1289750](https://doi.org/10.1080/24720038.2017.1289750).
- Frankfurt, H. (1971), *Freedom of the Will and the Concept of a Person*, in “The Journal of Philosophy”, 68 (1): 5–20, <https://doi.org/10.2307/2024717>.
- Frankfurt, H. (1987), *Identification and Wholeheartedness*, in Schoenman F. (ed.), *Responsibility, Character, and the Emotions: New Essays in Moral Psychology*, New York: Cambridge University Press.
- Frankfurt, H. (1988), *The Importance of What We Care About*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ghent, E. (1990), *Masochism, Submission, Surrender: Masochism as a Perversion of Surrender*, in “Contemporary Psychoanalysis”, 26 (1): 108-136, [doi: 10.1080/00107530.1990.10746643](https://doi.org/10.1080/00107530.1990.10746643).

- (Hazelden Betty Ford Foundation) (2022). The Four Paradoxes of Addiction Recovery, <https://www.hazeldenbettyford.org/articles/recovery-paradoxes>, [accessed 25/04/2023].
- Hume, D. (2000) [1739–1740], *A Treatise of Human Nature*, Norton D. F. And M. J. (eds.), Oxford: Oxford University Press.
- Kiergaard, S. (1995) [1847], *Work of Love*, Princeton,: Princeton University Press.
- Mele, A. (1985), *Autonomous Agents. From Self-Control to Autonomy*, Oxford: Oxford University Press.
- Saffran, J. (2016), *Agency, Surrender, and Grace in Psychoanalysis*, in “Psychoanalytic Psychology”, 33 (1): 58–72.

La dimensione linguistico-cognitiva nella psicologia di Wilhelm Wundt

Maurizio Maione

The Linguistic-Cognitive Dimension in Wilhelm Wundt's Psychology

Abstract: This essay is aimed at examining Wilhelm Wundt's theoretical interest in the genesis and nature of human language according to the methodology of experimental psychology whose theoretical tools also are decisive for the understanding of some linguistic writings published since 1900. There are three points which I will focus on: 1) the procedural-relational nature of mental events; 2) the examination of the processes of volition (*Entscheidung* and *EntschlieÙung*) and *apperception* and, finally, 3) the relationship between *apperception* and *linguistic activity*. Points 1 and 2 will allow me to enhance Wundt's model in relation to Herbart, the principles of associationism and, above all, the theory of faculties. Point 3 will focus on the "causality of will" and the dual nature – internal and external – of *apperception*. *External apperception* (meant as *action*) is necessarily realized in speech and in other *sign systems* (sign language). We will conclude by placing Wundt's position also within the debate on the origin of language. Human language is neither a work of art, rationally constructed, nor a natural product, connected to merely physiological-mechanical aspects: it is a product of the psychological processes of *volition* and the related *complex representations* (*das Ganze*) which confirm the appeal to an experimental justification.

Keywords: Apperception; Volition; Representations; Signs; Linguistic Activity.

1. Premessa

Il nome di Wilhelm Wundt è normalmente associato alla genesi della *psicologia sperimentale* e al dibattito intorno alle scienze psicologiche dell'ultimo trentennio dell'Ottocento. Vastissima ed articolatissima è la sua produzione scientifica e molte sono le opere che segnano il successo della psicologia sperimentale e che diventano un punto di riferimento per gli sviluppi successivi della stessa. Il 1900 è un anno di svolta: Wundt pubblica la *Völkerpsychologie* che si richiama per continuità al progetto di Heymann Steinthal e Moritz Lazarus ma che solleva immediatamente perplessità e critiche per lo spazio riservato a questioni

* Università degli Studi "Guglielmo Marconi" (maurizio.maione63@gmail.com; ORCID: 0009-0000-3337-7881).

e finalità estranee agli scritti precedenti e rischiose quasi per l'esistenza stessa della psicologia sperimentale. È questa una delle ragioni per cui molti suoi sostenitori, anche allievi, cominciano a nutrire dubbi sulla portata teorica della *Völkerpsychologie* e a prendere le distanze dal loro vecchio maestro.

Wundt sa benissimo che la pubblicazione della *Völkerpsychologie* rischia di esasperare oltremisura la differenza di metodo rispetto alle opere precedenti ma sa altrettanto bene che è possibile rintracciare il nesso con quelle opere; questo è per lui un obiettivo che rasenta quasi la sfida. D'altra parte, è importante riconoscere che uno dei suoi scritti più rappresentativi, il *Grundriß der Psychologie* (1896), con diverse edizioni successive, presenta passi in cui il fondatore della psicologia sperimentale coglie l'occasione per ribadire la necessità di integrare metodi diversi per poter meglio comprendere la coscienza collettiva, senza però rinunciare ai principi della psicologia scientifica e, soprattutto, a quelle leggi empiriche che possano garantire un determinato grado di regolarità all'osservazione dei fatti psichici e linguistici¹.

Wundt condivide con Steinthal l'obiettivo di conciliare la dimensione linguistica con quella cognitiva. Rifiuta però il modello della *meccanica psichica* di Herbart a cui Steinthal guarda invece con interesse. Il motivo di un siffatto rifiuto risiede proprio in una visione dell'attività cognitiva che non trova sostegno né nel modello di Herbart né nel paradigma associazionista inteso sia nella formulazione classica sia in quella datane da Alexander Bain.

Steinthal lascia in eredità un compito che Wundt accoglie e affronta a più riprese: spiegare la "forma interna della lingua" associandola ad una mente collettiva che si dispiega nelle attività linguistiche e nei relativi prodotti culturali. La psicologia individuale di matrice herbartiana non fornisce strumenti per poter chiarire la natura sociale del linguaggio e questa è la ragione per cui Wundt recupera la prospettiva etnopsicologica². La *Völkerpsychologie* offre parzialmente la soluzione sperata, alimenta le perplessità sopra menzionate e rafforza nel lettore l'idea che una trattazione interamente ed esplicitamente dedicata alla *psicologia collettiva* sia in sostanza una conferma indiretta della necessità di tenere separata la stessa dalla *psicologia individuale*. A questo punto è opportuno seguire Wundt nel tentativo di affrontare la questione all'interno di un saggio – piccolo rispetto alla monumentale *Völkerpsychologie* – non più incentrato sulla sep-

¹ Cfr. Formigari (2018).

² Cfr. Maione (2015).

arazione delle due forme di psicologia. È un saggio (l'ottavo), inserito negli *Essays* pubblicati nel 1906 con l'interessante titolo di *Die Sprache und das Denken*. Qui Wundt non rinuncia alla psicologia individuale nella misura in cui se ne può offrire un quadro teorico lontano sia dai principi di Herbart sia dall'associazionismo di Bain; non si limita neppure ad opporre la psicologia dei popoli alla psicologia individuale³. Il metodo dell'*esperienza* – normalmente applicato ai soli “processi” interni – presenta un raggio d'azione inaspettatamente ampio che consente di cogliere anche quei fattori di sviluppo che gradualmente, senza alcuna soluzione di continuità, comportano il passaggio dalla psicologia individuale all'etnopsicologia, più rispondente al metodo dell'*osservazione*. Da questo punto di vista, è pertinente il riferimento all'apprendimento linguistico del bambino, a partire dalla fase scandita dal linguaggio gestuale. In tal senso, la nozione di sviluppo può costituire il filo rosso che unisce le due psicologie legittimando – come osserva Fahrenberg⁴ – la convergenza sostanziale di metodologie erroneamente ritenute contrapposte, anche sulla base di qualche osservazione dello stesso Wundt. La tesi del *continuum* dello sviluppo conferma dunque la coesistenza di diverse metodologie, da un lato, e i principi della psicologia scientifica o sperimentale, dall'altro.

Die Sprache und das Denken ha quindi il merito di rimuovere l'apparente iato tra psicologia individuale ed etnopsicologia, unificando di fatto in un unico titolo le questioni di competenza di entrambe. Come si tenterà di mostrare, Wundt coglie così l'occasione per confermare la propria visione cognitivo-psicologica del linguaggio e del cosiddetto “sistema dell'esperienza”⁵, delle lingue “speciali” e delle lingue storico-naturali.

Tre sono i punti su cui mi concentrerò: la natura processuale-relazionale degli eventi mentali; la disamina dei *processi della volizione* (*Entscheidung* e *Entschließung*) e dell'*appercezione* e, infine, il rapporto tra appercezione ed attività linguistica che segna la distanza da Steinthal: il passaggio dalla psicologia individuale a quella sociale non è da intendere come un mero “salto” ma si giustifica mediante la configurazione intersoggettiva della coscienza che è la vera novità della riflessione wundtiana.

³ Cfr. Graffi (2002, 66-67).

⁴ Cfr. Fahrenberg (2013).

⁵ Cfr. Poggi (1977).

2. “Formazioni psichiche” e attività della coscienza

Dal 2000 si assiste ad una ripresa degli studi su Wundt che si caratterizza per un interesse del tutto rinnovato per l'intera produzione del fondatore della psicologia scientifica e, soprattutto, per l'intento di valorizzare quelle istanze ritenute precedentemente allotrie ed ora collocate in una prospettiva più ampia in cui le matrici psicologiche e filosofiche interagiscono armonicamente. Pioniere di questi studi – anche negli anni che precedono questa svolta del 2000 – è Kurt Danziger al quale si ispirano molti studi successivi che hanno oltretutto il merito di esplorare aspetti presenti soltanto *in nuce* negli stessi studi di Danziger⁶. Si tratta di studi che possono incidere positivamente sull'obiettivo di questo capitolo in quanto contribuiscono a sistemare questioni come il rapporto tra volizione e cognizione e il ruolo dell'attenzione nella coscienza, funzionali ad una più ampia comprensione dell'attività linguistica.

L'analisi della psicologia di Wundt richiede prima di tutto un chiarimento sulla tassonomia cognitivo-psicologica presente nel *Grundriß der Psychologie*: il primo e il secondo capitolo sono dedicati rispettivamente agli *elementi psichici*⁷ e alle *formazioni psichiche*⁸. Per *elementi psichici* Wundt non intende determinati “parti costitutive semplici” in quanto simili parti non esistono originariamente ma sono soltanto il risultato di un'analisi successiva da parte dell'osservatore e, quindi, il risultato di un'astrazione. Nella mente umana non sussistono singoli e semplici elementi psichici. È evidente che comincia a prendere forma l'esigenza di un'analisi più attenta alla descrizione e comprensione dei dispositivi di relazione presenti nei diversi livelli dell'attività mentale, dai processi cognitivi a quelli che strutturano la coscienza stessa. L'espressione *formazione psichica* sta per “ogni parte costitutiva della nostra esperienza immediata” che è di per sé un'unità relativamente indipendente; rappresentazioni, emozioni, atti del volere sono “classi” generali di formazioni psichiche⁹. Si tratta di eventi mentali indipendenti in quanto il criterio per distinguere una formazione psichica da un'altra è il carattere unitario dell'esperienza che ne dipende e che non può essere ricondotta a proprietà singole interne, non valutabili in quanto tali. La relazione che identifica una determinata formazione psichica non è la somma delle parti: essa di per sé aggiunge sempre *qualcosa di nuovo* che

⁶ Cfr. Danziger (2001, 95-120); Brock, Louw, Hoorn, (2004); Fahrenberg (2013, 55-67); van Rappard (2005, 141-160).

⁷ Cfr. Wundt (1896, 119-180).

⁸ Cfr. Wundt (1896, 181-289).

⁹ Cfr. Wundt (1896, 181).

ne diventa l'elemento costitutivo, rendendone così impraticabile la scomposizione. Oltretutto, l'ipotesi della somma non considera il fatto che le formazioni psichiche sono determinate dalla relazione di elementi diversi come rappresentazioni, sensazioni e sentimenti; esse anticipano dunque il dispositivo della sintesi/relazione che è il nucleo della coscienza.

Prima di procedere all'analisi della coscienza, è opportuno – seguendo anche l'esposizione di Wundt – entrare nel vivo della trattazione dei “processi del volere”¹⁰ che, non a caso, precede quella della coscienza e dei processi appercettivi.

2.1. I processi del volere

La disamina dei “processi del volere” (volizione) consente a Wundt non solo di affrontare una questione che è fondamentale per poter comprendere la coscienza e gli eventi appercettivi ma anche per offrire una prima visione della vita mentale in grado di recidere qualsiasi legame con la tradizione filosofica (la teoria delle facoltà), con l'associazionismo di Bain e con possibili derive/ripreses di forme di intellettualismo.

Wundt sceglie l'espressione “processi del volere” non a caso e le implicazioni che essa comporta sono di natura metodologica e teorica. I fenomeni psichici che si configurano come eventi della volontà sono giustificabili soltanto se riconducibili ai processi sottostanti; processi connotati dal “mutamento di contenuto di rappresentazione e sentimento”¹¹ rispetto ad una determinata emozione iniziale, positiva o negativa. Si tratta di un mutamento che contrasta o rafforza l'emozione iniziale secondo il criterio del piacere e che si orienta – normalmente – verso un'azione esterna (movimento muscolare-corporeo) con cui il processo in questione si chiude risolvendo la situazione generata dall'emozione iniziale. Emozione, rappresentazione e sentimento sono quindi gli assi portanti del processo della volontà: congiuntamente sono i motivi che preparano e portano all'azione esterna, vale a dire, i motivi del volere¹². Le rappresentazioni (“ragioni determinanti”) e i sentimenti (“impulsi”) interagiscono necessariamente, come si desume dall'esempio riportato da Wundt: “le ragioni determinanti di un assassinio possono essere state l'appropriazione dei beni altrui, la soppressione di un

¹⁰ Cfr. Wundt (1896, 271-289).

¹¹ Cfr. Wundt (1896, 271).

¹² Cfr. Wundt (1896, 273-274).

nemico e simili, gli impulsi possono essere stati il sentimento di indigenza, di odio, di vendetta, di invidia”¹³.

L'atto di volontà non può richiamarsi soltanto a considerazioni intellettuali: le sue cause vanno rintracciate in un processo psichico in cui le rappresentazioni sono subordinate ai sentimenti che fungono da primo impulso all'azione e all'atto di volontà. Il processo segna lo “sviluppo del volere” in quanto ad intervenire non è soltanto una combinazione di rappresentazioni e sentimenti, bensì possibili avvicendamenti della stessa e dei motivi in grado di garantire un atto di volontà che possa risolvere efficacemente la situazione iniziale. È questa una tesi di primaria importanza perché mette Wundt nella condizione di smantellare parte della metafisica tradizionale ritenuta colpevole di aver svincolato gli atti di volontà da eventuali cause interne e di averli oltretutto legati ad una facoltà del tutto astratta. In tal senso, Wundt prende di mira la “teoria delle facoltà” e quelle teorie materialistiche che negano la possibilità di una causalità psicologica in base all'assunto che la causalità può riguardare soltanto fenomeni strettamente fisici o fisiologici. Secondo Wundt la causalità psichica esiste ed entra in scena a partire dagli impulsi e dallo sviluppo del volere a cui essa presiede. E non si tratta di una risposta metafisica. Se così fosse, il fondatore della psicologia scientifica-sperimentale cadrebbe in errore proprio nell'opera che getta le fondamenta di questo paradigma. Non vi cade affatto in quanto adduce a suo favore prove sperimentali come le note “ricerche di reazione”¹⁴ in grado di misurare le velocità dei processi psichici e i tempi necessari per stabilire l'azione o l'atto di volontà.

Gli atti di volontà presentano un'articolazione interna che vale la pena descrivere sinteticamente. Essi possono essere “semplici” se sono determinati da un solo motivo e sono per questa ragione definiti da Wundt atti di volontà impulsivi; possono essere “composti” se scaturiscono invece da avvicendamenti di rappresentazioni e sentimenti che ne modificano sostanzialmente l'intero processo o “decorso”. Può accadere benissimo che un atto di volontà composto sia lo sviluppo di uno “semplice”¹⁵. Gli atti di volontà composti sono propriamente “atti di scelta” determinati da “processi di scelta”. È questo un punto strategico della disamina di Wundt. I “processi di volontà” possono prendere avvio da una situazione determinata da fattori esterni e segnata da un'emozione iniziale ma richiedono anche valutazioni da parte del soggetto in vista di un'azione successiva realmente ef-

¹³ Cfr. Wundt (1896, 274).

¹⁴ Cfr. Wundt (1896, 284-285).

¹⁵ Cfr. Wundt (1896, 275-277).

ficace. La quantità dei motivi si fa più incisiva e il soggetto deve affrontare una vera e propria “lotta tra motivi antagonisti” che si esplicita appunto in un processo di scelta in vista di un unico atto/azione di scelta. Sottostanti sono due (sotto)processi, quello della “decisione” (*Entscheidung*) e quello della “risoluzione” (*Entschließung*), preposti, rispettivamente, all’individuazione del motivo più determinante e alla chiusura del processo di volontà intesa come “il risultato ultimo di più presupposti”¹⁶. Non è affatto in gioco, come fa osservare Wundt, una “deduzione logica” bensì valutazioni segnate – nel decorso del processo di volontà – da continue e necessarie combinazioni di rappresentazioni, sentimenti ed emozioni. In termini ancora più incisivi aggiunge: “un atto volitivo del tutto libero da emozioni e determinato da motivi puramente intellettuali [...] è un concetto psicologicamente impossibile”¹⁷. L’*impossibilità* psicologica di un atto di volontà esclusivamente intellettuale è dettata da una ragione ben precisa: dalla *possibilità* di una verifica sperimentale dei “processi di volontà” che comporta conseguenze teoriche altrettanto degne di nota. Una di queste conseguenze consiste nel rifiuto dell’ipotesi che quanto precede l’atto di volontà finale sia di natura puramente fisiologica e, quindi, poco funzionale ad una giustificazione plausibile della volizione; è un’ipotesi che indubbiamente tradisce qualche elemento metafisico, come accade per la spiegazione della volontà in base alla “teoria delle facoltà”. Wundt coglie l’occasione ancora una volta per difendere la sua teoria dei processi psicologici da pregiudizi o dogmi di natura dichiaratamente metafisica o materialista-fisiologica che si frappongono all’analisi della *specificità* dei processi psicologici e, segnatamente, di quelli dell’intera coscienza¹⁸. Non sono affatto marginali però le conseguenze filosofiche, malgrado qualche titubanza da parte di Wundt a renderle esplicite. In effetti, Wundt, la cui robusta formazione filosofica è stata spesso presa in considerazione, confuta quella che chiama “dottrina astratta della volontà”, omogenea alla “teoria delle facoltà”, per inaugurare invece una prospettiva filosofica alternativa a quelle coeve e/o precedenti e, allo stesso tempo, interessante per il dibattito attuale. La “causalità della volontà” e la direzionalità naturale e spontanea della coscienza – oggetto del paragrafo successivo – mettono in evidenza anche la necessità di destituire di qualsiasi fondamento il dogma dell’opposizione di soggetto-oggetto, di interno-esterno, di individuale-sociale (pubblico). Questo è il nucleo filosofico intorno al quale si analizzeranno d’ora in poi il multiforme rap-

¹⁶ Cfr. Wundt (1896, 276).

¹⁷ Cfr. Wundt (1896, 278).

¹⁸ Cfr. Wundt (1896, 283).

porto tra coscienza e linguaggio, inteso quest'ultimo propriamente come azione linguistica.

3. La coscienza tra associazione ed appercezione

Come si è visto, i processi della volontà sono determinati da relazioni interne in vista di un'azione che risolve – mediante i dispositivi della decisione e della risoluzione – un evento iniziale difficile e/o nuovo, anche quando essa si configura come un'azione riflessa, determinata da una naturale e “graduale meccanizzazione”¹⁹, vale a dire, da un principio di economia interna che non altera e non compromette il finalismo/scelta palese tuttavia nelle fasi più salienti dei processi sottostanti.

[...] chiamiamo coscienza questa connessione delle formazioni psichiche. Il concetto di coscienza quindi non indica affatto *qualcosa che si trovi oltre* i processi psichici. Ma non si riferisce *neppure alla mera somma di questi processi* senza alcun riguardo al modo della loro relazione reciproca; invece il suo significato consiste nel fatto che tale concetto esprime quella combinazione generale dei processi psichici nella quale risaltano le singole formazioni psichiche *nella loro qualità di combinazioni più strettamente connesse*²⁰.

I processi della volontà non intervengono in termini seriali secondo una mera successione temporale ma sono contestuali, simultanei, con altre formazioni psichiche concorrendo congiuntamente alle azioni del soggetto; ciò implica nel soggetto stesso una determinata funzione di connettere molteplici formazioni psichiche in vista di azioni – e non di reazioni – significative. Questa è la funzione che Wundt attribuisce alla coscienza. Attivando molteplici relazioni tra le diverse formazioni psichiche – incluse emozioni, sentimenti e rappresentazioni – la coscienza non è collocata metaforicamente in un altro spazio, sovraordinata rispetto ai processi psichici; non è nemmeno la somma di questi ultimi in quanto, se lo fosse, non si giustificherebbero affatto i medesimi dispositivi di decisione e risoluzione che comportano senz'altro un orizzonte di scelta. A questo punto, Wundt estende il raggio d'azione della coscienza anticipando l'obiettivo di oltrepassare i confini della coscienza individuale e facendo, in questa fase della trattazione, soltanto intuire gli sviluppi che un siffatto superamento potrebbe comportare; si esprime così:

¹⁹ Cfr. Wundt (1896, 280-281).

²⁰ Cfr. Wundt (1896, 290, *corsivi miei*).

La coscienza, intesa in questo senso come una connessione che abbraccia processi psichici simultanei e successivi, si presenta alla nostra esperienza, dapprima nelle manifestazioni psichiche dell'individuo in qualità di *coscienza individuale*. Ma poiché può presentarsi in un'analoga connessione anche in *associazioni di individui*, seppure limitata a certi lati della vita psichica, nel concetto generale di coscienza si possono includere i concetti di *coscienza collettiva*, coscienza nazionale e simili. Ma il fondamento di tutte queste ulteriori forme di coscienza è rappresentato dalla coscienza individuale, alla cui trattazione qui ci limiteremo [...] ²¹.

La connessione dei processi psichici ha luogo prima di tutto nell'individuo e coincide con la *coscienza individuale* ma può benissimo presentarsi nelle *associazioni di individui* configurandosi propriamente come *coscienza collettiva* o altre forme simili. Senza ulteriori specificazioni e giustificazioni Wundt osserva che queste forme collettive o sociali della coscienza hanno il loro fondamento nella coscienza individuale. La spiegazione del passaggio da quest'ultima a quelle è indubbiamente un elemento di interesse sia teorico sia metodologico. Wundt si limita per il momento ad anticiparne soltanto funzione e significato rinviandone l'articolazione interna alla *Völkerpsychologie* per poi affidarla, come si vedrà, all'esposizione più efficace del saggio *Die Sprache und das Denken*.

Nella realizzazione delle multiformi relazioni tra le diverse formazioni psichiche e nella pertinenza delle stesse alla dimensione unitaria della vita psichica la coscienza assume un evidente ruolo centrale che richiede spiegazioni appropriate dal punto di vista strettamente psicologico. Wundt vuole sgombrare il campo da alcuni errori che potrebbero scaturire o da una eccessivamente disinvolta localizzazione delle funzioni mentali oppure da errori di natura metafisica – già menzionati – o ancora dall'intersezione stessa di questi due errori. Ad esempio, alcuni studi sul lobo frontale e relative patologie potrebbero – osserva Wundt – confermare l'ipotesi di una localizzazione del *centro* della connessione simultanea della coscienza con il rischio, non piccolo, di incorrere però in palesi incongruenze quando la connessione simultanea della coscienza è attiva anche in presenza di patologie cerebrali ²². Lo studio psicologico della coscienza evita di certo incongruenze di questo tipo e, soprattutto, conferma la possibilità di comprendere la dimensione unitaria della coscienza o appercezione.

La connessione simultanea della coscienza si articola in due fasi, determinate, rispettivamente, dall'attenzione e dall'appercezione. Wundt chiama

²¹ Cfr. Wundt (1896, 290-291, *corsivi miei*).

²² Cfr. Wundt (1896, 293).

Attenzione quello stato caratterizzato da speciali sentimenti che accompagna l'apprendimento più chiaro di un contenuto psichico [...] *appercezione* quel singolo processo per cui un contenuto psichico qualsiasi è portato a un'apprensione più chiara. All'appercezione si contrappone la *percezione*, che è l'apprensione speciale di contenuti non accompagnata dallo stato dell'attenzione²³.

La connessione simultanea della coscienza si configura come attenzione, se il soggetto si concentra per diverse ragioni qualitative su un determinato contenuto; come appercezione, se un contenuto assume per lo stesso soggetto un rilievo tale da attivare immediatamente i processi della volontà in vista di un'azione funzionale al raggiungimento di uno o più scopi. Si tratta indubbiamente di due eventi la cui complementarità determina l'attività della coscienza nella sua totalità; vale la pena però – seguendo Woodward e van Rappard²⁴ – comprendere meglio la funzione teorica che Wundt assegna all'attenzione, quella di separare l'attività relazionale della coscienza dalle componenti dei “movimenti riflessi” a vantaggio delle componenti teleologiche che rientrano *de iure* nel territorio della *Naturphilosophie*. L'attività della coscienza non si colloca affatto al di fuori della natura.

Gli eventi attentivo-appercezionali determinano dunque il carattere unitario della coscienza riconducendolo alla relazione tra l'”apprensione chiara di un contenuto” e i processi della volizione e relativa azione teleologicamente orientata. È in tal senso che il processo unitario della coscienza può essere inteso *tout court* come *appercezione*. Esso costituisce il nucleo concettuale del saggio *Die Sprache und das Denken*.

4. *Die Sprache und das Denken*: la svolta

Molti sono gli elementi di interesse presenti nel saggio *Die Sprache und das Denken*. Wundt coglie senz'altro l'occasione per difendersi dall'accusa, mossagli dai critici della *Völkerpsychologie*, di ricorrere – nello studio della coscienza collettiva e nell'esperienza linguistica che la realizza – ad un metodo diverso da quello impiegato nello studio della coscienza individuale. L'ipotesi di collocare l'attività linguistica collettiva nel *continuum* dei processi cognitivi della coscienza individuale diventa più concreta. Si riduce il rischio di valutare l'attività linguistica secondo i criteri esclusivi sia delle scienze sociali sia di quelle più propriamente linguistiche; criteri che si giustificano all'interno di teorie che vedono la *mente* come il prodotto

²³ Wundt (1896, 295-296).

²⁴ Cfr. Woodward (1982, 181); van Rappard (2005, 151).

esclusivo della vita sociale e dell'esperienza linguistica e che, quindi, eliminano dal proprio orizzonte la questione sulla genesi cognitivo-psicologica del linguaggio, non ritenendola più degna di interesse²⁵.

Wundt riabilita la concezione cognitivo-psicologica del linguaggio, la tesi secondo cui l'attività linguistica è strettamente connessa più ai processi cognitivi che alle condizioni sociali dell'imitazione/istruzione. Il saggio segna quindi un'importante fase di revisione teorica del modello wundtiano che non si traduce però nel superamento o confutazione di alcune questioni, come il linguaggio gestuale, il linguaggio dei sordomuti e l'apprendimento linguistico del bambino, centrali nella *Völkerpsychologie*. Sono questioni che Wundt ora affronta con la convinzione di poterne accentuare, da un lato, la matrice cognitiva e, dall'altro, di desumerne i principi costitutivi dell'attività linguistica, intesa nella sua complessità e totalità, al di là delle situazioni specifiche inerenti a quelle.

La struttura del saggio merita attenzione: il punto di riferimento iniziale, nonché motore della trattazione, è la questione dell'origine del linguaggio, ricondotta soprattutto alle riflessioni di Herder e Humboldt e riformulata alla luce dello statuto teorico della psicologia di inizio Novecento; lo sviluppo è segnato dalla disamina dell'apprendimento linguistico del bambino, del linguaggio gesturale e del linguaggio dei sordomuti ma diventa decisivo soltanto in concomitanza con la definizione dello *statuto cognitivo della frase*; la conclusione del saggio coincide di fatto con la soluzione alla questione dell'origine del linguaggio.

Centrale nel dibattito filosofico settecentesco, la questione dell'origine del linguaggio è di nuovo l'occasione per stabilire i principi costitutivi dell'attività linguistica, per giustificare – secondo il dispositivo del *continuum* – lo sviluppo della coscienza dallo stato individuale a quello intersoggettivo (collettivo) e per ravvisarne l'elemento chiave nei processi volizionali.

Wundt ripercorre le posizioni di Herder e di Humboldt. Per Herder il linguaggio rientra tra le "opere di invenzione naturale"²⁶; va quindi ricostruito quello stato/condizione naturale in cui può essere collocato l'inizio dell'attività linguistica dell'uomo. Per Humboldt la spiegazione genetica del linguaggio ha il suo principio nella indubbia reciprocità di lingua e pensiero: l'attività spirituale si realizza nel corso del tempo in virtù dei suoi processi interni rendendo la lingua o il suo effetto o la causa di una sua continua ridefinizione complessiva²⁷. I modelli di Herder e Hum-

²⁵ Cfr. Bluhmenthal (1973, 17); Graffi (2002, 69-76).

²⁶ Cfr. Wundt (1906, 270-271).

²⁷ Cfr. Wundt (1906, 271).

boldt hanno il merito di cogliere la specificità del linguaggio umano che, in Herder, emerge a partire da condizioni naturali e, in Humboldt, viene associato alla continua attività spirituale. In merito al dibattito in corso Wundt prende in considerazione la tesi fisiologica che, in contrasto con la *Erfindungstheorie* – la tesi dell’invenzione razionale del linguaggio – colloca gli inizi dell’attività linguistica nella fase dei movimenti riflessi e delle reazioni alla realtà esterna: forte è l’elemento naturale e il linguaggio è interamente assimilato alle funzioni vitali (*Lebensfunktion*)²⁸. Sia la teoria fisiologica sia la *Erfindungstheorie* legittimano di fatto un salto logico: non individuano il fattore che possa realmente giustificare l’attività linguistica in relazione agli elementi che la configurano come tale. Wundt si occupa dello sviluppo/apprendimento linguistico dei bambini, del linguaggio dei gesti e del linguaggio dei segni dei sordomuti proprio con l’intenzione di spiegare la genesi del linguaggio evitando qualsiasi forma di salto logico. Essendo la lingua delle origini interdetta all’osservazione psicologica²⁹, è opportuno – osserva Wundt – esaminare lo sviluppo linguistico del bambino e la lingua dei sordomuti per poterne desumere gli elementi chiave dell’attività spirituale dell’uomo il cui nucleo teorico più rilevante risiede nella giustificazione delle interrelazioni tra linguaggio e pensiero.

4.1. L’apprendimento linguistico del bambino

L’apprendimento del bambino sin da subito è scandito dalla sua capacità di abituarsi progressivamente a rinforzare il nesso che intercorre tra la parola e il gesto indicativo/ostensivo (*bezeichnende Gebärden*), nesso posto in risalto dall’adulto con cui il bambino interagisce. I bambini mostrano subito un interesse, anche quando sono soli, prima di addormentarsi e dopo il risveglio, ad usare suoni elementari per esprimere qualcosa sempre con più forza³⁰ associando così suoni a pensieri in situazioni in cui non può affatto entrare in gioco la componente dell’imitazione. Successivamente, essi usano i loro primi segni articolati per esprimere significati sviluppando le proprie competenze semantiche e definendo sempre più autonomamente l’attività linguistica su cui incide non tanto l’imitazione dell’adulto quanto piuttosto la funzione semantica del balbettio (*Lallwörter*) a cui ricorre l’adulto stesso per rinforzare nel bambino il riferimento cognitivo-concettuale.

²⁸ Cfr. Wundt (1906, 272).

²⁹ Cfr. Wundt (1906, 273).

³⁰ Cfr. Wundt (1906, 274-275).

Lo scopo della comunicazione e l'applicazione *ad hoc* dei suoni articolati sono una prerogativa degli adulti che stabiliscono pertanto i criteri pragmatici a cui aderirà gradualmente il bambino ormai consapevole di esercitare un controllo cognitivo sull'uso dei segni articolati. A questo punto, l'osservazione dell'attività linguistica dei bambini conferma la capacità degli stessi ad associare il balbettio o i cosiddetti suoni semi-onomatopeici – non identici in tutte le lingue – a rappresentazioni/concetti sottostanti (*bestimmte Vorstellungen*), come si desume da alcuni suoni incerti che “stanno per” animali come cane, cavallo *et similia*. Secondo Wundt, i riferimenti ostensivi (*demonstrative Bedeutung*) sono giustificabili soltanto se riferiti a determinati processi cognitivi e, in concomitanza con suoni che si richiamano ad alcune radici indoeuropee, determinano l'inclinazione (*Neigung*) ad attribuire nomi agli oggetti, indicando la direzione anche mediante il movimento delle mani (*die hinweisenden Bewegungen der Hände*)³¹.

L'interazione con l'adulto, quella inerente alle situazioni più ordinarie, mostra la capacità del bambino di attivare i processi cognitivi connessi, ad esempio, al “mangiare” – o ad altri bisogni simili – utilizzando pertinentemente i suoni a sua disposizione, il movimento mimico e il tono della voce. L'adulto asseconda la difficoltà del bambino a pronunciare parole difficili valorizzando i suoni a disposizione dello stesso per consentirgli di partecipare al processo comunicativo, in vista del quale il bambino deve dar prova delle proprie competenze semantico-espressive. Per Wundt gli scopi comunicativi sono rilevanti anche nell'attività linguistica del bambino ma non possono realizzarsi né senza adeguate rappresentazioni sottostanti né senza il supporto dei dispositivi prosodici-mimici³². Sulla concomitanza di rappresentazioni mentali/processi cognitivi e l'uso da parte del bambino di un unico suono in relazione a bisogni ordinari come il “mangiare” Wundt fa osservare che anche Darwin perviene alle stesse conclusioni ma non a partire dalle stesse premesse: secondo il modello biologico evolucionista il linguaggio umano scaturisce dai soli movimenti riflessi. Per chiarire la distanza da questo modello Wundt prende in esame – non a caso – il linguaggio dei gesti: non pari per complessità ad una qualsiasi lingua, il linguaggio dei gesti potrebbe a prima vista incoraggiare soltanto giustificazioni più omogenee ai modelli naturalisti-evolucionisti ma, sottoposto ad un'analisi più approfondita e meno condizionata da pregiudizi, può invece diventare oggetto di una teoria linguistica e, soprattutto, contribuire alla compren-

³¹ Cfr. Wundt (1906, 275-78).

³² Cfr. Wundt (1906, 280-81).

sione del passaggio dalla coscienza individuale alla coscienza collettiva. È questo l'obiettivo del seguente paragrafo.

4.2. Gestì e linguaggio dei segni

I gesti “giocano il ruolo più importante nello sviluppo del linguaggio” e nell'apprendimento linguistico del bambino. Nei bambini l'attivazione dei gesti ostensivi è preceduta da un determinato grado di attenzione (*Aufmerksamkeit*) che stabilisce la capacità degli stessi di concentrarsi su qualcosa per poi elaborarne i tratti cognitivo-rappresentazionali. Da questo punto di vista, i gesti ostensivi mostrano – nelle diverse situazioni comunicative – la presenza concomitante dei significati e rappresentano soprattutto una condizione per l'apprendimento successivo dei suoni articolati e della funzione semantica degli stessi; costituiscono insomma un'anteprema dell'esperienza del linguaggio articolato. Wundt ne ravvisa un'ulteriore prova nei *Gebärden der Bejahung und Verneinung*, gesti di affermazione e negazione, che hanno il merito di confutare qualsiasi ricorso eventuale all'imitazione in quanto si tratta di gesti necessariamente connessi a processi cognitivi sottostanti che fungono, oltretutto, come loro condizione di soddisfazione³³.

Molti sono gli elementi che convincono Wundt a legare il momento più decisivo dello sviluppo del linguaggio alla presenza di due sotto-fasi inerenti, rispettivamente, alla coesistenza di gesti/segni articolati (parole) e alla riduzione progressiva dei primi a favore del rapporto tra rappresentazioni mentali e parole. I gesti hanno la funzione di rafforzare – nel bambino che apprende il linguaggio – la competenza di passare dal gesto alla rappresentazione (e viceversa) e, successivamente, da quest'ultima alla parola (termine linguistico). È una forma di consolidamento del controllo cognitivo del gesto che si risolve in seguito nella valorizzazione del rapporto tra parola e rappresentazione e, quindi, nella strutturazione linguistico-cognitiva della coscienza. A partire da questo momento la coscienza si configura come attività di relazione di parola e significato e di parola e oggetto³⁴.

L'apprendimento linguistico dei bambini, contestuale all'interazione con gli adulti, e il linguaggio gestuale inducono l'osservatore a valutarle come esperienze che, collocandosi nei primi anni di vita, possono con-

³³ Cfr. Wundt (1906, 283).

³⁴ Wundt (1906, 284-85) individua nella coscienza uno “Zustand, in welchem das Wort und seine Bedeutung so völlig eins geworden sind, daß wir in dem Wort den Gegenstand selbst sehen”.

tribuire ad una spiegazione genetica del linguaggio, incentrata non tanto su condizioni naturali (reazioni, movimenti riflessi) e sociali (ruolo dell'imitazione) quanto piuttosto sul ruolo dei processi cognitivi determinati dall'attenzione, dalle rappresentazioni e, soprattutto, dalla coscienza intesa nella sua complessità, inclusi gli stati qualitativo-emozionali³⁵. Wundt sposta quindi l'interesse sul linguaggio dei sordomuti, il linguaggio dei segni, che, pur rientrando tra i linguaggi articolati, mostra – in contrasto con le opinioni più ricorrenti – processi semantici complessi pari soltanto a quelli della lingua parlata. È quest'ultima istanza che spinge Wundt ad attribuire anche a questo linguaggio un “carattere psicologico”, vale a dire, la relazione interna con l'attività della coscienza, relazione che è, al contrario, assente nella scrittura, determinata da caratteri stabili e lontani dalle circostanze comunicative e relativi processi cognitivi³⁶. È però possibile cogliere qualche asimmetria tra il linguaggio dei segni e la lingua parlata: il primo non riproduce della seconda il nesso stretto tra segni e significati che è sempre oggetto di ridefinizione da parte della coscienza; nel linguaggio dei segni questa *vitalità della coscienza (sinnlichen Anschaulichkeit)* è presente ma tende ad una maggiore stabilità proprio in relazione alla presenza di segni che richiedono necessariamente un uso convenzionale.

5. La metafora del “nodo” e il *continuum*

Come si è appena visto, Wundt riabilita – nella prima parte di *Die Sprache und Das Denken* – la questione sull'origine del linguaggio verificandone il ruolo teorico mediante l'analisi del linguaggio dei gesti e del linguaggio dei segni, contestualmente all'*osservazione* dell'apprendimento linguistico del bambino. Sono attività che impegnano cognitivamente il bambino e non possono pertanto essere giustificate mediante il solo addestramento sociale; oltretutto, la concomitanza di movimenti e azioni corporee è un chiaro segnale della necessità di abbandonare la prospettiva dei movimenti riflessi a favore di un modello in cui movimenti, azioni corporee e segni sono giustificabili esclusivamente a partire dall'attività della coscienza (attenzione e rappresentazioni). Wundt è ormai in grado di di-

³⁵ Cfr. Poggi I. (1981).

³⁶ Cfr. Wundt (1906, 286-87). Levelt (2019) interpreta la trattazione wundtiana del linguaggio dei gesti come l'asse intorno a cui ruoterebbe quella che è propriamente una tesi microgenetica del linguaggio umano: la genesi del linguaggio va ricondotta alla mente del parlante ma ha il suo sviluppo più decisivo nella gestione del linguaggio dei gesti in cui si rafforza, prima, il rapporto tra gesti e contenuto cognitivo, successivamente, quello tra gesto e suono articolato.

mostrare, da un lato, la specificità del linguaggio umano riconducendolo ai processi cognitivo-qualitativi, dall'altro, l'intersezione dello sviluppo del linguaggio con il passaggio graduale della coscienza dallo stato individuale a quello collettivo. Quest'ultimo aspetto merita ora un esame più approfondito. Wundt ne esplora tutte le potenzialità sia dal punto di vista metodologico sia dal punto di vista teorico.

Wundt esprime con forza l'obiettivo di pervenire ad un reale mutamento di prospettiva ed, in tal senso, esplicita quella che è l'unica questione che valga la pena sollevare in vista di una ricerca psicologica sullo sviluppo linguistico (*die psychologische Untersuchung der Sprachentwicklung*), vale a dire, la questione intorno alla natura dei *poteri spirituali* (*die geistigen Kräfte*) che sono all'origine del linguaggio/lingua; poteri spirituali a cui rinvia la disamina del linguaggio dei segni dei sordomuti e dello sviluppo linguistico del bambino, di quelle attività che possono essere sottoposte ad un'immediata osservazione psicologica³⁷.

La posta in gioco è altissima. La possibilità di avvalersi di un'osservazione psicologica immediata, la possibilità, cioè, di osservare in concreto le attività linguistiche e i processi cognitivi sottostanti coniuga il metodo dell'esperienza, idoneo allo studio della coscienza individuale, con il metodo dell'osservazione diretta ed immediata, l'unico praticabile nello studio della coscienza collettiva. Wundt procede palesemente alla revisione della posizione assunta fino alla pubblicazione della *Völkerpsychologie* (1900). La separazione dei due metodi non ha più alcuna ragione di esistere: "fatti" come lo sviluppo linguistico del bambino e il linguaggio dei segni dei sordomuti si espongono ad entrambi i metodi. L'intersezione di questi metodi ha però una rilevanza teorica inaspettata: conferma la possibilità del *continuum* della coscienza – dallo stato individuale a quello intersoggettivo-collettivo – mediante l'individuazione del fattore cognitivo che rende specifico il linguaggio umano. Diventa ora più concreta la possibilità di una soluzione alla questione dell'origine del linguaggio alternativa ai due modelli – già menzionati – che vedono il linguaggio o come un'opera d'arte giustificabile in base all'intervento della razionalità oppure come un

³⁷ Il passo di riferimento è il seguente: "Doch jener Schluß reicht auch vollkommen hin, um diejenige Frage zu beantworten, die für *die psychologische Untersuchung der Sprachentwicklung* die schwerwiegendste Bedeutung hat, die Frage nämlich, *von welcher Natur die geistigen Kräfte* sind, die sich bei der Erzeugung der Sprache wirksam erweisen. Walten in der Gebärdensprache des Taubstummen und in einem gewissen Maße sogar in der Sprachentwicklung des Kindes heute noch die nämlichen Triebe, aus denen dereinst alle Sprache hervorging, so ist es ja lediglich *eine Frage unmittelbarer psychologischer Beobachtung*, die wir hier aufwerfen (corsivi miei) (Wundt, 1906, 303).

prodotto naturale da ricondurre esclusivamente a fattori fisico-fisiologici. Wundt li rifiuta entrambi esprimendosi così:

Ovviamente, la difficoltà dell'intera controversia risiede in un concetto psicologico che da entrambe le parti è tacitamente presupposto nel suo significato popolare [...] inadeguato. È il "concetto" della volontà attorno al quale il nodo è annodato. Se comprendiamo prima la volontà e l'atto di volontà nella loro vera natura, questo nodo forse si scioglierà da solo³⁸.

La volontà è ora l'elemento di novità e di svolta: è il concetto da cui far dipendere quel mutamento di prospettiva da associare sia allo studio della coscienza sia allo statuto cognitivo del linguaggio. Occorre però depurarlo da quei tratti "popolari" che non ne consentono la giusta interpretazione. L'aggettivo "popolare" indica – presumibilmente – un significato che non è stato verificato in tutte le sue implicazioni e che, quindi, non può essere valido scientificamente. In effetti, Wundt imputa ai modelli teorici menzionati l'errore di confermare una definizione della volontà ancora di stampo metafisico. La *metafora del nodo* inestricabilmente annodato su se stesso mostra la necessità di riabilitare il ruolo della volontà ma anche la necessità di liberarne il concetto dalle tante incrostazioni o pregiudizi che ne ostacolano una comprensione esaustiva. Il nodo si scioglie nel momento in cui si invalida il ricorso ai movimenti riflessi e alla razionalità, intesi come criteri esclusivi per poter giustificare, rispettivamente, il linguaggio come prodotto naturale o come opera d'arte. In entrambe le spiegazioni è evidente l'errore appena menzionato; liberarsene rende praticabile una soluzione alternativa a quelle.

Wundt prende in considerazione prima i movimenti riflessi. Gli automatismi che caratterizzano questi ultimi non presentano punti di contatto con gli atti di volontà il cui elemento di riconoscimento è l'arbitrarietà. L'osservazione non è quindi in grado di confermare negli sviluppi del linguaggio alcuna forma di coinvolgimento dei movimenti riflessi³⁹. La teoria dei movimenti riflessi – osserva Wundt – non riconosce il "carattere psicologico" della volontà, non riconosce, cioè, la relazione bidirezionale che intercorre con la coscienza e con quei processi che ne stabiliscono il

³⁸ Cfr. Wundt (1906, 305, *corsivi miei*): "Augenscheinlich liegt die Schwierigkeit der ganzen Streitfrage in einem *psychologischen Begriff*, den man von beiden Seiten stillschweigend in seiner *populären Bedeutung* voraussetzt, statt vorher zu prüfen, ob nicht gerade der vorliegende Fall zu denen gehört, wo sich diese Bedeutung als unzulänglich erweist. Es ist *der Begriff des Willens, um den hier der Knoten geschürzt ist*. Wenn wir den Willen und die Willenshandlung erst in ihrer wahren Natur erfaßt haben, so wird sich vielleicht dieser Knoten von selbst lösen".

³⁹ Cfr. Wundt (1906, 305).

principio di sintesi/azione in vista del conseguimento di determinati scopi. La volontà non è assimilabile ad una scelta da giustificare in base ad una precedente considerazione: scelte e preferenze presuppongono la volontà e non possono essere confuse con la stessa. La volontà è la proiezione della coscienza verso azioni e scopi ma a partire dalla contestualità di motivi, rappresentazioni ed emozioni; essa stabilisce la rete di relazioni tra questi fattori in vista di un determinato atto di volontà che si realizza nella singola scelta⁴⁰. A questo punto è opportuno ritornare alla metafora del nodo: il nodo annodato su se stesso comincia a sciogliersi nel momento in cui si individua meglio la struttura interna della volontà.

I motivi tra i quali scegliamo sono predisposti per la scelta in primis dalla volontà. Il semplice atto di volontà è un'immediata espressione della nostra autocoscienza, che è diretta simultaneamente verso l'esterno e verso l'interno. Esternamente produce l'atto della volontà, internamente controlla il corso del nostro pensiero⁴¹.

La volontà fornisce i motivi per la scelta successiva; l'atto di volontà è l'espressione immediata della autocoscienza che si stabilisce come azione volontaria verso l'esterno e come dominio del corso dei pensieri all'interno. Internamente, configurandosi come attività relazionale in vista di determinate azioni e relativi scopi, la coscienza s'identifica con la volontà: il corso dei pensieri non presenta elementi di casualità ma è segnato da forme di relazionalità orientate teleologicamente che, nelle possibili proiezioni verso l'esterno, si trasformano propriamente in azioni. Secondo Wundt, l'attività relazionale della coscienza è intrinsecamente azione: la relazionalità è una forma di sintesi funzionale al conseguimento di finalità che, internamente, si presenta come "dominio del corso dei pensieri", esternamente, si realizza come azione. Il pensiero inteso nella sua complessità, inteso, cioè, in quella attività relazionale su cui convergono rappresentazioni, atti cognitivi (*Denkakte*) congiunti con determinati sentimenti (*geknüpften Gefühlen*) è l'attività più originaria della volontà (*die ursprünglichere Willenstätigkeit*), l'elemento che ne giustifica le funzioni di sintesi⁴², anche quando queste ultime sono proiettate all'esterno. Decisivo è il seguente passo:

⁴⁰ Cfr. Wundt (1906, 306-307).

⁴¹ Cfr. Wundt (1906, 307): "Die Motive, zwischen denen wir wählen, hat erst der Wille zur Wahl gestellt. Der einfache Willensakt ist eine unmittelbare Äußerung unseres Selbstbewußtseins, welche sich gleichzeitig nach außen und innen richtet. Nach außen erzeugt sie die Willenshandlung, nach innen beherrscht sie den Lauf unseres Denkens".

⁴² Cfr. Wundt (1906, 307): "Das Denken ist die ursprünglichere Willenstätigkeit. Denn es gibt keine äußere Willenshandlung, der nicht Denkakte mit daran gek-

[...] il pensiero si sforza anche di esprimersi in azioni esterne, azioni che possono essere finalizzate al raggiungimento di determinati scopi, a certi cambiamenti nel mondo esterno che ci circonda oppure possono essere funzionali alla condivisione all'esterno degli atti di pensiero per poter comunicare il contenuto del pensiero ad altri esseri dotati di una coscienza simile. Questa volontà esterna, direttamente legata ai processi interni del pensiero, è l'atto esterno della volontà, la lingua⁴³.

L'azione implica il conseguimento di scopi mediante la condivisione con i nostri consimili (anch'essi *dotati* di coscienza) degli atti di pensiero sottostanti e relativi processi di varia natura; questo tipo di azione volontaria si configura come linguaggio/lingua. È questo l'elemento che porta Wundt a stabilire la tesi della specificità del linguaggio umano e della sua duplice struttura sottostante, cognitivo-relazionale e comunicativa. Il linguaggio umano è connesso ai processi volitionali che si dispiegano internamente in termini cognitivo-qualitativi ma che si realizzano – esternamente – mediante il dispositivo della comunicazione che è parte integrante della volontà/attività della coscienza. La comunicazione non è quindi una prerogativa esclusivamente sociale: fa parte dei processi psicologici della coscienza. Secondo questa prospettiva la coscienza è intesa come *appercezione* (*Apperzeption*), come attività interna della volontà che – orientata teleologicamente – si realizza pienamente soltanto come linguaggio, inclusi tutti gli altri sistemi simbolico-culturali che ne articolano i diversi livelli⁴⁴. Wundt conferma la specificità del linguaggio umano anche alla luce di alcune analogie con gli animali. Sebbene sia presente in questi qualche fattore assimilabile alla volontà/appercezione, non ci sono tuttavia quegli elementi che ne attestino quel massimo livello di realizzazione rappresentato appunto dal linguaggio umano⁴⁵.

Interessante è il rapporto che intercorre tra pensiero e linguaggio che, secondo Wundt, non è corretto ridurre a quello tra contenuto e forma in quanto entrambi sono atti di volontà e, quindi, oggetto della psicologia; pensiero e linguaggio sono attività appercettive, l'una interna e l'altra esterna; il loro carattere è rigorosamente psicologico, estraneo quindi a qual-

nüpfen Gefühlen vorausgegangen wären”.

⁴³ Cfr. Wundt (1906, 307): [...] strebt auch das Denken sich in Handlungen zu äußern, mögen nun diese auf die Erreichung gewollter Zwecke, bestimmter Veränderungen in der uns umgebenden Außenwelt gehen, oder mögen sie darauf gerichtet sein, die Denkkakte selbst nach außen mitzuteilen, den Inhalt des Denkens zu ändern Wesen mit gleichartigem Bewußtsein hinüberzutragen. Diese unmittelbar an die inneren Vorgänge des Denkens gebundene äußere Willenshandlung ist die Sprache”.

⁴⁴ Cfr. Eckardt (1997, 95-96); Woodward (1982, 188-189).

⁴⁵ Cfr. Wundt (1906, 308).

siasi giustificazione logica, a qualsiasi tentativo di individuarne elementi esclusivamente universali. Il linguaggio, inteso come azione volontaria esterna, s'identifica propriamente con le diverse lingue storico-naturali. La molteplicità di queste rinvia a coscienze collettive altrettanto diversificate che legittimano soprattutto il ricorso a giustificazioni psicologiche. La coscienza collettiva (intersoggettiva) rimane dunque un evento individuale non riconducibile ai tratti univoci e universali di matrice logica⁴⁶.

L'attività della coscienza/appercezione è relazionale ed unitaria e, per questa ragione, è propriamente un'attività di sintesi. Come si è visto sopra, la sua aderenza all'indagine psicologica risiede nella possibilità di tracciarne lo sviluppo a partire dagli eventi di natura associativa. Nell'ultima parte del saggio in esame, Wundt riprende la questione dello sviluppo della coscienza ma lo fa verificando l'intersezione degli eventi associativi – già da lui ampiamente affrontati nel *Grundriß der Psychologie* – con quelli appercettivi dal punto di vista linguistico, concentrandosi soprattutto sulla funzione cognitiva della *frase (Satz)*.

6. Le rappresentazioni totali (*Ganze*) e l'unità della frase

Wundt riconosce alla teoria inglese dell'associazione (Alexander Bain) il merito di aver messo in discussione i modelli metafisici della mente a favore proprio di una spiegazione psicologico-empirica; ritiene tuttavia che il modello dell'associazione possa essere sottoposto ad una revisione in grado di confermarne alcuni aspetti ma anche di integrarli con altri⁴⁷. La disamina delle associazioni successive e simultanee è rilevante. Le associazioni successive sono quelle legate alla memoria e alla percezione sensoriale: costituiscono – in base alla successione – il materiale di base della nostra attività di pensiero che si realizza meglio soltanto nell'elaborazione delle relazioni tra le associazioni, separando queste dalla serie della successione per poi valorizzarne le relazioni interne secondo la modalità della simultaneità. Le associazioni simultanee confluiscono – come si è visto sopra – in una rappresentazione unitaria, determinata dalla presenza al suo interno di multiformi relazioni (tra rappresentazioni in senso stretto, stati qualitativi, sentimenti), che Wundt chiama *Ganze*. A determinare queste multiformi relazioni è la volontà la cui funzione è quella di ridurre il peso delle associazioni successive, selezionando ciò che è utile al pensiero e rifiutando ciò che lo disturba (“was dem Denken für seine Zwecke dienlich, und

⁴⁶ Cfr. Wundt (1906, 308-309).

⁴⁷ Cfr. Wundt (1906, 309-310).

zurückweist, was ihm störend ist⁴⁸), in vista sempre del raggiungimento di determinati scopi⁴⁸. La rappresentazione non solo non coincide con l'associazione, secondo il modello dell'associazionismo inglese, ma se ne distingue anche per funzione e complessità: è sempre un'attività unitaria di relazione, una forma di appercezione e, dunque, un'azione teleologicamente orientata. Wundt si avvale di una sintesi molto efficace:

Le leggi con cui opera la volontà o l'appercezione interiore, per quanto possono essere diverse nei dettagli secondo le testimonianze del linguaggio, sono tuttavia coerenti in alcuni tratti generali. Il pensiero trova sempre espressione in frasi o giudizi; ciò è riscontrabile persino nella forma meno raffinata di linguaggio, vale a dire, nel linguaggio dei segni⁴⁹.

Sempre dal punto di vista psicologico, frasi e giudizi sono assimilabili a *tratti generali del linguaggio* in quanto realizzazioni dell'attività appercettiva riscontrabili in tutti i linguaggi/lingue, come si desume persino dallo stesso linguaggio dei sordomuti, non dotato di certo della complessità strutturale di una qualsiasi lingua storico-naturale. È questa una prova ulteriore della specificità del linguaggio umano in cui tratti generali e tratti diversificati scaturiscono parimenti dall'appercezione.

Wundt separa l'analisi grammaticale della frase e delle distinzioni al suo interno dai criteri della logica riconducendola a quello che è il suo luogo naturale, la psicologia. La frase non segue le associazioni nel loro corso meccanico bensì la *rappresentazione* intesa come *Ganze* (rappresentazione totale unitaria) che si realizza in distinzioni/relazioni come quella tra soggetto e predicato o quella tra sostantivo e aggettivo, distinzioni che entrano nella struttura della frase. Le parti del discorso non costituiscono più il territorio di competenza dei logici in quanto vanno invece connesse alle leggi psicologiche sottostanti; il carattere sintetico della lingua – quello che emerge dall'*unità della frase* – si giustifica dunque in base alla sola attività appercettiva della coscienza⁵⁰. Se è vero che Wundt rimane il teorico di una semantica psicologico-cognitiva⁵¹, è altrettanto vero che ciò non pregiudica

⁴⁸ Cfr. Wundt (1906, 311-313).

⁴⁹ Cfr. Wundt (1906, 313): "Die Gesetze nun, nach denen auf dieser Grundlage der innere Wille oder die Apperzeption sich betätigt, sind, so verschieden sie nach den Zeugnissen der Sprache im einzelnen sein können, doch in gewissen allgemeinen Zügen übereinstimmend. Der Gedanke findet stets in Sätzen oder Urteilen seinen Ausdruck; selbst für die unentwickeltste Form der Sprache, die Gebärdensprache, hat dies Geltung.

⁵⁰ Cfr. Wundt (1906, 314-315).

⁵¹ Cfr. Nerlich, Clarke (1996, 167).

ca il ruolo di una semantica più linguisticamente orientata e più attenta alla prospettiva dell'interlocutore. Parlante ed interlocutore condividono in fin dei conti gli stessi processi appercettivi che possono essere tuttavia oggetto di ri-definizione all'interno dell'interazione linguistica. Da questo punto di vista, semantica psicologica e semantica linguistica coesistono e si integrano necessariamente.

Il nesso strettissimo che sussiste tra l'unità della frase e l'attività appercettiva comporta finalmente una soluzione degna di nota: il linguaggio non scaturisce né da una *pregressa considerazione razionale* (*vernünftige Überlegung*) né da un meccanismo di *cieca costrizione* (*blinder Zwang*); è connesso alla volontà, come lo è il pensiero, da cui si distingue in quanto, proiettato verso l'esterno, si configura comunque come un'*opera della natura* cui concorrono non tanto i fattori fisiologici quanto piuttosto quelli psicologici. Le leggi che governano la vita spirituale dell'uomo, leggi naturali e psicologiche al contempo, plasmano il linguaggio che realizza quella in *forme durature* (*bleibende Formen*). Il linguaggio è sia un'opera d'arte sia un prodotto della natura⁵². Quella di Wundt è una posizione che non può risolversi nella mera fusione delle altre due, di quella *razionale* (opera d'arte) e quella *naturale*. In effetti i processi psicologici inerenti all'attività volizionale-appercettiva si realizzano in un contesto di fattori inizialmente meccanici. Il suo merito consiste nel rifiuto, da un lato, della tesi che legittima naturalisticamente soltanto gli aspetti meccanici, e, dall'altro, nell'interpretazione naturalistica dei processi psicologici senza i quali è decisamente difficile comprendere il pensiero e il linguaggio.

⁵² Cfr. Wundt (1906, 316-317): "So ist die Sprache nicht aus vernünftiger Überlegung und bedachtsamer Voraussicht, noch auch aus einem blinden Zwang entsprungen. Ein Erzeugnis des Willens, wie das geordnete Denken selbst vom Willen gelenkt wird, trägt sie die Gesetze dieses Denkens nach außen, daß sie anschaulich werden gleich einem Werk der Natur. Der Wille Einzelner hat mächtig an ihr gearbeitet; aber als Ganzes ist sie die Schöpfung eines Gesamtwillens, der durch sie die Einzelnen zu seinen Werkzeugen macht. Alle Geschlechter der Vergangenheit haben ihr bleibende Spuren eingepägt. Längst verschollene Mythen der Vorzeit klingen in ihr an neben den Ideen der jüngsten Tage. Überall hat der Mensch mit seinen besten Gaben, mit Phantasie und Verstand sie ausgestattet, und die Gesetze, die sein geistiges Leben beherrschen, walten auch über ihr, die dieses Leben in bleibende Formen faßt. So ist sie beides zugleich, Kunstwerk und Naturerzeugnis".

6. Conclusioni

È possibile ora riassumere il ruolo attribuito da Wundt al saggio *Die Sprache und das Denken*, quello di difendersi dall'accusa, da parte dei critici della *Völkerpsychologie*, di ricorrere – nello studio della coscienza collettiva e dell'esperienza linguistica – ad un metodo diverso da quello adottato per l'analisi della coscienza individuale. Il saggio conferma con forza la possibilità di collocare l'attività linguistica collettiva nel *continuum* dei processi cognitivi della coscienza individuale, riducendo anche il rischio di valutarla secondo i criteri delle scienze sociali e linguistiche; criteri che si giustificano all'interno di teorie che vedono la *mente* esclusivamente come il prodotto della vita sociale e dell'esperienza linguistica e che, quindi, tralasciano del tutto la questione della genesi cognitivo-psicologica del linguaggio che necessariamente rientra tra gli obiettivi di una teoria psicologica. Il saggio stabilisce il ruolo della volontà nel *continuum* dei processi cognitivi nella misura in cui gli stessi si configurano come processi appercettivi; in tal senso, esso segna un punto di svolta anche rispetto allo stesso modello kantiano dell'appercezione che non prende in considerazione la funzione cognitiva della volontà e le sottostanti relazioni con l'appercezione/IO Penso. Al contrario, Wundt riconosce e conferma il "carattere psicologico" della volontà e, soprattutto, il nesso bi-direzionale che intercorre tra la volontà e la coscienza nella definizione del *processo appercettivo* che ne stabilisce il principio di sintesi/azione in vista del conseguimento di determinati scopi. La volontà contribuisce dunque alla multiforme proiezione della coscienza a partire dall'intersezione di motivi, rappresentazioni ed emozioni che l'appercezione definisce ed attiva in vista di azioni e scopi. L'attività linguistica si realizza e si giustifica proprio in base a questa rete di relazioni.

Bibliografia

- Beuchelt E. (1974), *Ideengeschichte der Völkerpsychologie*. Meisenheim am Glan: Verlag Anton Hain.
- Brock A.C., Louw J., van Hoorn W. (eds.) (2005), *Rediscovering the History of Psychology. Essays Inspired by the Work of Kurt Danziger*, Boston, MA: Springer.
- Danziger K. (2001), *The Unknown Wundt*, in Rieber R.W., Robinson D.K. (eds.), *Wilhelm Wundt in History. The Making of a Scientific Psychology*, New York: Springer: 95-120.

- Eckardt G. (1997), *Völkerpsychologie. Versuch einer Neuendeckung*, Weinheim: Psychologie Verlags Union.
- Fahrenberg J. (2013), *Wundts Völkerpsychologie. Programm und Methodik*, in Jüttemann G. (ed.), *Die Entwicklung der Psyche in der Geschichte der Menschheit*, Lengerich: Pabst Science Publishers: 55-67.
- Formigari L. (2018), *Wilhelm Wundt and the Lautgesetze Controversy. History and Philosophy of the Language Sciences*, <https://hiphilangsci.net/2018/01/17/wundt-lautgesetze/>.
- Graffi G. (2002), *Preistoria delle concezioni cognitive del linguaggio*, in “Lingue e linguaggio”, I: 59-78.
- Levelt W.J.M. (2019), *How Speech Evolved: Some Historical Remarks*, in “Journal of Speech, Language, and Hearing Research”, 62: 2926-2931.
- Maione M. (2015), *Linguistica e Proto-Pragmatica: dalla Renaissance degli studi su Steinthal alla valorizzazione della Völkerpsychologie di Wundt*, in “Progressus”, II, 1: 1-20.
- Nerlich B., Clarke D. (1996), *Language, Action and Context*, Amsterdam-New York: Benjamins.
- Poggi I. (1981), *Wundt e il linguaggio dei gesti*, in “Storia e critica della Psicologia”, 2, 2, 297-314.
- Poggi S. (1977), *I sistemi dell'esperienza: psicologia, logica e teoria della scienza da Kant a Wundt*, Bologna: Il Mulino.
- Ringmacher M. (2002), *Sprachwissenschaft, Philologie und Völkerpsychologie: Die Grenzen ihrer Vertraeglichkeit*, in Wiedebach H., Winkelmann A. (eds.), *Chajim H. Steinthal. Sprachwissenschaftler und Philosoph im 19. Jahrhundert/Linguist and Philosopher in the 19th Century*, Leiden/Boston/Koeln: Brill: 64-88.
- Van Rappard H. (2005), *Wundt as an Activity/Process Theorist*, in Brock A.C., Louw J., van Hoorn W. (eds.), *Rediscovering the History of Psychology. Essays Inspired by the Work of Kurt Danziger*, Boston, MA: Springer: 141-160.
- Woodward W.R. (1982), *Wundt's Program for the New Psychology: Vicissitudes of Experiment, Theory, and System*, in Woodward W.R. (ed.), *The Problematic Science. Psychology in Nineteenth-Century Thought*, New York: Praeger Publishers: 167-197.
- Wundt W. (1896), *Grundriß der Psychologie*, Leipzig: Verlag von Wilhelm Engelmann; trad. it. *Lineamenti di Psicologia*, in *Scritti scelti*, a cura di C. Tognoli, Torino: UTET, 2009: 91-409.
- (1906), *Essays*, Leipzig: Verlag von Wilhelm Engelmann.

La dimensione linguistico-cognitiva nella psicologia di W. Wundt

- (1973), *The Language of Gestures*, with an introduction by A.L. Blumenthal and additional essays by G.H. Mead and K. Bühler, The Hague, Mouton.
- (2009), *Scritti scelti*, a cura di C. Tognoli, Torino: UTET.

Spinoza contro la dittatura militare brasiliana¹

Homero Santiago

Spinoza against the Brazilian military dictatorship

Abstract: In this paper we intend to study one component of the vast set of works dedicated to Spinoza by Brazilian philosopher Marilena Chaui, namely her doctoral thesis *Introduction to the reading of Spinoza* defended by Chaui in 1971 at the University of São Paulo. Even though it was elaborated during the French rediscovery of Spinoza in the 1960s, the thesis evokes less the libertarian slogans of Paris May 1968 than the dictatorship installed in Brazil beginning in 1964; as the author tells us, the work was written “under the sign of a critique of the dictatorship” and, in it, philosophy is practiced as a “critique of that which has been instituted.” We would like to present the way Chaui’s particular take on Spinoza provides the philosopher with local, Brazilian colors, and mobilizes him against the military dictatorship.

Keywords: Marilena Chaui; Spinoza; Brazilian Dictatorship; Authoritarianism; History.

*À l'épreuve des événements,
nous faisons connaissance avec ce
qui est pour nous inacceptable et
c'est cette expérience interprétée qui
devient thèse et philosophie.
(Maurice Merleau-Ponty)*

1. Marilena Chaui lettrice di Spinoza

L'insieme degli studi che la filosofa brasiliana Marilena Chaui dedicò allo spinozismo costituisce una delle più ricche e solide letture mai prodotte dalla fortuna critica del filosofo olandese. ‘Lettura’, diciamo qui, in senso forte: il tangibile risultato di una lunga meditazione di cinque decenni orientata a una considerazione rigorosa della completezza della filosofia di Spinoza, rinnovando la letteratura specialistica in innumerevoli punti e stabilendo nuove prospettive originali. In questo saggio, il nostro scopo è quello di richiamare l’attenzione su una delle componenti di questo vasto insieme di scritti dedicati a Spinoza, proprio quella che, a nostro avviso, ne costituisce la pietra angolare: la tesi di dottorato intitolata *Introduzione*

alla lettura di Spinoza che Chaui finì nel 1970 e che fu sostenuta l'anno successivo presso la Facoltà di Filosofia dell'Università di San Paolo (USP).

È un titolo assai suggestivo, poiché uno dei temi centrali, quello che prepara il senso più profondo dell'opera, è proprio la problematizzazione dell'atto di leggere un filosofo; infatti, al testo del 1970 possiamo porre la domanda che la stessa Chaui si farà qualche anno dopo: "perché qualcuno legge ancora oggi Spinoza?"². I motivi non mancavano; in quel periodo vi era un'intensa ripresa di interesse per il filosofo. Solo nel '68 compaiono in Francia le opere di Martial Gueroult (*Spinoza I, Dieu*), Gilles Deleuze (*Spinoza et le problème de l'expression*) e Bernard Rousset (*La perspective finale de l'Éthique et le problème de la cohérence du spinozisme*); l'anno successivo, esce lo studio inaugurale sulla politica spinoziana di Alexandre Matheron (*Individu et communauté chez Spinoza*); accanto a questi, c'erano Louis Althusser e il suo gruppo che rileggevano Marx a partire da una decisa "deviazione" per Spinoza. Sulla scia di questo movimento di idee, Chaui effettivamente ci presenta uno Spinoza "sessantottino", come si suol dire, che viene però letto attraverso il prisma del '68 *brasiliano* e delle sue conseguenze. Si tratta, quindi, di uno Spinoza che evoca meno i sanpiettrini e i motti libertari del maggio parigino che la promulgazione dell'AI-5 e la brutalizzazione della dittatura insediata in Brasile dal 1964³, l'estremo dolore dei torturati, la tragedia della lotta armata, le tribolazioni degli esuli, la necessità di resistere.

Sotto l'AI-5, le lotte rivoluzionarie furono vinte e la dittatura e il terrore di stato entrarono nella loro fase più acuta e oscura. [...] Vivevamo nella paura costante, senza mai sapere se il giorno dopo saremmo stati vivi, se i nostri amici e studenti sarebbero scomparsi, arrestati, torturati, uccisi o esiliati. I nostri professori erano stati sospesi e noi eravamo sorvegliati e censurati dentro e fuori l'università. Bisognava praticare la filosofia come critica di ciò che era istituito, ma farlo prendendo come simbolo il motto di Spinoza "Cautela!". Fu sotto il segno della critica alla dittatura, all'autoritarismo e all'ideologia della sicurezza nazio-

² La questione è formulata da Chaui (1977, I, 2) nella sua tesi di libera-docenza.

³ Al termine di un anno di intensa mobilitazione contro la dittatura, il 13 dicembre 1968 il governo dittatoriale proclamò l'"atto istituzionale" n. 5; fra le altre misure, l'atto delegò al presidente (nel caso specifico, a un generale dell'esercito) il potere di chiudere il parlamento e i consigli regionali degli stati, intervenire in stati e comuni, licenziare sommariamente qualsiasi pubblico ufficiale; inoltre sospese l'*habeas corpus* per crimini contro la cosiddetta "sicurezza nazionale", rinforzò la censura e mise al bando qualsiasi riunione politica non autorizzata dalla polizia. Spesso definito come un "colpo all'interno del colpo", l'AI-5 fece pendere l'equilibrio del potere dittatoriale verso la "linea dura" militare, evento che segna l'inizio degli "anni di piombo", in cui la tortura e l'omicidio furono istituzionalizzati come meccanismi della repressione politica statale.

nale che, durante gli anni '70, scrissi le mie tesi di dottorato e di libera-docenza su Spinoza, trovando nel suo lavoro un pensiero che interroga il suo contrario, che arriva fino al fondamento più profondo dell'origine della paura e dei suoi effetti: superstizione, tirannia e servitù, le cui contraddizioni richiedono il lavoro di interrogazione che si apre alla verità e alla libertà perché nasce dal desiderio di verità e libertà⁴.

Nelle pagine seguenti cercheremo di evidenziare l'originalità e la forza di questa operazione di rigorosa "brasilianizzazione", per così dire, di Spinoza attraverso un'articolazione tra "indagine" e "acquisizione" che consente, sul piano storiografico e filosofico, l'uso dello spinozismo come strumento di resistenza al presente dittatoriale e di interrogazione sulle possibilità di trasformazione di quel tenebroso quadro. In sintesi, vorremmo spiegare, partendo dalla considerazione di alcuni suoi passaggi chiave, come la tesi di dottorato di Marilena Chaui promuova un peculiare nesso tra concetto ed esperienza che le permette, nel 1970, di mobilitare lo spinozismo *contro la dittatura brasiliana*.

2. Perché leggere un classico?

Nel 1966, Chaui difese una tesi di master su *Merleau-Ponty e la critica dell'umanesimo* e, l'anno successivo, diventò professoressa presso il Dipartimento di Filosofia dell'USP. Per il suo dottorato, orientandosi allo studio di un "classico", si rivolse a Spinoza e progettò una tesi che, sulla scia dei suoi interessi per Hegel e per Merleau-Ponty, affrontava i temi del negativo e della contingenza, o meglio, della critica e del rifiuto spinoziano di queste nozioni. In seguito, partì verso la Francia e lì visse un periodo prodigioso. Oltre la prevedibile scoperta delle biblioteche europee, la giovane dottoranda ebbe la fortuna di seguire il maggio '68 in diretta a Parigi, frequentò i corsi di Deleuze e Foucault, seguì i primi passi della mitica Università di Vincennes, conobbe Claude Lefort, che diventerà un suo grande amico.

Tutto questo finì quando Chaui scelse di accorciare il suo soggiorno europeo e tornare in Brasile nel 1969: "Pensavo di avere l'obbligo di ritornare!"⁵. La terribile situazione locale spiega l'imperativo. La Facoltà di Filosofia di São Paulo era stata pesantemente colpita dall'arresto, dall'allontanamento, dall'esilio di professori e studenti, oltre che dalla distruzione delle sue strutture da parte del CCC (Comando di caccia ai comunisti) con il consenso e l'aiuto della polizia e il conseguente trasferimento forzato

⁴ Chaui 2003b, 10-11.

⁵ Chaui 2006, 57.

della facoltà dal centro in periferia⁶; il Dipartimento di Filosofia, in particolare, rischiava l'intervento da parte del rettorato dell'università, poiché non osservava i requisiti istituzionali che fissavano il numero di professori ordinari, associati, ecc. Quindi, la studentessa di dottorato Chaui tornò per unirsi alle forze della resistenza. Contro la minaccia più immediata, l'espediente adottato dai professori rimasti è quello di affrettare le tesi in corso e, così, i titoli chiesti dalla *governance* universitaria. Chaui prese la serie di appunti di lavoro che aveva e compose, in brevissimo tempo, un testo che rilasciò al dipartimento per la discussione. "Ecco perché si chiama *Introduzione alla lettura di Spinoza* e fu fatto per ragioni eminentemente politiche, per garantire l'esistenza del dipartimento di filosofia dell'USP"⁷. L'ambiente, sia nell'università che del paese, si riflette direttamente nel lavoro, generato lungo l'oscura notte dittatoriale:

Una volta qui, nelle terribili circostanze in cui si trovava la sinistra, sentii di avere l'obbligo politico e morale di fare un lavoro che avesse un significato per coloro che vivevano in Brasile. Continuai a preparare il mio dottorato, ma abbandonai il tema del negativo e della contingenza (o meglio, l'affermazione della *causa sui* e della necessità assoluta) e cominciai a studiare i testi politici di Spinoza e, in essi, la superstizione e la violenza, lavorando su un'opera di Spinoza sulla quale, all'epoca, nessuno stava lavorando – il *Trattato teologico-politico*. [...] All'inizio degli anni '70, dovevamo non solo garantire l'esistenza del dipartimento, ma anche vivere sotto il terrore di Stato e la ridotta speranza che i gruppi rivoluzionari clandestini potessero, almeno, sopravvivere fisicamente, una volta che la loro sopravvivenza politica aveva i giorni contati. Uscivamo da casa, verso l'università, senza la minima certezza che saremmo tornati la sera. Non sapevamo se il giorno dopo ci sarebbero stati gli studenti, se ci sarebbero stati i colleghi. C'era il DOPS [Dipartimento di ordine sociale e politico] dentro le aule, apparecchi di ascolto in sala insegnanti. Ogni tanto un collega scompariva e nessuno sapeva se era andato in esilio, se era in prigione sotto tortura o se era stato ucciso. Era il tempo della pura paura⁸.

È essenziale evidenziare questo nuovo orientamento tematico se vogliamo capire la motivazione più intima del lavoro *in quel momento*. I temi iniziali della negatività e della contingenza ancora appaiono qua e là, ma risignificati, cioè collocati in una nuova configurazione di senso data dal concerto tra lo studio dello spinozismo e un'intenzione politica che risponde immediatamente alle pressioni del tempo, alle esperienze dolorose e

⁶ I fatti sono narrati in "Un posto chiamato Maria Antonia" (Chaui 2017, 135-153).

⁷ Chaui 2006, 57.

⁸ Chaui 2000, 305-306.

alle domande urgenti, producendo infine un notevole esempio di esercizio di storia della filosofia orientato al presente.

Mettiamo in chiaro il carattere di questa elaborazione svolta sotto il segno del *caute* spinoziano. Non troviamo nella tesi di Chaui un discorso criptico che, nato dall'ansia di confrontarsi con il presente e dalla contemporanea consapevolezza dei rischi insiti nell'atto, si avvalga dell'artificio allegorico di parlare di una cosa con l'intenzione di significare un'altra, consegnando al lettore un enigma da decifrare tramite l'avvicinarsi tra lo spirito e la lettera. Il testo del 1970 è una tesi di dottorato su Spinoza e corrisponde a quanto ci si aspetta da esso, cioè uno studio sulla filosofia di Spinoza. La chiave per conciliare il genere tesi e l'uso dello spinozismo si trova nella *motivazione* dell'opera, che alla fine spiega perché leggere Spinoza in quel momento. Per evocare una formula di Merleau-Ponty molto cara a Chaui, la chiave è nel *motivo centrale* che ne dà il significato, l'origine "non come una 'causa' passata, ma come un'inquietudine che motiva l'opera sostenendo il suo farsi presente"⁹. Avvolto da una paura opprimente ("allo stato puro", "permanente"! riporta Chaui), il pensiero è inquieto e ha bisogno di resistere, cerca di trovare il modo di farlo *come pensiero*: un cauto sforzo per comprendere il presente e i suoi fondamenti, per interrogare l'altro che ci fa soffrire; un pensiero tale, cioè, da poter superare il lamento paralizzante, attraverso l'elaborazione dell'esperienza di violenza e di orrore, sia sfuggire alla tentazione delle alternative pericolose del confronto frontale; un movimento che arriva al punto in cui il lavoro dell'inquietudine acquista piena espressione concettuale, innescando un atto di senso e rinvigorendo le possibilità dell'azione. Il testo di Chaui, secondo noi, non deve essere letto dal punto di vista del biografismo o della contestuale determinazione opprimente. Il transito tra esperienza e concetto, e quindi la dissoluzione dell'illusione di un puro interno o un puro esterno della filosofia, è ampiamente tematizzato nella tesi. La rilevanza dell'opera nasce da un intreccio che è lo stesso che verrà esplicitamente segnalato più tardi da Chaui nella sua tesi di libera-docenza, quando giustificherà la rilevanza della biografia come "riferimento" – mai come causa – "per la lettura dell'opera": essa fornisce dei punti di riferimento che ci permettono di contemplare "l'opera della riflessione filosofica, come metamorfosi operata sulla materia dell'esperienza, conducendola alla dimensione del concetto, trasfigurando immagini che paralizzano il pensiero e l'azione in un discorso capace di pensarli e di inaugurare una nuova possibilità di agire"¹⁰.

⁹ Chaui 2002, 22.

¹⁰ Chaui 1977, I, 125.

Non diremo altro sulla tesi di dottorato di Marilena Chaui e sul modo in cui intendiamo leggerla. Essa si inserisce in una situazione specifica e propone uno studio e un uso specifici dello spinozismo. Nonostante il titolo ambiguo, è meno un'introduzione allo spinozismo che *una* lettura di Spinoza; scopo che pone immediatamente il problema della lettura e la lettura come problema. Perciò, tutta la prima parte dell'opera — un lungo discorso storiografico guidato dalla domanda “come datare un filosofo?” — culmina in una riflessione sulla possibilità stessa dell'impresa voluta. Detto più correttamente, il problema della datazione riporta a quello dei rapporti del filosofo e della sua filosofia con il tempo, in due sensi: da una parte, come esso si situa di fronte al *suo* presente e qual è il suo rapporto con il passato; dall'altra, come si situa riguardo il presente degli altri, compreso il *nostro*, che è il suo futuro. L'operazione serve a sostenere l'utilizzo di Spinoza per capire e affrontare la situazione brasiliana. La via privilegiata per questo radicamento dello spinozismo, per così dire, *trans-temporale* e la conseguente pratica di un'adeguata lettura di questa condizione, senza cedere all'illusione di una filosofia perenne o alla presunta monumentalità del passato, è quella dell'approfondimento, soprattutto attraverso Merleau-Ponty, della nozione di *classico*. Il classico, o meglio, l'opera di pensiero intesa come classica, annienta la rigidità della datazione in virtù della sua essenziale ambiguità: “è e non è datato”¹¹. Proprio perché è indissolubilmente legato al suo tempo, il classico può parlare al nostro. “Sono questi i *classici*”, ci dice Merleau-Ponty con celebri parole citate da Chaui nella sua tesi, “i quali sono riconoscibili dal fatto che nessuno li prende alla lettera e che, tuttavia, quanto c'è di nuovo non è mai assolutamente fuori della loro competenza, poiché essi ne traggono nuovi echi, vi rivelano nuovi rilievi”¹².

È davvero su un classico che si concentrò Chaui — “nessuno più classico di Spinoza”¹³ — e attraverso l'atto della lettura si sforzò di pensare, imparare a pensare, imparare a resistere per mezzo del pensiero, cioè “praticare la filosofia come critica delle istituzioni”. Per questo, invece di soffermarsi sul problema della sistematicità o sulle ‘incongruenze’ tradizionalmente attribuite allo spinozismo, e soprattutto ricusando la verità monumentale e intoccabile delle filosofie del passato postulata dalla lettura strutturale di Gueroult, che negli anni '60 era alzata a paradigma storiografico nel ateneo in cui si era formata Chaui¹⁴, si tratterà, lo ribadiamo, di trasfigurare “le

¹¹ Chaui 1979, 111, n.

¹² Merleau-Ponty, “Préface”, *Signes*, cit. Chaui 1970, 104.

¹³ Chaui 1970, 193.

¹⁴ Cfr. Arantes 1994.

immagini che paralizzano il pensiero e l'azione in un discorso capace di pensarle e inaugurare una nuova possibilità di agire". Quindi lo spinozismo non sarà pensato, riguardo alle sue articolazioni, in termini di sistema; non sarà venerato come un pezzo da museo. Al contrario, spiegò l'autrice,

cercheremo una costellazione – una traccia invisibile che raggruppa le stelle, un tema che conduce perché è assente-presente. [...] La costellazione è una trama. Non cercheremo il sistema spinoziano, ma una certa trama. Perderemo di vista l'intento sistematizzante del *more geometrico*? Forse. Recupereremo su un altro piano l'intenzione polemica di Spinoza, senza la quale una filosofia è solo un osso¹⁵.

Si tratta di cogliere lo spinozismo in quel punto "assente-presente" disprezzato dagli interpreti e che, dal basso del sistema, anima ciascuna delle sue parti, dando loro un senso o un motivo che si esprime in tutti i confronti del filosofo. "Pensiamo di aver trovato questo centro", concluse Chaui, "nel tema della superstizione – da lì il discorso di Spinoza sviluppa la ricerca e rende possibile l'acquisizione"¹⁶.

Perché la superstizione merita una tale centralità, e come avvia il miracolo espressivo di un classico che può parlarci di noi stessi e offrire modi di pensare ai nostri problemi?

Nello spinozismo il tema della superstizione viene legato alla problematica generale dell'inadeguatezza, e quindi all'immaginazione, al finalismo, alla menzogna; inoltre, l'approccio innovativo del filosofo, radicando il fenomeno superstizioso nella nostra stessa natura, allontana le facili immagini della tradizione: grossolana ignoranza, credenza, residuo da superare con la scienza. Attraversando tutta questa complessità, l'analisi di Chaui stabilisce un significato *politico* fondamentale per la superstizione. È una forma di potere che si esercita attraverso la *paura*, è l'uso della *violenza* nel campo politico; è, insomma, *autoritarismo*. "La teoria della superstizione è la teoria della violenza"; essa ha un "carattere autoritario"; "è necessario estirpare la superstizione e l'autoritarismo che essa genera"¹⁷. Diversi passaggi della tesi di dottorato rafforzano questa associazione e ci convincono pienamente che, quando si indaga il tema della superstizione, la posta in gioco è capire come un'autorità politica arriva a erigere il sociale che ne emerge come nemico, e a servirsi della violenza politica al punto da ren-

¹⁵ Chaui 1970, 129-130.

¹⁶ Ivi, p. 130.

¹⁷ Ivi, rispettivamente, 132, 175, 187.

Homero Santiago

dere impossibile la politica stessa¹⁸. Intendiamoci: il problema non è l'autorità o la violenza, entrambe senz'altro presenti nella vita sociale e quindi da considerare obbligatoriamente dalla scienza politica¹⁹; il disastro – ed è proprio questo che caratterizza l'espressione politica del fenomeno superstizioso – è la sua *esacerbazione*. L'autoritarismo è l'"esacerbazione"²⁰ della violenza e dell'autorità, è la tirannia; una certa strutturazione della vita sociale che assume la forma di un sistema della paura e distrugge il campo della politica. Insomma, tutto quello che la dottoranda viveva sulla propria pelle. *Pensare la superstizione è pensare alla dittatura*. Ecco l'equazione che rivela l'intenzione polemica della lettrice Marilena Chaui; quella che fa del suo lavoro più di un "osso", nella misura in cui – riprendiamo i suoi termini – esso abbia "un senso per chi vive in Brasile".

3. Superstizione e storia

Coloro che vivono sotto l'oppressione e la paura si sforzano al massimo di resistere e trasformare questa condizione. Come farlo? Il problema cade inesorabilmente sul campo della sinistra brasiliana dopo l'AI-5 e il blocco del movimento di contestazione che si era intensificato nel corso del 1968. La storiografia discute ancora quanto la rigidità del regime abbia influenzato il passaggio alla clandestinità di un'importante parte della militanza politica e la precipitazione alla lotta armata; altrettanto controversa è la misura in cui questa lotta esprimeva la volontà di resistere alla dittatura e in cui era espressione di un progetto rivoluzionario ispirato all'esempio cinese e soprattutto a quello cubano²¹; il fatto è che l'AI-5 toglie dall'orizzonte i mezzi termini. Quando la politica diventa impossibile e la ritirata verso l'impassibilità sembra insopportabile, sembra restare solo la via della militarizzazione. Era impossibile che questo straziante dilemma, che afflisce tanti giovani di sinistra brasiliani tra il 1968 e il 1970, non sfidasse anche

¹⁸ Cfr. "A tortura como impossibilidade da política", testo del 1987 presente in Chaui 2017, 135: "Il riconoscimento reciproco di sé e dell'altro come umano, ecco il luogo in cui si svolge la politica, con le sue lotte, i suoi conflitti, la sua temporalità aperta e creativa. È ciò che la tortura distrugge, per mettere al suo posto la crudele farsa della dittatura vestita con le vesti della repubblica".

¹⁹ "Il *Trattato politico* e il *Trattato teologico-politico* furono scritti per delimitare il campo possibile della violenza, non per negarla. Né satira né utopia. Politica" (Chaui 1970, 190).

²⁰ Il termine è usato almeno due volte nella tesi di Chaui (1970, 154, 175).

²¹ Per la lotta armata e il suo contesto, il nostro principale sostegno è Ridenti 2010; per quanto riguarda le discussioni sulle rivoluzioni cinesi e cubane, cfr. Reis 2007, Barão 2007.

un pensiero come quello di Chaui, che brancolava nei recessi del muro dittatoriale in cerca di possibilità di azione. Le alternative proposte sono efficaci? Le domande si moltiplicano e Chaui cercò di affrontarle nel suo dottorato tramite l'approfondimento del concetto spinoziano di superstizione, cioè l'autoritarismo e la violenza di stato, il sistema della paura, la dittatura stessa. Il resistere e il trasformare la situazione data costituiscono l'orizzonte della determinazione della superstizione come senso e trama concettuale dello spinozismo perché, al di là di chiarire il contenuto dell'autoritarismo, il tema permette anche una riflessione sulla storia e sul problema delle permanenze e dei cambiamenti, il nucleo stesso della storicità.

Il tema della superstizione chiarisce cos'è la storia. La concezione spinoziana della storia non è evolutiva ma, se si permette la brutta parola, strutturale. Ogni forma di Stato è generata dal rapporto *determinato* tra le istituzioni politiche e i costumi socio-ideologici. La successione di equilibri e squilibri ha un significato *determinato all'interno della forma stessa* e non obbedisce ad un principio totalizzante che darebbe la legge del passaggio dalla forma X alla forma Y. È perché Spinoza non pensa evolutivamente che la superstizione non appare come un residuo del passato nel presente, ma come un fatto strutturalmente determinato che può fare la sua comparsa in qualsiasi momento in qualsiasi forma politica²².

Si potrebbe pensare che la formula "storia strutturale" renda omaggio alla moda intellettuale del tempo, quando tutto era analizzato strutturalmente. Non è così, tanto meno se si intende avvicinare questa espressione alle elaborazioni di Louis Althusser²³. In verità, il padre della nozione di "storia strutturale" è Merleau-Ponty²⁴, e viene coinvolta in un'acuta valutazione, da parte di Chaui, del concetto di struttura e specificamente dell'opposizione (a suo avviso, sbagliata) tra struttura ed evento che impegnava alcuni settori della sinistra; per lei si tratta, prima di tutto, di disfare

²² Chaui 1970, 224-225.

²³ L'althusserismo, di vertiginosa influenza negli anni '60, è criticato da Chaui sia nel suo lavoro di master (Chaui 1966) che in quello di dottorato, e continuerà ad esserlo occasionalmente in testi successivi. La sua valutazione generale del movimento strutturalista non è per nulla condiscendente: "il contributo della nozione di struttura [...] è venuto meno. Quel fallimento si chiamava: strutturalismo" Chaui 2002, 51.

²⁴ Proprio il saggio "De Mauss à Claude Lévi-Strauss", Merleau-Ponty 1960, 154-155: "Quale nome dare, se non quello di storia, a questo ambiente in cui una forma gravida di contingenza apre, a un tratto, un ciclo di avvenire, e lo comanda con l'autorità dell'istituto? Non si tratta certo della storia che vorrebbe comporre tutto il campo umano di eventi situati e datati nel tempo seriale e di decisioni istantanee, ma di quella storia che è consapevole che il mito, il tempo leggendario, incombono sempre, assumendo altre forme, sulle imprese umane, che conduce la propria indagine al di qua o al di là degli eventi parziali e che si chiama appunto storia strutturale". Il brano è analizzato in Chaui 2002, 254-256.

questa cattiva opposizione attraverso una storicizzazione della struttura (“la struttura è un evento”), in modo tale che si possa pensare proprio a ciò che lo strutturalismo degli anni Sessanta lascia in sospeso, vale a dire il problema dell’emergere del nuovo²⁵.

Nell’ambito della tesi di dottorato, questo tentativo di storicizzazione della struttura agisce su due piani. In primo luogo, nel corso della lunga discussione storiografica sulla datazione dello spinozismo, quando a Michel Foucault e soprattutto a Gueroult si rimprovera di non essere in grado di pensare all’irruzione del nuovo, proprio quello che Chauvi cerca di concepire al di là della sbagliata alternativa tra destino ineludibile e contingenza assoluta, sulle orme di Merleau-Ponty, come efficace “ristrutturazione dei residui” di un antico sistema in rovina, “efficace risposta ai problemi che agitano il presente”²⁶. Su un altro piano, già all’interno dello spinozismo, lo stesso problema riappare nella tensione tra i cosiddetti “due centri” della teoria politica di Spinoza: la “costituzione di una tipologia” delle forme di Stato e il “passaggio esplicito da una forma di Stato a un’altra”²⁷; cioè la tensione tra permanenza e trasformazione che conduce al cuore del tema della storia.

Il percorso fino a questo punto richiede una lunga analisi delle implicazioni della tesi secondo la quale lo Stato è un individuo. In generale, l’individuo è un composto, una “struttura” (*fabrica*) che, lungi dal rimanere inerte, ha la consistenza di un “rapporto di composizione”, “un determinato rapporto di movimenti e di riposo, derivante dai suoi rapporti con i corpi esterni”²⁸. La teoria del *conatus* può essere pienamente applicata allo Stato²⁹, e questo, nello spinozismo, comporta

due conseguenze teoriche: la storia deve essere l’apprensione e la deduzione

²⁵ Cfr. Chauvi 1973 e “A noção de estrutura em Merleau-Ponty”, la cui prima versione risale al 1976 e si trova ora in Chauvi 2002, pp. 255-256: “Come sappiamo, durante gli anni Sessanta e Settanta, la sinistra discusse appassionatamente il rapporto tra struttura ed evento e, in quest’ultimo, la parte che apparteneva alla necessità e quella che apparteneva alla contingenza. È interessante notare che pochissimi ricordarono gli scritti di Merleau-Ponty e proseguirono sulla strada da essi aperta, cioè la comprensione che la struttura è un evento e che in essa la necessità (la totalità auto-organizzata e auto-regolata da principi immanenti) viene ripresa dalla contingenza (l’azione dei soggetti storici) perché il mondo umano è simbolico, quindi indeterminato, aperto al possibile, e l’azione umana, quando è libera, diventa il potere di trascendere di fatto una situazione data attraverso un’altra che le dà nuovo significato”.

²⁶ Chauvi 1970, 8.

²⁷ Ivi, 205.

²⁸ Ivi, 142.

²⁹ Ivi, 215.

delle passioni dell'individuo sociale; la scienza politica può costituire una tipologia, fondata su nozioni comuni, così come l'etica può presentare un modello della natura umana – la scientificità è la stessa³⁰.

Faremo qui solo alcuni accenni a questi sviluppi, poiché ciò che ci interessa è individuare come, all'interno di queste pagine dedicate a Spinoza, risalti in modo percettibile una scottante questione politica della congiuntura brasiliana nell'immediato post AI-5: la comprensione del carattere di una forma autoritaria di Stato e la determinazione di una possibile modalità di confronto – questioni strettamente collegate, giacché solo la corretta considerazione della prima è in grado di produrre una risposta adeguata alla seconda.

Stando così le cose, la difficoltà che presto si pone è l'apparente immutabilità di una forma di Stato, in primo luogo quella autoritaria che si vuole combattere. Ora, secondo il *Trattato politico*, lo Stato (*imperium*)³¹ non è che la necessaria conseguenza della sua causa, cioè della sua fondazione, e questa può essere mutata soltanto con la distruzione proveniente dall'esterno.

Essendo lo Stato un individuo, la legge del *conatus* deve governarlo senza eccezioni: indistruttibilità intrinseca, indefinita perseveranza nell'esistenza, distruttibilità originata da cause esterne che modificano i rapporti compositivi delle parti generando conflitti interni³².

La superstizione, che, “vivendo la trascendenza degli eventi, fabbrica la Divina Provvidenza”³³, non fa che acuire questa immutabilità coprendola di un'aura di ineludibile necessità. Seguendo questo ragionamento, lo Stato dittatoriale brasiliano sarebbe un destino determinato dalla storia del paese e dalla sua costituzione socio-politico-culturale autoritaria³⁴. Ecco

³⁰ Ivi, 204.

³¹ Nella sua tesi di dottorato, Chaui traduce sempre *imperium* con “Stato”, opzione che rispetteremo. Inoltre, vale la pena notare che, sia a livello lessicale che concettuale, vari elementi della tesi del 1970 saranno rivisti da Chaui nel corso degli anni dedicati allo studio di Spinoza. Non ci interessa qui segnalare questi passaggi perché il nostro argomento primario, come indicato nel titolo dell'articolo, è comprendere un uso *ad hoc*, circostanziato e politico, dello spinozismo.

³² Ivi, 215.

³³ Ivi, 136.

³⁴ La superstizione produce, attraverso la storia provvidenziale, una concezione dello Stato che è quella che Chaui chiamerà, qualche anno dopo, la “figurazione hegeliana dello Stato” presente in molti interpreti del Brasile: l'autoritarismo sarebbe un destino

un punto che Chaui cerca di disarmare nel corso della sua tesi, attraverso l'analisi spinoziana delle astuzie del finalismo e la conseguente costruzione di una storia provvidenziale ma, soprattutto, in un secondo momento, attraverso la consapevolezza che la struttura dello Stato non è mai del tutto immune da squilibri interni che, dal suo interno, possono portarlo alla trasformazione. Si rivela così l'estrema importanza di storicizzare il concetto di struttura come alternativa al dilemma dell'apparente indistruttibilità. Lo Stato ha una causa, e questa non ha nulla a che fare con Dio o con i suoi presunti strumenti provvidenziali; la fondazione non è un momento fissato all'inizio e che tutto determinerebbe, così come la caduta adamica che riguarda l'umanità intera. Ora, la causa dello Stato sono i *cittadini*; questi "sono la causa immanente dello Stato, dettando alla sovranità il contenuto della sua volontà. Lo Stato esiste solo nella misura in cui i cittadini conservano il contratto, cioè nella misura in cui il contenuto della Volontà sovrana viene dai cittadini"³⁵.

Fondamentalmente, questa rideterminazione della causa dello Stato, e quindi della causa della forma politica, dà un contenuto particolare alla storia a cui si mira. Al posto di storia dello Stato, ossia uno sguardo dall'alto vedrebbe la società come massa da assoggettare e plasmare dal potere, la storia è intesa come "la teoria delle passioni *del corpo sociale* le cui componenti sono le istituzioni politiche e i costumi"³⁶. Lo spostamento dell'interrogazione dallo Stato al sociale ripropone il tema della trasformazione in termini nuovi: non più solo distruzione proveniente dall'esterno (ciò che presupporrebbe una tipologia immobile delle forme dello Stato), ma cambiamento ("passaggio da una forma di Stato all'altra") che può verificarsi proprio dall'interno della forma stessa dello Stato a causa di uno squilibrio tale che una composizione e una struttura (*fabrica*) cedano il posto ad altre. La chiave di volta dell'argomento che Chaui sta costruendo si scopre attraverso l'analisi di un preciso brano del *Trattato politico*. Seguiamola.

Una prima causa di distruzione di una forma di Stato, segnalata dal §1 del cap. X del *Trattato politico*, è l'assorbimento, da parte di una data società civile, di nuovi elementi (le istituzioni o i costumi) incompatibili con il suo funzionamento. L'esistenza è un composto estensivo. La sua conservazione presuppone la *convenientia* tra le sue parti: non è qualcosa che può essere giustapposta a qualsiasi altra. La deduzione delle forme di Stato ha appunto la funzione di dimostrare quali sono *logicamente* gli organi che ciascuna di esse deve avere per esistere e conservarsi. Riappaiono per lo Stato le

imposto dalla storia nazionale; cfr. "Apontamentos para uma crítica da Ação Integralista Brasileira", in Chaui 2013b, 11-116.

³⁵ Chaui 1970, 215.

³⁶ Ivi, 219; corsivo nostro.

nozioni di mescolanza pura e impura che avevamo già indicato nell'individuo, da cui la metafora della medicina impiegata da Spinoza, seguendo Machiavelli: "In uno Stato, ogni giorno, come nel corpo umano, ci sono alcuni elementi che si aggiungono agli altri e la cui presenza richiede di volta in volta un trattamento medico [...] se non si somministra rimedio contro il male, lo Stato non potrà più mantenersi *per virtù propria*, ma solo per felice *fortuna*. Se invece si applica il rimedio conveniente, la caduta dello Stato non può essere l'effetto di un vizio interiore, ma di un destino ineluttabile". "Destino ineluttabile": qui compaiono due serie di cause che non vengono come addizione allo Stato esistente, ma come equilibrio interno tra le componenti attuali della società civile³⁷.

Di queste due serie causali in grado di promuovere lo squilibrio dello Stato e la sua trasformazione, una "è data dai costumi" come "fattore di coesione sociale", l'altra "è data dall'irruzione dello stato naturale nello stato civile"³⁸. Tale stipulazione ci porta al cuore del nostro argomento.

4. Come affrontare la tirannia?

Soffermiamoci sulla seconda serie, quella dell'irruzione del diritto naturale a causa di uno squilibrio "dell'immanenza e trascendenza delle volontà individuali e della volontà sovrana". È ciò che Spinoza chiama "sedizione": un processo in tre fasi. Dapprima, perché "il regime è mal istituito", i cittadini "violano le leggi e le clausole contrattuali"; poi, "per correggere il disprezzo delle leggi", cresce la trascendenza del potere e "un capo provvidenziale [...] diventa tiranno"; infine, "i cittadini vivono la tirannia come insopportabile, il loro diritto naturale è sempre più ridotto, le clausole contrattuali sono sempre meno rispettate. Aumenta l'indignazione mentre diminuisce l'utilità del patto. Ha luogo la sedizione che distrugge lo Stato"³⁹.

Tenendo presente il contesto in cui furono scritte queste righe, riteniamo impossibile non scorgere in esse una pietra di paragone per soppesare la lotta armata contro la dittatura che impegnava non solo combattenti diretti, ma anche un numero considerevole di sostenitori. Accade che già in quel momento Chaui non riponeva speranza in un simile percorso che, dal suo punto di vista, per riprendere le parole già citate, "aveva i giorni contati". Sebbene la ricostruzione sia molto posteriore e si possa accusarla di indebita retrospezione storica che toglie agli agenti del passato le inde-

³⁷ Ivi, 216.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Ivi, 218.

terminatizzate del *loro* presente, la tesi dottorale dimostra che il rifiuto della lotta armata, nel 1970, si basava su una critica teorica calibrata soprattutto dal *Trattato politico* spinoziano. Prendiamo un brano dal quarto capitolo di quell'opera, molto presente nel lavoro di Chaui:

Se infatti dico, per esempio, che io posso di diritto fare ciò che voglio di questo tavolo, non intendo certo che ho il diritto di far sì che questo tavolo mangi l'erba. Parimenti, sebbene diciamo che gli uomini sono soggetti non al proprio ma al diritto dello Città, non intendiamo che gli uomini perdano con ciò la loro natura di uomini e ne assumano un'altra, e quindi che la Città abbia il diritto di far sì che gli uomini volino oppure (cosa altrettanto impossibile) che onorino cose ridicole o nauseabonde. Intendiamo piuttosto che, date queste condizioni, la Città ispira il rispetto e il timore dei cittadini, e tolte queste stesse condizioni, vengono meno il timore, il rispetto e con essi la Città Stato stessa; [...] simili azioni trasformano il timore in indignazione e quindi lo stato civile in uno stato di guerra.⁴⁰

Allo stesso tempo, il filosofo olandese affranca l'uso della violenza e ne esige moderazione, o meglio, senso critico. Alla violenza del re si ha il diritto di rispondere con la violenza, dichiarandogli guerra; tuttavia, la clausola che condiziona questo diritto (che, in quanto riferito al diritto naturale, equivale alla potenza) è tassativa: *date alcune condizioni*. Né il sovrano, né i cittadini fanno quello che vogliono in qualunque momento e in qualunque circostanza, senza tener conto del potere dell'avversario. In nessun punto della tesi troviamo una condanna *tout court* della violenza. E sarebbe davvero inopportuno, perché, come già osservato, la violenza fa parte della normale vita sociale. Il problema è nella sua esacerbazione. Da parte del sovrano, questo porta all'autoritarismo; dalla parte di una frangia del sociale, la stessa esacerbazione si chiama *volontarismo*. Perciò, in tutta l'analisi della sedizione di Chaui, risuonano fortemente alcune affermazioni: “la sedizione è legale solo nella misura in cui è necessaria, cioè quando la distribuzione delle forze è squilibrata – in questa circostanza la rivolta nasce dalla natura stessa della situazione”; altrimenti, ciò che abbiamo è smoderatezza, disprezzo per le condizioni date e le correlazioni di potere motivati dalla convinzione che la volontà individuale possa tutto; ora, “Spinoza condanna l'individualismo volontarista in politica”; l'applicazione rigorosa della teoria del *conatus* al campo della politica insegna che “l'accumulazione di potere”, in particolare quella sufficiente per affrontare

⁴⁰ *Trattato politico*, IV, §4, cit. Chaui 1970, 218-219.

il tiranno, “si spiega non a partire dalla volontà, ma dalla logica delle passioni”⁴¹.

Infatti, se c’era un punto di convergenza tra pressoché tutti i gruppi impegnati nella lotta armata in Brasile tra il 1968 e il 1970, era il ritenere che, talvolta per ragioni diverse, le condizioni oggettive per la rivoluzione erano date, e mancavano solo le condizioni soggettive, cioè l’azione ferma ed esemplare di un’avanguardia⁴². A un certo punto si impose l’opzione “militarista”, che comportò l’abbandono completo del già ridotto “lavoro di massa”, concentrando gli sforzi sulla preparazione di focolai di guerriglia e, nel frattempo, su azioni per “scuotere” il Paese e indicare alla popolazione la retta via⁴³. Nel corso del tempo, il crescente isolamento ha dato origine a quello che Chaui chiamerà, un decennio dopo, “proliferazione dello spirito dell’apparato”⁴⁴, vale a dire, la produzione di una realtà separata che, proprio per questo, è stata distrutta con relativa facilità dalla repressione statale. Ancora peggio, le ragioni teoriche della sinistra armata rivelano un disprezzo per la società e per la politica che, in un certo senso, non sarebbe stato così diverso da quello apertamente esibito dal nemico militare. I militari sono visti come usurpatori, come coloro che, nel corso di un processo che oggettivamente porterebbe alla rivoluzione, avrebbero

⁴¹ Chaui 1970, 204-205. Per un’analisi dettagliata di questo argomento, cfr. Santiago 2021.

⁴² Cfr. Ridenti 2010, p. 56: “C’erano, anzitutto, una serie di presupposti teorici generali condivisi dalla sinistra. Sotto un certo punto di vista, l’economia brasiliana stava attraversando un processo irreversibile di stagnazione, sotto la dittatura militare. Non ci sarebbero alternative di sviluppo finché il paese fosse soggetto all’imperialismo, il cui marchio sarebbe garantito dalla forza bruta del regime militare, unico modo per mantenere il sistema capitalista (o imperialista) in decomposizione. Il compito centrale era allora quello di abbattere la dittatura ed espellere gli imperialisti che, alleati con settori delle classi dirigenti locali, avrebbero ostacolato lo sviluppo delle forze produttive. In tal senso si darebbero le condizioni oggettive per la rivoluzione brasiliana, a cui mancherebbero solo quelle soggettive. [...] Ci vorrebbe l’emergere di un’avanguardia di un nuovo tipo per guidare la rivoluzione”.

⁴³ Nelle sue memorie, l’ex guerrigliero Alfredo Sirkis (2008, 389) ricorda “l’ingrandimento” di azioni spettacolari motivate dalla “tesi che le masse dovevano essere scosse dall’avanguardia per poi seguire il nostro esempio”.

⁴⁴ “Prendendo come linea guida gli avvenimenti del ‘68/69, quando la pratica politica prese la forma predominante di apparato”, così inizia Chaui (1980) a descrivere “quello che a poco a poco accade agli apparati”: “man mano che perdevano il legame con la realtà sociale e la politica, diventavano ‘il reale’ per i suoi militanti. Funzionavano come una sorta di ‘sostanza primordiale’ in cui vivevano immersi i militanti nutriti dal loro legame ombelicale con questa sostanza”. Ricordiamo che “apparato” (*aparelho* in portoghese) designava i rifugi clandestini (case, appartamenti, ecc.) dei gruppi d’opposizione; lì si svolgeva la vita clandestina, e una persona poteva vivere per settimane, mesi, isolata all’interno di un apparato.

agito con tenacia e imposto con la forza la tirannia, che appare quindi alla sinistra come un “resto”, un degrado imposto al corso oggettivo delle cose; si tratterebbe, dunque, di fare qualcosa di simile, ma a segni invertiti. In definitiva, la sedizione volontarista sembrava ignorare uno dei moniti più famosi e sconcertanti di Spinoza: è inutile sopprimere il tiranno “senza sopprimere le cause che fanno diventare tiranno un principe”⁴⁵.

Allora, nell’ambito di una ricerca impegnata in esplorare le possibilità di lotta contro la tirannia o dittatura, l’alternativa è passare alla seconda delle due serie di squilibri interni sopra individuate. Traendo tutte le conseguenze dalla tesi che “i cittadini sono la causa immanente dello Stato”, diventa subito impossibile considerare la dittatura un prodotto estemporaneo o il mero risultato dell’azione puntuale di un solo gruppo, siano le forze armate, la borghesia o l’imperialismo. In senso stretto, la conservazione del “contratto” che guida la società, nonostante la presunta trascendenza del potere sovrano nei confronti del corpo sociale, è condizionata dal fatto che “il contenuto della Volontà sovrana viene dai cittadini”⁴⁶; in caso contrario, lo Stato si indebolisce fino a crollare. La necessaria conclusione di questa logica: se la tirannia persiste, è perché si radica nella vita sociale, emergendo da essa come un effetto che risale da una causa (altrimenti bisognerebbe ventilarne un’origine *ex nihilo*) e coinvolge *il corpo sociale*. Il fenomeno superstizioso è ciò che ci insegna a comprendere i meandri di questo processo tortuoso e *necessario*, non perché costituisce un destino, ma perché è determinato. Allo stesso modo di un sistema di paura, anche la superstizione è un sistema di lusinghe, di ricompense per i collaboratori e di punizioni per i recalcitranti⁴⁷; essa stabilisce un circuito tra il governante e le classi che lo sostengono, in modo che si rafforzino a vicenda⁴⁸. Ora, l’autoritarismo è tutt’altro che un fatto isolato. Proprio per questo la dittatura non può essere definita semplicemente come “militare”, anzi è, per usare una formulazione ormai consacrata nella storiografia brasiliana, una dittatura *civile-militare* che impegna l’intero corpo sociale, aggrappandosi a un “determinato rapporto di istituzioni politiche e costumi socio-ideologici”⁴⁹ che, in fondo, rimanda alla sua intima costituzione e funge da principio esplicativo della forma dello Stato. “Ogni forma specifica di Stato è [...] il risultato di un rapporto compatibile tra l’istanza giuridico-politica che

⁴⁵ *Trattato politico*, V, §7, cit. Chaui 1970, 218.

⁴⁶ Chaui 1970, 215.

⁴⁷ Cfr. *ibidem*.

⁴⁸ “Feedback” definisce Chaui (ivi, 220).

⁴⁹ Ivi, 224.

lo definisce e l'importanza dei costumi. A ogni società civile conviene un apparato ideologico distinto"⁵⁰.

Stando così le cose, la seconda serie lascia intravedere un'altra possibilità di intervento trasformativo, purché si scenda nella scala delle cause. Riassumiamo: la forma dello Stato è determinata dal sociale; questa ha una costituzione intima legata a un certo rapporto tra le istituzioni e i costumi; se la distruzione non può venire dalla sedizione, che attacca lo Stato e le sue istituzioni, è ancora possibile agire nel campo delle istituzioni sociali e dei costumi, producendovi squilibri attraverso l'introduzione di elementi incompatibili con la strutturazione della vita sociale: ad esempio, l'introduzione di pratiche non autoritarie all'interno di una società autoritaria, o lo svelamento metodico delle cause della tirannia in una società tirannica sono espedienti di equilibrio nella struttura dello Stato dovuto all'incompatibilità tra essa e tali elementi. Tutta l'importanza di una buona comprensione della storia, che non oppone la struttura all'evento, sta nel fare spazio a un lavoro di questo tipo. La storia non è provvidenziale, l'evento non è miracoloso: si intrecciano. L'idea di Merleau-Ponty del nuovo come "ristrutturazione dei residui" di un sistema guasto può essere realizzata solo dalla graduale rovina dell'attuale struttura o forma politica e, quindi, dall'apertura dello spazio per una nuova forma. Questa rovina però, lungi dal derivare da un atto di volontà, deve provenire dall'assiduo lavoro di indebolimento della forma determinata dello Stato tramite degli squilibri prodotti nell'"apparato ideologico distinto" che determina la forma stessa dello Stato.

A differenza della sediziosa strada militaristica che produce la propria realtà, sembra possibile un *lavoro critico* che, a partire da una data realtà socio-politico-culturale, elabori un discorso che, desiderando la verità e la libertà, ne interroghi il contrario, cioè i fondamenti determinati di quella stessa realtà che ne impedisce la realizzazione. Se si vuole, un cauto percorso di confronto lungo il quale l'esercizio critico prende la forma di un *lavoro politico di base* sulla strutturazione autoritaria della società brasiliana, proprio quella che riproduce incessantemente le determinazioni strutturali della stessa dittatura oppure, secondo il vocabolario spinoziano, le condizioni determinate per le quali un principe diventa un tiranno.

⁵⁰ Ivi, 217. Troviamo qui la matrice di un problema che occuperà Chaui (cfr. 2013a) per tutti gli anni '70 e determinerà, in particolare, un crescente interesse per Étienne de la Boétie: a conti fatti, la dittatura è vantaggiosa per tanti; il problema, quindi, riguarda meno l'Uno che i Molti, meno il tiranno che i tirannetti.

5. Dallo spinozismo alla ‘ideologia brasiliana’

Marilena Chaui non ha mai pubblicato la sua tesi di dottorato, né la considera il momento decisivo dei suoi studi su Spinoza⁵¹. Ciò è ampiamente motivato dall’interruzione del progetto originario e dalla scrittura frettolosa, che il lettore effettivamente avverte nella disarmonia tra gli aspetti formali e contenutistici del testo. Tuttavia, oseremmo dire che vi è anche una ragione concettuale dietro l’incisiva valutazione dell’autrice, e cioè le ambiguità nelle quali necessariamente si incorre quando si cerca di precisare chi sia l’agente di questo confronto nel campo delle istituzioni e dei costumi sopra delineato e quale sia la sua forza trasformatrice. Il problema dello squilibrio tra immanenza e trascendenza, la gara tra tirannia e sedizione mediata dalla violenza esacerbata e l’indebolimento dello Stato sono temi che si intrecciano lungo tutto il corso e che non a caso compaiono nell’ultima pagina della tesi di Chaui:

La salvezza del *conatus* dello Stato attraverso l’accrescimento della sua potenza d’agire dipende dall’intervento di una causa esterna più forte delle cause permanenti dello squilibrio tra immanenza politica e trascendenza. Questa causa esterna è la Teoria: la scienza politica. [...] Solo la scienza politica, partendo dalla conoscenza della natura umana e dei *dictamina rationis*, può indicare le forme equilibrate per la costituzione dello Stato⁵².

L’alternativa apportata dalla seconda serie causale di squilibrio interno del potere sovrano è una scoperta teorica e pratica fondamentale, in quanto consente di uscire dal volontarismo e delimitare un nuovo campo di lotta. Però, quale sarà la guida di questo lavoro politico di base dell’intelletto sull’“apparato ideologico distinto” della “società civile” brasiliana? Può essere soltanto, secondo il brano appena citato, la Teoria o scienza politica attivata da Spinoza soprattutto nel *Trattato politico*. Esattamente per questo motivo qui viene messa a nudo la maggiore complicazione della tesi che stiamo leggendo. L’agente teorico o lo scienziato politico, da una parte, deve essere un membro *interno* alla città stessa (infatti si tratta di una distruzione dall’interno del corpo sociale); dall’altra, la Teoria è *esterna* — una “causa esterna”, dice Chaui — allo stesso corpo sociale autoritario, che permette lo squilibrio del rapporto di immanenza e trascendenza producendo la tirannia. Ora, per quale miracolo è possibile il conformarsi di una Teoria che, dal cuore di una società autoritaria, se ne distacca e può indicare una via non autoritaria? Come è possibile collocarsi in questa po-

⁵¹ Cfr. Chaui 2006, 57.

⁵² Chaui 1970, 225.

sizione di interno ed esterno, di appartenenza e non appartenenza al corpo sociale? Ecco perché l'efficacia dell'alternativa trovata è così dubbia. La scienza politica può, ad esempio, concludere teoricamente (giacché è teoria) che la democrazia è il miglior regime, nella misura in cui mantiene un sano equilibrio tra immanenza e trascendenza; potrebbe, tuttavia, resistere praticamente alla superstizione e trasformarla? Questa Teoria sembra ancora concepita secondo schemi del tutto tradizionali come capace di opporsi e superare la superstizione, così come si crede che il vero superi il falso e la luce dissolva le tenebre. Insomma, la scienza politica o Teoria invocata si configura come entità *a sé* stante (la maiuscola regolarmente usata da Chaui per la parola "Teoria" è sintomatica), dotata di poteri speciali, forse in grado, pur con mezzi diversi dalle armi, di "scuotere" le masse. Forse ne esageriamo un po' la caratterizzazione, ma la verità è che questa entità enigmatica, anche se in modi più tortuosi, non è immune a una certa inclinazione avanguardista, ancorché dell'intelletto; o peggio, essa dà luogo a una sorta di astruso volontarismo dell'intelletto. Diciamolo chiaramente: la conclusione non corrisponde allo sviluppo della questione, molto più rigoroso e ricco, che era stato svolto. Forse in questo si fece sentire la fretta di porre fine al lavoro (atteggiamento peraltro del tutto giustificato, come abbiamo visto).

La nozione di "Teoria" doveva essere approfondita, e Chaui molto probabilmente lo intuiva già nel 1970, nel momento in cui consegnò la sua tesi per discussione. È quanto suggerisce la lettura di un suo articolo pubblicato nel 1971 sotto il titolo "Il linguaggio nella filosofia di Spinoza". Lì, pur riprendendo alcune analisi della tesi di dottorato, comprese quelle qui discusse, l'autrice tace sul ruolo della Teoria come ancora di salvezza. O meglio, la Teoria è silenziata perché il contenuto del confronto di Spinoza con la superstizione e, per estensione, con la tirannia, viene portato sul campo del linguaggio e acquista un'altra consistenza. Il punto di riferimento dell'innovazione di Spinoza nella lotta alla superstizione, secondo l'articolo, risiede nell'instaurazione di un nuovo rapporto con il linguaggio. Così, al posto della tipologia del *Trattato politico*, acquista rilievo il metodo critico del *Trattato teologico-politico*, che analizza come il linguaggio si radica nella storia e si intreccia con la violenza. Questo era già indubbiamente uno degli argomenti della tesi, ma nel 1971 acquisisce una posizione di primo piano. La violenza religiosa, esacerbata dalla superstizione, deriva dall'interpretazione della parola divina; la violenza politica nasce dalla censura della parola, e quindi del pensiero. "La religione e lo Stato operano attraverso il linguaggio, la cui funzione è quella di coprire il luogo della violenza"; per questo al filosofo olandese, secondo Chaui, ap-

pare chiaramente che “il problema della prassi politica è [...] un problema di linguaggio”; di conseguenza, “solo intervenendo nel e con il linguaggio il gesto filosofico può essere efficace”. Una conclusione assente dalla tesi di dottorato: “i gesti politici di Spinoza sono gesti linguistici”⁵³.

È un passo inaugurale. Il passaggio al campo del linguaggio si rivelerà estremamente fruttuoso, fornendo al lavoro di “critica delle istituzioni” un contenuto preciso che non scivola né nell’intellettualismo, né nel volontarismo. D’ora in poi, l’azione politica di resistenza e trasformazione assumerà la forma di un lavoro del discorso sui discorsi, e innanzitutto su quelli che servono all’esacerbazione della violenza e dell’autorità. La teoria abbandona il sogno di una verità in grado di dissipare le tenebre e assume il posto, più modesto ma più efficace, di metodo critico, uno sforzo metodico per svelare le fondamenta e le ragioni della tirannia. È qui che si delimita il campo d’azione di quasi tutta l’opera di Chaui negli anni ‘70 e ‘80, campo in cui si lancerà subito dopo la sua tesi di dottorato, all’incirca nel 1972, concentrandosi sui testi di una delle correnti più influenti del pensiero autoritario brasiliano nel Novecento, l’*Integralismo*⁵⁴. Come Spinoza fece a suo tempo con il testo biblico, così Chaui si sforzerà di fare con ciò che lei definì in termini generici come “ideologia della sicurezza nazionale”, cioè quel discorso che, aggregando tutto un insieme di elementi costitutivi della formazione ideologica determinata della società brasiliana (l’uomo cordiale, la nonviolenza, la democrazia razziale, l’ignoranza del popolo, l’assenza di classi sociali mature, l’indispensabilità di uno Stato forte, e così via), cerca di legittimare il potere dittatoriale⁵⁵. Grazie alla scoperta di un particolare tipo di discorso spinoziano che, operando dall’interno del discorso immaginario, è in grado di smantellarlo (quello che Chaui chiamerà in seguito “contro-discorso”⁵⁶) e una comprensione originale del fenomeno ideologico che unisce l’analisi spinoziana della superstizione e Marx (e

⁵³ Chaui 1971, 116-117.

⁵⁴ I risultati furono pubblicati, nel 1978, in “Apontamentos para uma crítica da Ação Integralista Brasileira” (cfr. Chaui 2013b, 11-116).

⁵⁵ Per i confini ideologici della dittatura e la sua integrazione nella Dottrina della Sicurezza Nazionale che guidò politicamente, socialmente e culturalmente i governi militari, cfr. Urán 1987 e Alves 2005.

⁵⁶ Cfr. Chaui 1983, 97: “il discorso vero e libero non può che nascere e dispiegarsi secondo un’esigenza interna che svela il generare delle cose e delle pratiche umane, e di cui si offre come riflessione e critica. Il discorso libero è capace di enunciare dal proprio interno ciò che lo rende possibile e ciò che lo renderebbe impossibile: è, allo stesso tempo, discorso e contro-discorso. [...] L’opera di Spinoza non è solo un luogo in cui si parla di potere e autorità, ma un luogo in cui parlare è già un atto di libertà”.

riconosce l'originalità dell'ideologia come fenomeno immaginario, senza mai ridurla alla condizione di un mero riflesso rovesciato del reale⁵⁷), le ricerche e i lavori della filosofa convergeranno infine nell'elaborazione di una sorta di "ideologia brasiliana", nello stesso senso in cui Marx ed Engels intendevano una "ideologia tedesca". Si tratterà di svelare, in modo contro-discorsivo, i meandri di una determinata formazione ideologica che si distingue per elaborazioni come la cordialità, il discorso competente, un particolare mito fondativo, e si costituisce come una *società autoritaria determinata*, perché sebbene possano esistere diverse ideologie autoritarie, è anche possibile distinguere un'ideologia autoritaria particolarmente brasiliana, poiché, come suggeriva, con un linguaggio ancora impreciso, ma estremamente fecondo, un passaggio della tesi di dottorato che citammo poc'anzi, "a ogni società civile conviene un apparato ideologico distinto"⁵⁸.

Una volta Chaui dichiarò che era grazie a Spinoza che era riuscita a capire il Brasile⁵⁹. È una pura verità, ma non tutta la verità, o almeno, non dalla prospettiva che abbiamo cercato di presentare e giustificare qui sulla base del suo lavoro di dottorato del 1970, in cui, nonostante le vicissitudini dell'elaborazione, si consuma *per la prima volta e sotto il prisma spinoziano* la trattazione teorica dell'autoritarismo che ormai impegnerà gran parte del suo lavoro. Vogliamo credere che lo spinozismo non potesse insegnarle a capire il Brasile, se non a condizione che prima il Brasile, in modo drammatico e imperioso, l'avesse portata a leggere Spinoza in modo determinato *contro la dittatura insediata nel paese*. Nulla di sorprendente, se si tiene presente la concezione dell'atto della lettura espressa nella stessa tesi di Chaui. L'uno si rivelò effettivamente un classico, l'altra svolse efficacemente il suo ruolo di lettrice di un classico. Da questo incontro, grazie all'unione di ricerca e acquisizione, poteva emergere un nuovo discorso che, animato dal "desiderio di verità e di libertà", rinnovava in quel momento le possibilità di pensare e di agire.

⁵⁷ Una sintesi dell'interpretazione di Chaui riguardo la questione della critica marxiana dell'ideologia si trova in Chaui 1978.

⁵⁸ Per un'analisi del metodo forgiato da Chaui, rimandiamo a Santiago 2017. Quanto ai vari testi che compongono questa "ideologia brasiliana", si vedano le recenti raccolte di scritti: Chaui 2013a, 2013b, 2014a, 2014b, 2017.

⁵⁹ Cfr. Chaui 2003a.

Bibliografia

- Alves M.H.M. (2005), *Estado e oposição no Brasil, 1964-1984*, Bauru: Edusc.
- Arantes P.E. (1994), *Um departamento francês de ultramar. Estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana. Uma experiência dos anos 60*, São Paulo: Paz e Terra.
- Barão C.A. (2007), *A influência da revolução cubana sobre a esquerda brasileira nos anos 60*, in Moraes J.Q., Reis D.A. (a cura di), *História do marxismo no Brasil*, vol. I, Campinas: Ed. Unicamp, 229-278.
- Chauí M. (1966), *Maurice Merleau-Ponty e a crítica ao humanismo*, tesi di master, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, Universidade de São Paulo.
- (1970), *Introdução à leitura de Espinosa*, tesi di dottorato, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.
- (1971), *A linguagem na filosofia de Espinosa. À guisa de Introdução*, in “Discurso”, 2: 69-118, <https://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/37721> [consultato il 16 maggio 2023].
- (1973), *A noção de estrutura e alguns de seus problemas*, dattiloscritto inedito.
- (1977), *A nervura do real. Espinosa e a questão da liberdade*, tesi di libera-docenza, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2 voll.
- (1978), *Apresentação*, in Carvalho e Franco M.S., Chauí M., *Ideologia e mobilização popular*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 9-16.
- (1979), *Política e profecia*, in “Discurso”, 10: 111-160, <https://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/37864> [consultato il 16 maggio 2023].
- (1980), *Há um projeto para a Faculdade de Filosofia hoje? Há um projeto da Faculdade de Filosofia hoje?*, testo presentato nel “I Congresso da USP,” novembre 1980, dattiloscritto inedito.
- (1983), *Linguagem e liberdade: o contradiscurso de Baruch Espinosa*, in Chauí M., *Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo. Espinosa, Voltaire, Merleau-Ponty*, São Paulo: Brasiliense, 9-119.
- (2000), *Entrevista*, in Nobre M., Rego J.M. (a cura di), *Conversas com filósofos brasileiros*, Rio de Janeiro: Ed. 34, 299-336.
- (2002), *Experiência do pensamento. Ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*, São Paulo: Martins Fontes.

- (2003a), “C’est grâce à Spinoza que j’ai pu comprendre le Brésil” [interview], *Le Monde*, Paris, 04 luglio.
- (2003b), *A filosofia como vocação para a liberdade*, in “Estudos avançados”, 49: 7-15, <https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/9942> [consultato il 16 maggio 2023].
- (2006), *A descoberta de Espinosa no século 20* [interview], in “Discutindo Filosofia”, 8: 54-59.
- (2013a), *Contra a servidão voluntária*, a cura di Homero Santiago, Belo Horizonte: Autêntica.
- (2013b), *Manifestações ideológicas do autoritarismo brasileiro*, a cura di André Menezes Rocha, Belo Horizonte: Autêntica.
- (2014a), *A ideologia da competência*, a cura di André Menezes Rocha, Belo Horizonte: Autêntica.
- (2014b), *Conformismo e resistência*, a cura di Homero Santiago, Belo Horizonte: Autêntica.
- (2017), *Sobre a violência*, a cura di Éricka Marie Itokazu e Luciana Chaui-Berlinck, Belo Horizonte: Autêntica.
- Merleau-Ponty M. (1960), *Signes*, Paris: Gallimard.
- Reis D.A. (2007), “O maoísmo e a trajetória dos marxistas brasileiros”, in Moraes J.Q., Reis D.A. (a cura di), *História do marxismo no Brasil*, vol. 1, Campinas: Ed. Unicamp, 161-197.
- Ridenti M. (2010), *O fantasma da revolução brasileira*, São Paulo: Ed. Unesp.
- Santiago H. (2017), *O pensamento político de Marilena Chaui: a invenção do método*, in “Cadernos espinosanos”, 36: 57-87, <https://www.revistas.usp.br/espinosanos/article/view/132653> [consultato il 16 maggio 2023].
- (2021), *Da superstição ao autoritarismo segundo a lógica das paixões: o exemplo de Alexandre no prefácio do Tratado teológico-político*, in “Cadernos espinosanos”, 44: 15-38, <https://www.revistas.usp.br/espinosanos/article/view/180601> [consultato il 16 maggio 2023].
- Sirkis, A. (2008), *Os carbonários*, Rio de Janeiro: BestBolso.
- Urán A.M.B. (1987), *Nacionalismo, militarismo e dominação na América Latina*, Petrópolis: Vozes.

“ Communisme des esprits ” Hölderlin avec saint Paul

Jean-Claude Bourdin

“Communism of spirits”. Hölderlin with Saint Paul

Abstract: The intention of this article is to identify what the short text attributed to Hölderlin might evoke in relation to the enigmatic title, which is not his own, “Communism of the spirits”. It will highlight Hölderlin’s ideas on community and show that the ‘communist’ passages in his writings are paraphrases of St Paul. Hölderlin argues that community is what we lack. His conception of community is based on an ontology of being as One and All immanent to individuals. It is assumed that the author intended the title as a warning to communists: don’t wait for communism to establish equality and union, because there can be no spiritual communism without community.

Keyword: Communism; Community; Saint Paul; Spirits; Totality.

*Il n'existe au monde qu'un seul litige,
celui de savoir si c'est le tout ou le
particulier qui prédomine.*
(Hölderlin – Lettre 231, à son frère)

1. Un autre communisme spectral: le titre

Le communisme est une affaire de spectres selon Jacques Derrida qui explore méticuleusement l’image que Marx et Engels ont inscrite à l’incipit d’un Manifeste célèbre, écrit cinq ans après la mort de Hölderlin¹. Spectres, c’est-à-dire des esprits, des revenants, venant et disparaissant pour inquiéter les vivants, issus moins des Enfers que d’un outre-monde. Or Franz Zinkernagel a découvert et publié, en 1923, dans la *Neue Schweizer Rundschau*, un texte intitulé *Communismus der Geister*, (*Communisme*

* jclbourdin@gmail.com; ORCID: 0009-0001-2488-0319.

¹ Voir Jacques Derrida (1993).

des esprits)². Il est attribué à Hölderlin par certains, malgré les réticence ou les refus d'autres (Frederic Beissner, Jacques Grandjonc, Pierre Bertaux)³. Ce texte est spectral⁴ à sa façon, et doublement: le titre, avec un C et non avec un K, semble avoir été ajouté au manuscrit rédigé par une autre main que celle de Hölderlin (celle de Schwab), et sans qu'on sache qui a écrit ce titre et quand, et pour quelles raisons. À cela s'ajoute le fait que dans le texte non seulement le mot est absent, mais qu'à sa lecture on ne penserait pas spontanément qu'il y soit question de communisme. N'était ce titre...

Il est vraisemblable que sans ce titre, "*Communismus der Geister*", sans la présence du mot "communisme" associé aux "esprits", ce petit texte daté des années 1790 n'attirerait pas l'attention de commentateurs. Comme les petits écrits, édités sous le nom de "textes théoriques" dans les éditions allemandes ou d' "Essais" en français⁵, il est inachevé et présente un caractère fragmentaire. Encore ceux-ci développent-ils de façon souvent concise et exigeante des positions philosophiques, qui se laissent rattacher à l'œuvre théâtrale et à de nombreux poèmes, alors que la lecture du *Communisme des esprits* ne parvient pas à dégager avec certitude une claire orientation philosophique. On peut même s'interroger sur sa nature et sa finalité. C'est pourquoi les commentateurs qui l'ont publié ont multiplié les "liens" entre des éléments prélevés dans le texte et des thèmes présents et débattus entre les séminaristes du *Stift*, à l'aube de l'idéalisme allemand, ou présents plus tard chez Hölderlin afin d'enrichir ce texte de significations. Si cette façon de faire restitue le contexte intellectuel du *CodE*, elle en externalise les enjeux et le texte perd son intérêt *sui generis*.

N'était ce titre... Or le titre exerce inévitablement un des effets de ce que Gérard Genette appelle les "seuils" d'une œuvre grâce à son "pa-

² On trouvera à la fin de cette étude la traduction de Jacques D'Hondt du *Communisme des esprits* et le texte allemand. Arnel Guerne a traduit ce texte, sous le titre *Communisme spirituel*, sans la troisième partie. Voir Guerne, (2004, 72-74). Sur ce texte, on consultera l'excellent site *Aphelis* entretenu par Philippe Theophandinis, (2022) — Le *Communisme des esprits* est abrégé *CodE*, et les références aux textes de Hölderlin seront précédées de H suivi de la page de l'édition Hölderlin (1967), sauf autres textes indiqués dans la bibliographie.

³ Pour Beissner il est *s Zweifelhaft* (voir D'Hondt, 1989, 220, 223), pour Grandjonc c'est une des "fausses pistes allemandes" dans l'histoire du mot (Grandjonc, 1989, 63, n. 164). Quant à Pierre Bertaux il en refuse l'authenticité, ne serait-ce que "stylistiquement" (1990, 111 et 172).

⁴ Bruno Duarte a parlé du caractère apocryphe de ce texte et sa politique. Voir Duarte, (2018, 262 et suiv.)

⁵ Par exemple dans l'édition française des Œuvres de Hölderlin, sous la dir. de Philippe Jaccottet, La Pléiade, Gallimard, Paris, 1967. Nos références seront prises dans cette édition, les pages seront données dans le texte entre parenthèses, précédés par H.

ratexte ”: il oriente la lecture, mobilise un intérêt et une attente. Ici, le titre fait porter au texte la charge de dire en quoi il y a du communisme, quand bien même il n’y est pas question de communisme. Son développement ne relève, comme le mot communisme le suggérerait, ni du manifeste, ni de l’exposé doctrinal, ni d’une “ Profession de foi communiste⁶. “ Il incite ainsi à répondre à ce qui semble une énigme: à quoi peut ressembler un communisme des esprits? Intrigué par le titre, on cherchera alors ce qui peut évoquer *du* communisme. Cette orientation implique la nécessité de détacher le mot communisme des expériences étatiques brutales qui se sont qualifiées de communistes dans l’histoire et qui ont fini vaincues par ce contre quoi elles avaient été menées. Peut-être faudrait-il penser plutôt à une Idée du communisme, en faisant l’hypothèse qu’elle a existé depuis longtemps, qu’elle a mené une existence erratique au sein de mouvements hérétiques, marginaux ou révolutionnaires du christianisme, qu’elle a disparu, puis est réapparue, en bon spectre, dans des doctrines métaphysiques, comme celle de Dom Deschamps avant 1789, par exemple. Avec la Révolution française elle s’est manifestée dans diverses entreprises, jusqu’à donner corps à une tentative de réalisation, la “ Communauté des égaux ” de Babeuf, par la conjuration des égaux (1796) et qu’elle s’est maintenue comme projet, espérance dans différents groupes en Italie, en Allemagne, en France. La question de la réalisation de l’idée du communisme est présente avec les premiers artisans, ouvriers, philosophes qui se sont appelés communistes dans les années 1830-1840. Le changement radical par rapport à la longue période précédente est que le développement de l’idée est conditionné par l’ordre capitaliste sécularisé dont l’économie politique est la représentation scientifique. Le communisme tend à se définir comme un mode de production organisée par les producteurs associés, grâce à des moyens collectifs de production, où les nouveaux rapports de production signifient la disparition des classes et de leur antagonisme et la suppression de l’État comme institution répressive séparée de la société. Il est attendu de la société communiste qu’elle obéisse à cette ancienne devise: “ De chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins ”.

Pour espérer parler de ce qu’il y a de communisme dans le *Code*, il faut se dégager de cette brève présentation qui revient à faire du communisme essentiellement un système économique et social nouveau, opposé au “ système ” capitaliste et devant à terme se substituer à lui. Il convient de souligner que très tôt, le communisme a été perçu par ceux qui s’en réclamaient comme un état de l’humanité à réaliser, projeté dans le futur,

⁶ Voir Moses Hess (1845, 2022, 224-242) et Friedrich Engels (1847, 1972, 238-253).

dont l'imminence a pu quelquefois apparaître proche. Mais ce concept est réducteur, même s'il a été dominant. Sous prétexte d'être réaliste, " matérialiste ", il ignore la richesse de l'idée communiste dont deux constituants fondamentaux ont été négligés, les considérant comme allant de soi: l'égalité et la communauté. Si elles n'ont pas appelé de théorisation c'est parce qu'on pensait qu'elles apparaîtraient une fois la société communiste établie: il suffisait en somme d'attendre que le communisme soit pour que l'égalité réelle s'instaurât et que la communauté véritable prît forme et consistance. Or, on verra qu'avec Hölderlin on est conduit à comprendre que le communisme à venir suppose que l'égalité et la communauté soient déjà la forme de vie des hommes, du moins de ceux qui pensent et agissent pour son avènement. L'égalité et la communauté existent déjà d'une certaine façon, dit Hölderlin quand il dit que la connexion des esprits est l'essence de la réalité humaine, des rapports entre les hommes, entre eux et la nature. L'égalité et la communauté ne sont pas le but, ils sont le moyen d'un but qui n'est pas le communisme — et le moyen compte davantage que le but, car le but viendra par surcroît. Du coup la notion de moyen n'est pas juste. Il s'agit de tout autre chose. On pose alors, avec le Marx de 1844, que le " communisme n'est pas en tant que tel le but du développement humain — la figure de la société humaine ", s'il en est " le moment nécessaire de l'émancipation humaine et de la reconquête [de soi]⁷". On peut aussi renoncer à penser le développement historique comme révélation, accomplissement d'un très ancien rêve de l'humanité souffrante et pensante, et à espérer qu'un jour,

Un jour pourtant un jour viendra couleur d'orange
Un jour de palme un jour de feuillages au front
Un jour d'épaule nue où les gens s'aimeront
Un jour comme un oiseau sur la plus haute branche⁸.

Dans ce cas, une tout autre conception de l'histoire et de l'action politique en son sein est requise, qui ne relève pas de la sécularisation de l'eschatologie, pour reprendre une catégorie discutable. En 1844 Marx avait compris que le communisme suppose une conscience qui dépasse l'idée de but historique et s'il se réalise dans l'histoire, il n'en est pas le *télos*. " Mais pour supprimer la propriété privée réelle, il faut une action communiste réelle. [...] Il nous faut néanmoins considérer comme un réel progrès le fait que nous ayons acquis une conscience tant de la limitation que du

⁷ Marx (2007, 156).

⁸ Aragon, " Un jour un jour ", *Le fou d'Elsa*.

but du mouvement historique, et une conscience qui s'étend au-delà de lui. ”⁹ Une conscience qui s'étend au-delà de lui n'est pas une conscience qui se projette dans un avenir et tire de la certitude de sa venue sa fidélité à l'idée. D'une certaine façon nous rencontrons une conscience du temps, distincte du temps historique et qui rappelle le temps messianique, au sens que Giorgio Agamben s'efforce de lui donner. Le Royaume de Dieu commence déjà ici et maintenant, et nous le savons parce que l'Esprit de la Pentecôte configure la nouvelle temporalité qui guide notre esprit et notre action. Il n'est pas nécessaire de beaucoup solliciter le texte de Marx pour y trouver l'intuition empirique de la présence du communisme dans le présent des prolétaires, — et pas parce qu'ils sont prolétaires et à ce titre des transpositions du Messie. On lit dans les *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*:

Lorsque les ouvriers communistes se réunissent, ce qui leur importe d'abord comme but, c'est la doctrine, la propagande, etc. Mais, en même temps, ils s'approprient par là un nouveau besoin, le besoin de la société, et ce qui apparaît comme le moyen est devenu le but. On peut observer ce mouvement pratique dans ses résultats les plus éclatants lorsqu'on voit réunis des ouvriers* socialistes français. Fumer, boire, manger, etc. ne sont plus là à titre de moyens de faire le lien, ni comme moyens de liaison. L'association, la réunion, la conversation qui a la société comme but, leur suffisent, la fraternité des hommes n'est pas un vain mot, mais une vérité pour eux et la noblesse de l'humanité nous illumine depuis ces figures durcies par le travail¹⁰.

De retour vers Hölderlin, nous faisons l'hypothèse que Cette hypothèse se soutient de nombreuses déclarations de Hölderlin et de son intérêt constant pour la religion et le “ commun ”, dont il donne une analyse philosophique du Tout et de l'Un, conçus sous l'intuition de la vie ou de la nature.

⁹ Marx (2007, 184).

¹⁰ *Idem.* (* en français). Sans prétendre chercher des traces de Hölderlin ici, on peut quand même souligner que ce dernier utilise souvent la catégorie de “ noblesse ” au sens éthique et esthétique, à la suite de Schiller. L'insistance de Marx sur le “ besoin de société ” prend tout son sens si on se rappelle qu'en 1843, il comprend le prolétariat comme une non classe (*Stand*) de la société civile, une non classe privée de socialité, dont l'existence négative est la vérité de la *bürgerlich Gesellschaft*. — Sur l'idée que le communisme n'est pas un état à venir, un but, un projet dont le concept est la cause de sa réalisation, rappelons cette formule assez énigmatique souvent citée de Marx: “ le communisme n'est pas pour nous un état qui doit être instauré, un idéal auquel la réalité effective a à se conformer. Nous nommons communisme le mouvement effectif qui abolit l'état actuel. ” Marx, Engels, Weydemeyer (2014, 79).

Reste à comprendre la signification de l'inscription de ce titre. Question difficile puisque nous ignorons son auteur et la date de cet ajout au texte, si ce n'est pas Hölderlin qui l'a posé là. Essayons de nous mettre à la place de l'auteur du titre. Nous pouvons imaginer que simultanément le titre dit quelque chose qui est présent dans le texte et qu'il s'adresse à un public particulier, en attirant son attention sur un point qui dans ce texte devrait l'intéresser. Présent dans le *CodE*: ce texte fait de la communauté, de la forme spirituelle de la communauté, la question essentielle des Temps modernes qui sont confrontés à son manque et à son désir. Ce serait par la communauté des esprits égaux que le communisme serait légitimement évoqué dans ce titre embarrassant. Destiné à des lecteurs spécifiques: si, ce qui est vraisemblable, ce titre a été apposé après la mort de Hölderlin sur des papiers en possession de Schwab, donc à partir des années 1844, il fut contemporain des dernières doctrines communistes. Le titre *Communisme des esprits* est comme une provocation (les " esprits " et non les biens) et comme un conseil de tenir compte de ce dont parle le texte de Hölderlin, la nature de la communauté. Si cette hypothèse est juste ce n'est qu'indirectement que le *CodE* intéresse le communisme, à partir de débats au sein de communistes, bien après sa rédaction. L'auteur inconnu de ce titre aurait pris l'initiative de s'adresser à ceux-ci en les renvoyant à un texte qui doit les amener à une question qu'ils négligent, parce qu'ils concentrent la théorie sur la propriété privée et conçoivent la communauté comme une expérience à réaliser. C'est, on le sait, la critique que Marx adresse assez tôt aux communistes doctrinaires ou utopistes. Si on se rapporte à la façon dont Moses Hess et Karl Marx¹¹ ont pensé le développement historique du communisme dans les années 1843-1844, on a le schéma suivant: selon Marx, après sa figure brute et irréfléchie, dont la communauté est seulement une communauté de travail et du capital, après le communisme qui accède à son concept mais manque son essence, vient le communisme positif, " suppression positive de la propriété privée ". Or le *CodE* n'aborde pas la grande question de la propriété privée et du travail. Il coïncide plutôt, si on reprend les termes de Marx, avec le communisme qui accède à son concept, celui de la communauté.

¹¹ Voir Moses Hess, trad. Bensussan (2004, 158) et Marx (2014, 143-147).

2. Communisme des esprits et communisme

Si nous voulons saisir le sens du communisme du texte allégué par son titre, on pourrait tenter de l'inscrire dans une histoire que l'on fait remonter à Platon¹², en mobilisant une définition très générale: le communisme est une idée qui pense les rapports entre les hommes sous le principe de leur égalité, et leur communauté sous celui de l'unité. Trop général sans doute et qui néglige par exemple la distinction entre Communauté et Association. Le disciple de Charles Fourier, Victor Considérant répond aux critiques qu'ils confondent Communauté et Association. Or la Communauté est une vision unilatérale de l'idée sociale, du principe de collectivité, comme le “ Morcellement ” en est le principe individuel, alors que l'Association résulte de l'union de ces deux principes et de leur fécondité réciproque¹³. Le communisme de Platon ne concerne que les gardiens de la Cité, c'est-à-dire une élite déjà sélectionnée. “ Il n'est pas la fraternité d'une société sans classes, il est la discipline d'une domination de classe idéalement soustraite à la logique du travail et de la propriété ”, précise Jacques Rancière¹⁴. Ce que le communisme rejette de façon constante est “ la distinction du tien et du mien ”, l'appropriation par certains, au-delà des nécessités de la subsistance, des biens de la nature et du travail, qui entraîne l'exclusion des autres d'une satisfaction ordinaire des besoins et finit par absolutiser l'“ égoïsme ”. La critique de l'inégalité fondée sur la propriété est le caractère propre du communisme moderne qui lui oppose, selon des modalités diverses, la mise en commun des biens pour satisfaire les besoins de chacun. On comprend l'insistance à dénoncer l'égoïsme sous toutes ses formes. Hölderlin le fera à de nombreuses reprises et on aurait tort de n'y voir qu'une protestation morale.

Au cours de l'histoire moderne du communisme, la critique et la volonté de supprimer la propriété privée ont comme face positive l'appel à partager les biens et se rattache à des formes communalistes rurales d'organisation sociale. Selon Jacques Grandjonc, c'est Restif de la Bretonne qui a inventé le sens moderne de *communiste* et créé le mot de *communisme*. Dans les derniers livres de *Monsieur Nicolas*, paru en 1796-1797, écrit après la conjuration de Babeuf, il se déclare “ Patriote-Républicain-Communiste ” (*sic*) et fait l'éloge du communisme comme “ meilleur des gou-

¹² Telle est la présentation qu'Alain Badiou (2009) fait de ce qu'il appelle l'“ Idée ” ou l'“ hypothèse ” communiste. À notre connaissance Badiou ne signale pas Hölderlin ni ce texte dans cette histoire.

¹³ Victor Considerant (1847I, 303 et suiv.)

¹⁴ Jacques Rancière (2007, 41).

vernements¹⁵ ». Le communisme selon lui consiste à “ mettre en commun, dans chaque cité, toute surface de la terre pour être cultivée [...], tous les produits, tant des champs, des vignes, des prairies, des bestiaux de toute espèce; [...] les produits des métiers, des arts et des sciences: de sorte que tout le monde travaillât, comme on travaille aujourd’hui et que chacun profitât du travail de tous; tous du travail de chacun. À mettre de même en commun les maisons [...], les enfants¹⁶ ”.

3. Thèmes communistes chez Hölderlin

Hölderlin a formulé des positions qu’on peut qualifier rétrospectivement de communistes si on les rapporte aux constantes qu’on a parcourues dans l’histoire récente. Mais il les a présentées sous une forme dramatique, poétique, dans un vocabulaire d’allure éthique et religieux¹⁷. Il faut mettre ces occurrences en relation avec quelques textes théoriques qui traitent de l’égalité et de communauté dans le cadre d’une ontologie du Tout animé par un esprit qu’il appelle divin, que la Beauté exprime et qui est accessible à une intuition poétique¹⁸. C’est sans doute à cause de cette vision du monde où la nature, l’esprit et les esprits, le divin et la Beauté communiquent et échangent leurs rapports vivants, que l’existence d’un communisme de Hölderlin a dû paraître invraisemblable.

Sans prétendre offrir une présentation exhaustive des occurrences communistes chez lui, on relèvera quelques unes les plus remarquables.

Il insiste souvent sur l’égalité des hommes pour une forme de vie portée à sa perfection. Soutenu par un souffle évangélique, Empédocle, dans la tragédie éponyme (H523) exhorte ses concitoyens :

¹⁵ Voir Jacques Grandjanc (1983, 146-147) et (1989). Notons que dans l’étude que Gérard de Nerval a consacrée à Restif, il le qualifie en politique et en morale de “ tout simplement communiste ”, contempteur de la propriété privée source des vices et de la corruption. Nerval (1852, 89-90, 218 et suiv.).

¹⁶ Cité par Grandjanc (1989, 351).

¹⁷ Il est possible que Hölderlin ait connu les doctrines “ communistes ”, communautaires, des Anabaptistes et en particulier de Thomas Müntzer et Nicholas Storch. Grandjanc a trouvé des pièces de la police viennoise où, interrogé, Andreas Riedel, jacobin, déclare que ses théories comme celles de Franz von Hebenstreit pourraient être qualifiées, “ si le terme existait, de *Hebenstreitismus oder Kommunismus*. ” in Grandjanc (*Idem*, 147.) Cet usage est vraisemblablement postérieur à 1790.

¹⁸ Il faudrait analyser les rapports entre philosophie et poésie chez Hölderlin, et la façon avec laquelle il opère les thèmes religieux et mythologiques. Nous y revenons plus loin avec la “ paraphrase ”. Pour une analyse plus ample de la question littérature et philosophie on lira l’article de Jean-Louis Vieillard-Baron (2012, 137).

Donnez-vous votre parole, et partagez votre bien.
[...] que chacun soit
L'égal de tous, — que s'appuie sur de justes règles,
Sveltes colonnes, votre vie nouvelle
Et qu'affermisse la loi votre union¹⁹.

En outre Hölderlin est resté fidèle à la thèse libertaire du *Plus ancien programme systématique de l'idéalisme allemand*, selon laquelle,

l'État étant quelque chose de mécanique, il n'y a pas plus d'idée de l'État qu'il n'y a d'idée de la Machine. [...] Nous devons donc dépasser l'État! — car tout État est obligé de traiter l'homme comme un rouage mécanique; et c'est ce qu'il ne doit pas; il faut donc qu'il disparaisse²⁰.

Dans *Hypérion* s'exprime la volonté d'interdire à l'État de gouverner les “mœurs” des individus. Après avoir objecté à Alabanda, le militant armé, qu'il concède trop de pouvoir à l'État, le héros explique :

Il [l'État] n'a pas le droit d'exiger ce qu'il ne peut obtenir par la force; or on ne peut obtenir par la force ce que l'amour donne, ou l'esprit. Que l'État ne touche donc point à cela, sous peine que l'on ne cloue sa loi au pilori! Par le Ciel! Il ne mesure pas l'étendue de son péché, celui qui prétend faire de l'État l'école des mœurs. L'État dont l'homme a voulu faire son Ciel s'est toujours changé en Enfer (H, 158)²¹.

Dans la première version d'*Empédocle*, au moment où le législateur banni de sa cité est rappelé par les Agrigentins, il repousse leur demande en leur déclarant:

¹⁹ Pierre Bertaux (1983, 364, 363) rapproche ces vers de la pensée de Babeuf et de Buonarrotti, nom qu'il prendra comme signature avec Scardanelli, les dernières années de sa vie dans sa tour, à Tübingen. Mais il est difficile d'ignorer le passage souvent cité par les commentateurs, des *Actes des apôtres*, 2, 44-45 et 4, 34. Nous y reviendrons à la fin de ce travail.

²⁰ Ce texte, de Hölderlin, Schelling et dont Hegel a été le rédacteur, est cité à partir de la traduction de Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy (Hegel, 1978, 53). Une traduction due à Denise Naville est donnée dans Hölderlin (H, 1157).

²¹ Plus loin, Diotima met en garde le jeune Grec prêt à se battre aux côtés du militant Alabanda pour libérer son pays et construire un État libre pour accueillir “la nouvelle alliance des esprits”: “Tu conquerras, [...] et tu oublieras pourquoi tu as conquis. Tu obtiendras par la force, si tout se passe bien, un État libre, et tu te demanderas en vue de quoi tu l'as édifié.” (H. 215) On ne peut dire plus clairement que si l'État est voulu comme un moyen pour fonder une communauté, on assistera nécessairement au retournement du moyen en fin, voulue et conservée pour elle-même, au prix de l'oubli de la fin visée, “une nouvelle alliance des esprits”. Ce qui, accordons-le, est bien vu.

Voici que le temps des rois est passé.
[...] Soyez honteux, vous,
De vouloir encore un roi; vous n'avez
plus l'âge; [...] Pour vous, il n'est aide
Qui tienne si l'aide ne vient de vous. (H, 519, 520)

Après le refus libertaire de l'État et du pouvoir politique du *Plus ancien programme* et d'*Hypérion*, la tragédie oppose au désir des Agrigentins d'avoir un roi, une conception positive qu'on peut qualifier de " républicaine ", démocratique, correspondant à un état d'émancipation des hommes (" vous n'avez plus l'âge "). Après la disparition des rois, les citoyens sont renvoyés à leur liberté commune, reposant sur le partage des biens. Tel est le point auquel la troisième époque de l'histoire mondiale est identifié, dans le dernier fragment du *CodE* où on lit:

Temps modernes

3) République

[...]

*Ad 3) Sacerdoce universel, le protestantisme comme prologue*²².

Significativement Hölderlin a donné des raisons théoriques du refus de l'idée de pouvoir souverain suprême, incarné dans la forme monarchique absolue. Ce refus n'est pas mené au nom d'une défense intransigeante de la liberté. Hölderlin ne reprend jamais à son compte les catégories de la pensée politique " éclairée ", libérale, individualiste. C'est la vie qui est impossible sous la contrainte d'une force absolue, c'est-à-dire une force qui est la négation d'elle-même à cause de son absolutité, qui comme la volonté des Terroristes français, n'en finit pas de supprimer toute particularité qui fait obstacle à son universalisme abstrait. Pour cette raison elle se réduit à une force mécanique, comme tout État. Il écrit à Sinclair, le 24 décembre 1798, visant Hobbes et l'*hubris* de Créon:

²² L'idée de cette précision sera reprise et développée par Hegel, dans sa comparaison de la subjectivité catholique et de la subjectivité protestante. Ici il est remarquable qu'à la République Hölderlin fasse correspondre le " sacerdoce universel ", autrement dit l'égalité de compétence républicaine chez tous, annoncée par la Réforme. Il transpose un thème religieux sur le terrain politique, signe moins d'un geste de " sécularisation " au sens de Carl Schmitt, qu'une façon d'élever une catégorie politique à un niveau spirituel et d'en augmenter la puissance, d'en élargir la signification.

la monarchie absolue s’annule partout elle-même, car elle est sans objet [...]. C’est une bonne chose d’ailleurs, et même la condition première de toute vie et de toute organisation, qu’il n’y ait aucune force monarchique au ciel, ni sur terre. (H, 686.)

Le déploiement de la vie, l’expansion de la même vie dans l’infinie diversité de ses productions organisées, exclut toute intervention extérieure, étrangère d’une force qui s’est séparée du tout de la vie, qui s’est autonomisée et se retourne sur elle pour lui imposer une direction forcée un mouvement anti naturel (au sens aristotélicien), pour y introduire une division. Ni Dieu ni Maître²³ donc. Pour les éviter, la communauté des égaux?

Égalité, union, alliance des esprits, mise en commun des biens, refus de la politique étatique, républicanisme démocratique, Hölderlin a exposé ces thèmes à diverses reprises et manifesté son adhésion à leur égard. Jamais sous la forme d’un exposé doctrinal ou d’un manifeste révolutionnaire, ces énoncés viennent toujours dans des situations où leur énoncé exprime une conception de l’Existence. En tout cas si le mot de communisme peut rassembler la constellation qu’elles forment, être le centre de leur signification, on peine à y intégrer le *CodE* qui n’y entre que par le désir de communauté et par le titre. Mais ce désir est formulé de façon déroutante, la communauté reste relativement peu déterminée. Elle semble correspondre à deux institutions, l’une qui n’existe pas, “ La nouvelle académie ”, appelée dans la première partie du *CodE*, l’autre les ordres monastiques et les ordres mendiants au Moyen Âge qui n’existent plus, dont il reste à se demander en quoi ils permettent de penser la communauté nouvelle voulue.

²³ Dans le commentaire qu’il donne du fragment de Pindare, *Le plus haut*, Hölderlin affirme que la loi (“ *das Gesetz* ” traduit par “ le statut ”) est la médieté rigoureuse (*die strenge Mittelbarkeit*) indispensable aux Immortels et aux Mortels qui ne peuvent pas ne pas distinguer chacun des mondes différents. L’immédiat leur est interdit. “ *Das Gesetz* ” est le terme qui permet la rencontre de l’homme et de lui-même et du dieu: l’église, l’État, l’éducation, les “ assises héritées ”, comme la sainteté du dieu et pour l’homme la possibilité de la connaissance. Hölderlin ajoute cette précision capitale: “ ils tiennent plus rigoureusement que l’art les relations vivantes (*das lebendige Verhältnis*) en main, dans lesquelles, avec le temps un peuple s’est rencontré et rencontre. “Roi “ signifie ici le superlatif, qui n’est que le signe pour le suprême fondement de la connaissance, non pour la plus haute puissance. ” (H, 969) La lettre à Böhlendorff du 4 décembre 1801 qualifie de “ plus haut, [...] la relation vivante et le destin vivant ” (H, 1003) La relation vivante est une catégorie essentielle chez Hölderlin, avec celle de “ connexion ” (*Zusammenhang*), de lien “ pénétrant ” (*durchgängigen*), un lien plus élevé (voir “ Sur la Religion ”) pour penser la nature de la communauté. Nous revenons plus bas sur l’essai sur “ La Religion ” (H, 645-650).

4. La communauté perdue et retrouvée

Il est temps d'en venir au texte du *CodE*. Formellement il est composé de trois fragments: deux morceaux d'inégale longueur suivis de l'indication succincte des trois temps de l'histoire universelle évoqués par de simples mots, précédée par une formule, un aphorisme : " Chez nous, tout se concentre dans le spirituel, nous sommes devenus pauvres pour devenir riches ", " *Es konzentriert sich bei uns alles auf's Geistige, wir sind arm geworden, um reich zu werden.* " ²⁴ Le deuxième morceau développe le premier, sous la forme d'une méditation élégiaque se transformant en exercice de réminiscence qui fait surgir la nécessité d'une communauté pour sortir du présent. C'est sur cette partie que porte principalement notre commentaire

Le passage commence par la description d'une scène bucolique, au moment du crépuscule. Cet endroit et ce moment dessinent le lieu d'une cérémonie menée par deux jeunes gens, Eugène et Lothaire ²⁵. Ils ont quitté la ville et l'affairement des hommes, qui se rassemblent comme à la foire mais c'est pour se séparer ensuite et œuvrer à la satisfaction des besoins physiques ²⁶. L'isolement recherché par eux deux est nécessaire à la cérémonie à laquelle ils vont se livrer, et à la méditation qui va se lever. Dans un coin de nature, sur une colline où se trouve une chapelle qu'il est facile d'identifier avec la chapelle saint Rémi de Würmlingen, ils viennent saluer la déclinaison et le coucher du soleil. " L'esprit de repos et de mélancolie " devant la disparition du soleil laisse la place à une longue élégie formulée par Eugène, dont l'objet est le souvenir de la beauté disparue et du " libre Éther " de l'Antiquité, et l'angoisse de se retrouver dans " la nuit du pré-

²⁴ Heidegger a donné de cet énoncé un commentaire étrange dans *Die Armut* (1945), sans d'ailleurs relever le titre du texte. Voir Heidegger 2004.

²⁵ La lettre à Hegel du 26 janvier 1795 se termine ainsi: " L'idéal d'une éducation du peuple me préoccupe depuis longtemps; et puisque tu t'occupes justement de la religion, qui en fait partie, je choisirai peut-être ton image et ton amitié comme conducteur de mes pensées vers le monde extérieur des sens " (H, 341). Ces lignes accréditent l'hypothèse admise généralement que les noms d'Eugène et de Lothaire renvoient respectivement à Hölderlin et Hegel. Toutefois les derniers mots, Hegel choisi comme *conductor* des pensées de son ami, devraient nous amener à nous demander pourquoi c'est Eugène (=Hölderlin) qui conduit Lothaire (= Hegel) à faire apparaître la question de la communauté.

²⁶ La foire bien réelle, jour de cohue, est évoquée par Hölderlin dans une lettre à sa sœur de mi-novembre 1790, (H, 64-65), et où il lui annonce une promenade à Würmlingen avec Hegel. Mais la foire est aussi l'image du rassemblement des hommes dans la division, la séparation. Dans *Hypérion*, Diotima déclare: " l'alliance qui unit toutes les créatures [...] n'est pas une foire où le peuple s'assemble avec bruit pour bientôt se séparer à nouveau. " (H, 262) Avec Sartre on parlerait de " groupe sériel ".

sent”. “ La nuit du présent ” souligne l’analogie entre le moment crépusculaire et l’état du “ présent ” de la culture, de la pensée et de l’art, souvent décrit par Hölderlin en des termes acerbes et désespérés²⁷. Le “ présent ” est une “ énigme ”, le souvenir de ce qui n’est plus est comme un “ poison ” pour l’âme qui se résigne à la disparition de la beauté et qui souffre de “ l’abîme entre ici et là-bas ”. Suit une méditation sur la responsabilité des hommes du “ présent ” dans cette perte, “ et on est là comme des criminels devant l’histoire ”. Mais la culpabilité est surmontée par un exercice de réminiscence à laquelle Eugène convie Lothaire de s’associer. Ici commence le deuxième moment de ce passage. C’est la vue de la chapelle qui recevait les derniers rayons de soleil qui déclenche la recherche de ce qui manque au présent. Ce qui est à jamais perdu c’est la chrétienté, qui n’est pas nommée ainsi, mais l’esprit qui présida à l’organisation du monde, à l’édification des bâtiments, et, surtout, à la mobilisation des “ apôtres ” des ordres mendiants qui “ agissaient ”²⁸. L’admiration pour ce moment ne conduit pas à souhaiter sa restauration, car il faut distinguer le “ matériau ” de l’ “ esprit ” et le matériau est mort. La mémoire de l’esprit perdu en donne le concept: un centre qui rayonne à l’infini sans perdre sa cohérence, ou, dit avec une analogie musicale, un centre qui maintient “ fermement dans chaque variation le ton de la mélodie originare ”. Le dernier moment de cette longue recherche est la mise au jour de l’idée que la forme de cet esprit est une “ communauté ”. Seul l’esprit peut saisir la forme communautaire de l’esprit du christianisme vivant et militant.

Il serait intéressant de confronter ces quelques lignes du *CodE* avec l’écrit de Novalis *Die Christenheit oder Europa* (1799)²⁹. Ce n’est pas le lieu de le faire systématiquement. Notons cependant une différence capitale. Hölderlin n’est pas intéressé par la re-formation de la chrétienté, mais par le fait d’extraire de son expression historique et institutionnelle le noyau spirituel indépendamment de son dogme théologique et de sa foi. Novalis admire et célèbre lui aussi l’extraordinaire puissance de rassemblement que fut le Christianisme de “ l’ancienne foi catholique ”. Mais il attend, après une “ résurrection ”³⁰, son relèvement comme “ Église de liberté pure ” qui

²⁷ Voir *Hypérion*, (H, 267-270), la lettre à Ebel du 10 janvier 1797 (H, 403-404) où il évoque “ la réalité sensible ”, et la lettre à son demi-frère Karl Gock du 1^{er} janvier 1799 (H, 688-689).

²⁸ Hölderlin est sensible à la mobilisation d’hommes mus par une même foi religieuse. Voir par exemple : “ Où le marchand arabe sema son Coran, un peuple de disciples s’est levé comme une forêt sans bornes, et le champ ne serait pas fertile, où l’antique vérité retrouve une nouvelle jeunesse? ” (H, 210).

²⁹ Traduit sous le titre *Europe ou la chrétienté* par Armel Guerne (Guerne, 2004, 266-287).

³⁰ *Ibidem*, 279

réveillera “ l’Europe de nouveau ”³¹. L’espérance de Novalis s’appuie à la fois sur la permanence du besoin de “ bénédictions et de bienfaits ”³² que le premier christianisme triomphant avait su répandre, et sur l’assurance que donnent les “ indices d’un monde nouveau [...] faisant partie d’une époque supérieure de la civilisation ”, que viendra “ le temps grandiose de la réconciliation ” entre l’Église catholique, la Réforme et ce qu’a légué de positif l’esprit d’incrédulité des Lumières³³. En somme, le texte de Novalis se réclame d’une philosophie de l’histoire, subtile, complexe, qui reconnaît ce qu’il appelle une “ cristallisation remarquable de la matière historique ”³⁴ dans les erreurs et les fausses croyances du passé, depuis la Renaissance jusqu’au culte robespierriste de l’Être suprême, en passant par la Réforme. Pour lui, c’est la foi qui rend possible la formation nouvelle de la chrétienté. Alors que la communauté hölderlinienne est fondée sur une ontologie de l’Un, du Tout, de l’individuel, du divin et de leur connexion et rendue sensible dans des fictions ou des poèmes. Elle peut ainsi être reprise en des temps différents, sous les noms de “ Royaume de Dieu ” (H, 314), d’ “ Église invisible ” (H, 367), ou de “ nouvelle alliance des esprits ” (H, 215). Mais elle ne résulte pas d’une méditation sur l’histoire du christianisme, alors que l’allusion aux ordres monastiques joue un rôle très important.

5. Nouvelle Académie et ordres monastiques

Dans le premier fragment du *Code* ils sont considérés “ dans leur signification idéale ” (dimension que Novalis n’ignore pas assurément), celle d’avoir maintenu l’unité de la religion et de la science et celle de la vérité: “ il ne peut y avoir qu’une seule vérité ”, et, aujourd’hui où “ l’incrédulité “ se généralise, nous sentons qu’ils nous sont nécessaires. Le deuxième fragment souligne plutôt la puissance et la “ force ” de ce qui animait les masses d’hommes et la civilisation qu’ils ont créée, avec les pauvres moyens de ces “ apôtres [qui] allaient çà et là, vêtus de cilices, pauvres, privés de ce que la terre produit de plus délicat ”. Les deux fragments se rencontrent sur ce point, dans la mesure où est posée la question de la force de l’esprit quand il agit dans le monde objectif. L’instauration d’une “ Nouvelle académie ” dans le premier aura pour résultat de redonner à la vérité un site institu-

³¹ *Ibidem*, 286, 287, 285.

³² *Ibidem*, 267-269, 287.

³³ *Ibidem*, 281.

³⁴ *Ibidem*, 282.

tionnel, mais surtout sa fondation spirituelle, si la religion et la science, c'est-à-dire le sentiment, la foi et la raison, collaborent pour l'humanité, pour l'Idée morale dans le monde, si on songe au *Plus ancien programme*³⁵. La mention de l'incrédulité généralisée recouvre une situation de la pensée qui contribue à la “ nuit du présent ”, ou “ la froide nuit hommes ” (H, 272) qui a été vécue par Hölderlin lors d'une crise de foi dont témoigne la lettre à sa mère du 14 février 1791 (?). Les preuves philosophiques de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme reposant sur la raison (la raison pratique kantienne) sont imparfaites et ne sont pas capables de soutenir la foi en Jésus Christ (H, 69). La séparation de la raison et de la foi, du sentiment que *Le plus ancien programme* déclare vouloir surmonter reste ouverte. Le parti de la raison, dit-il il en écho au *Pantheismusstreit* provoqué par les *Lettres de Jacobi sur Spinoza*, donne raison à Spinoza, à “ un athée au sens strict du terme, [mais] qui ne manque pas de noblesse.” (H, 70) Or l'athéisme même vertueux ne peut satisfaire le “ désir d'éternité et de Dieu ” venant du cœur. De son côté ce désir, en tant que désir, engendre “ les plus grands doutes ”. Seul le Christ permet de sortir de ce “ labyrinthe ”. Ce n'est que par lui que nous savons que Dieu existe, ainsi que son “ amour, sa sagesse et sa toute-puissance. ” Et Hölderlin d'ajouter étrangement, “ *Il doit savoir qu'il y a un Dieu et ce qu'il est*, étant intimement lié à la divinité. Étant Dieu lui-même. ” (H, 70, notre soulignement)³⁶ Réunir Jésus “ Dieu lui-même ” et la substance éternelle, infinie selon Spinoza voilà sans doute l'issue pour sortir de la désolation de l'incrédulité.

Le moment sur la colline est celui d'une crise débouchant sur un nihilisme de la vérité à la Ponce Pilate (“ qu'est-ce que la vérité? ”) et à “ un athéisme du monde moral ”, comme le dira Hegel. La religion sans la vérité tourne en superstition et la science qui oppose sa vérité à la religion s'interdit un rapport “ spéculatif ” avec la nature, ce que le *Plus ancien programme* appelle la “ physique en grand ”, celle que Schelling développera comme physique spéculative. Or seule la spéculation peut montrer que la nature est l'unité du Moi et de la réalité, du sujet et de l'objet, peut-être du connaissant et du connu, idée que Hölderlin présente dans la langue d'*Hypérion* ainsi: “ Ne faire qu'un avec toutes choses vivantes, retourner

³⁵ Voir Hegel (1978, 53).

³⁶ On est tenté d'inscrire ces derniers propos dans la métaphysique théologique de l'histoire de Joachim de Fiore: l'Âge du Fils se substitue à l'Âge du Père. S'il en est bien ainsi, on rejoindrait Ernst Bloch qui dans *L'athéisme dans le christianisme*, essaye de faire apparaître dans le “ Fils de l'homme ” une figure opposée à celle du *Kyrios Christos* des “ derniers temps du christianisme hellénique ”, et qui représente un “ exode hors de Jahvé [...] et qui n'est même plus antithéocratique mais tout simplement athéocratique ”. Bloch (1978, 198, 199)

par un radieux oubli de soi, dans le Tout de la Nature, tel est le plus haut degré de la pensée. ” (H, 137-138) Le deuxième fragment qui ne reprend pas le thème de la vérité ne l’ignore cependant pas. Quelle fut l’action de ces apôtres de la foi du Christ? Répandre la Bonne nouvelle sans doute, c’est-à-dire la connaissance et l’amour du Messie ressuscité. Mais le Moyen Âge fut aussi autre chose, ce fut l’époque au cours de laquelle l’Europe fut modelée, formée, informée, cultivée dans tous les domaines de la civilisation matérielle, artistique, scientifique, philosophique et théologique. Le *CodE*, à la différence de Novalis, insiste sur les individus, les “ apôtres ”, sans faire référence à l’institution de l’Église et au rôle de la Papauté. Leur action comprenait évidemment la tâche de mener ensemble religion et savoir, de conserver l’unité de la vérité. Mais ce qui doit être souligné c’est que cette entreprise considérable a été le résultat d’individus agissant et de leur foi dans l’universalisme du christianisme.

Les “ séminaires et académies ”, “ Nouvelle Académie ” dont parle le premier fragment ne sont pas seulement des propositions d’institution de type universitaire, mais recourent des projets qui manifestent un intérêt pour la question de l’éducation — et non seulement de l’instruction — en Allemagne, avec Lessing, Wieland, Klopstock, Schiller et les *Conférences sur la destination du savant* de Fichte. Dans la lettre à Hegel déjà citée (H, 340-341), où il renvoie du reste aux “ cours sur la vocation du savant ” de Fichte, Hölderlin déclare se préoccuper depuis longtemps de “ l’idéal d’une éducation du peuple ”. Mais la “ Nouvelle académie ” est bien évidemment la reconnaissance d’une affinité platonicienne qui passe par l’Académie platonicienne de Florence de Marsile Ficin. Il existe un lien avec les derniers mots du deuxième fragment du *CodE* qui explicite la forme de la communauté apparue au Moyen Âges chrétiens: “ Cet esprit qui, d’un *point central*, s’éleva au-dessus du monde de cette époque et qui soumit tout à son intelligence et à la force de sa foi. ” (notre soulignement) En effet la vérité dont il est question, est le point central le plus haut qui gouverne le monde. On se gardera bien de dire de quelle nature est cette vérité: ni religieuse, ni scientifique chacune séparée de l’autre, ce qui importe est que lui soit reconnue une réalité objective qui la débarrasse des paralogismes du fondement subjectif ou “ moïque ”, de la certitude de la conscience. D’autre part, il lui importe de trouver pour le monde une instance qui échappe aux changements et aux vicissitudes de l’histoire. La référence à Platon n’est donc pas arbitraire.

Nous n’aurions aucune idée de cette paix infinie, de cet Être au seul sens du

terme, nous n’aspirerions nullement à nous unir avec la nature, nous ne penserions ni n’agirions, il n’y aurait absolument rien (pour nous), nous ne serions absolument rien nous-mêmes (pour nous), si cette union infinie, si cet Être au seul sens du mot n’existait pas. Il existe — comme Beauté. Un nouveau royaume nous attend où la beauté sera reine... Saint Platon, pardonne-nous, nous avons gravement péché contre toi. (H, 1150)

Ainsi ce que la pensée de Hölderlin retient du fondateur de la première Académie est le statut ontologique des Idées, leur réalité, attribuée à la vérité: elle est l’être, ce qu’il y a de plus haut. Nouveau statut ontologique cependant car l’être n’est pas immobile et impassible. S’il doit surmonter les séparations et les divisions on ne peut le penser à partir d’oppositions: être, devenir, un, multiple, identité, différence, sujet, objet. L’être est alors vie réconciliatrice et totalité. C’est l’objet de ses réflexions théoriques sur l’être, le devenir, l’identité et le changement, et sa conception du Tout qui en découle est le fondement de son idée de la communauté.

L’enjeu de l’unité retrouvée de la vérité et de la réconciliation de la religion et du savoir critique est le bien de l’humanité, blessée par l’incrédulité et le scepticisme. L’éducation des hommes consiste en une conversion à la vérité, à l’idée de vérité plutôt, à l’idée que le vrai existe et que c’est sous ce “ point central ” qu’il sera possible de créer la communauté qui nous manque. Rien de plus n’est dit sur cette vérité. Mais nous savons qu’il la concevra sur le mode esthétique de la beauté. La beauté est le nom de l’Être, c’est-à-dire de “ l’Un et [du] Tout ” (H, 177), et donc comme Tout elle est présente en nous. Dans la poésie, la Beauté est l’auto manifestation de la nature dans ce qu’elle a d’infini, de vivante et de sacré, elle est l’autre nom du divin, c’est-à-dire du Tout, c’est-à-dire de l’être.

6. La Nuit, le Ciel, la Terre

Le caractère vivant de l’esprit de ce qui a disparu permet à l’esprit d’aujourd’hui de juger son présent, de le comparer avec le passé perdu. On a relevé en passant que la nuit qui s’annonce sur la “ terre ” avec le coucher du soleil, est l’analogie de la “ nuit du présent ”. Il vaut la peine de suivre les images et les concepts auxquels Hölderlin a recours pour parler du présent en les associant à des tonalités affectives qui entraînent la pensée.

Le premier groupe d’images est celui d’un paysage décrit comme une totalité, un monde naturel, saisi au croisement de coordonnées spatiale et temporelle, un moment, le coucher du soleil et un lieu, précisément décrit

par les quatre éléments³⁷ se trouvant sous la prépondérance déclinante de la lumière mourante. Ce moment, le passage à l'obscurité, est l'objet d'une contemplation par le couple de personnages: " Tout cela baignait dans un esprit de quiétude et de mélancolie ". Leur présence, on l'a dit, dénote le désir de transformer en cérémonie le coucher du soleil (" dire adieu aux derniers rayons du soleil "). Mais la " mélancolie " domine l'esprit des personnages et laisse la place à une douleur, le sentiment que quelque chose d'essentiel leur est ôté: " L'œil du ciel " a disparu. Dans la mythologie de Hölderlin le Ciel est généralement l'un des noms du divin, et le Soleil dit l'effusion de la vie. Pour dépasser l'impression de banalité donnée par ce début, il faut lire dans *Hypérion* les mêmes sentiments éprouvés par le héros, pour comprendre qu'ils expriment en réalité une crise existentielle profonde, un état où " la nuit " est le moment d' " éclipse de toute existence, [de] silence de notre être ":

Il est une éclipse, un silence de toute existence où il nous semble avoir tout perdu, une nuit de l'âme où nul reflet d'étoile, même pas un bois pourri nous éclaire. [...] Rien qui puisse grandir, rien qui puisse tomber comme l'homme. Il compare souvent sa douleur à la nuit de l'abîme et son bonheur à l'Éther, et c'est encore dire si peu! (H, 168)

Mais dans *Pain et Vin*, il est une autre Nuit, nuit pure dans laquelle " l'homme au cœur fidèle aime à plonger les yeux " et que nous traversons " yeux jamais clos, coupes à pleins bords, audace à vivre et sainte/Souvenance [...] au comble de l'éveil. " " Nuit sublime " où " le dieu proche " désigne la Grèce comme le lieu d'où il vient. À la différence du passage crépusculaire du *CodE*, la fuite des dieux qui ne vivent plus que " sur nos fronts, au cœur d'un autre monde ", fait méditer sur leur retour, et l'attente que combla la " dernière présence " du " Génie aux divines paroles ", du " Syrien " qui disparut à son tour et nous laissa " un gage de son retour " pour " sourde reconnaissance ", le pain et le vin réconciliant la " terre " et la " lumière ", — préfigurant la rencontre de Dionysos, des dieux antiques et du Christ (H, 809, 808, 810, 812, 813, 814, 813)³⁸. Puis vient le passage élégiaque, discours intérieur consistant en une interpellation de " Lo-

³⁷ Pierre Bertaux souligne que Hölderlin a adopté la physique d'Empédocle et la théorie des quatre éléments soumis à la loi de l'Amour et de la Haine qui structure sa physique poétique et sa " religion naturelle ". Voir Bertaux (1983,132-134).

³⁸ La première strophe de *Pain et Vin* (H, 807-808) a été publiée, seule en 1807, sous le titre de " La nuit " (voir H, 1205, note). — Notons que dans *L'Almanach pour l'année*

thaire ” par Eugène. L’objectif est de poser une analogie entre le moment crépusculaire basculant dans l’obscurité de la nuit et la “ nuit du présent ”. On peut peut-être voir dans cette image la version hölderlinienne de la *deutsche Misere* de Heine et Marx. En mars 1843, Arnold Ruge commence une lettre à Marx en citant longuement le passage d’*Hypérion* (H, 267), pour illustrer le spectacle d’un peuple déchiré, démembré, d’une multiplicité d’individus définis par leur seule fonction sociale, au sein d’une division du travail social, qui tourne le dos à “ l’homme ”, au genre humain, à l’homme générique. “ *Ich kann kein Volk mir denken, das zerrissener wäre, wie die Deutschen. Handwerker siehst du, aber keine Menschen, Denker, aber keine Menschen, Herren und Knechte, Jungen und gesetzte Leute, aber keine Menschen* ”³⁹.

L’*élégie* exprime la douleur devant la Terre devenue sans mouvement, la nature vivante devenue morte, sans beauté, laissant une “ énigme ” sans le nom de sa solution. Ce qui signifie que si nous ne savons pas la résoudre, c’est parce que nous ne savons pas à quel domaine appartient sa solution, d’où elle doit provenir. Par comparaison, lorsque dans une déclaration célèbre Marx dit que “ l’humanité ne se pose jamais que des problèmes qu’elle peut résoudre ”⁴⁰, il veut dire que les conditions du problème sont du même genre que celles de sa solution. Si le problème et la solution appartiennent à la même sphère de la réalité c’est parce que les termes dans lesquels le problème se pose sont les mêmes que la solution, laquelle le précède en fait et en droit. Selon la formule de Marx, la formulation du problème apparaît dans un temps qui le rend intelligible, et c’est la solution qui le rend, rétrospectivement intelligible en le résolvant. Un problème qui ne rencontre pas sa solution est alors ce qu’on appelle une “ question ”, comme on a pu parler de la “ question juive ” au 18^{ème} siècle, de la “ question sociale ” ou de la “ question des nationalités ” entre les deux guerres mondiales en Europe.

L’*“ énigme ”* du *Code* tient son caractère énigmatique du fait qu’elle semble se détacher sur un fond inintelligible. Cela se vérifie avec l’usage du mot “ Terre ”. Nous assistons à la substitution de la “ Terre ” à la “ nature ”. En général Hölderlin ne distingue pas toujours radicalement la terre

1805, Friedrich Wilmans publie un ensemble de neuf poèmes de Hölderlin intitulée *Chants de la nuit (Nachtgesänge)*. Voir Hölderlin (2018, 89-99).

³⁹ Notons que la traduction de Philippe Jaccottet ignore la répétition de *keine Menschen*. Marx répond sobrement au “ chant funèbre ” de Ruge, mais commente longuement le “ règne animal en politique ” qu’est le monde du philistin, où sous la monarchie l’homme est “ déshumanisé ”. Lui aussi en appelle à un “ nouveau monde ”. Voir Marx, Engels (1971, 290-296).

⁴⁰ Marx, (1957, 5).

et la nature. On peut dire que si poétiquement les deux mots ont la même valeur, dépendant des oppositions dans lesquelles ils se trouvent, conceptuellement la nature relève plutôt d'un discours philosophique sur l'être qui lui attribue le maximum de réalité et de beauté, comme Tout vivant dont les forces aorgiques sont exprimées et organisées par le poète par des figures organiques. Image du Tout lui-même, la nature est le lieu " naturel ", la " famille divine, [...] patrie " des hommes (H, 262) où ils trouvent la paix. Elle est divine et avec le Ciel nommé Éther elle est sacrée. Elle est le nom poétique de l'Un-Tout ou de l'Existence. Le traitement de la Terre est plus complexe. Quand elle est mise face au Ciel, elle représente son auxiliaire. Comme le dit Heidegger: " la terre n'est terre que comme terre du ciel, qui lui-même n'est ciel qu'en œuvrant vers le bas, sur la terre " ⁴¹. Dit autrement, " le pain est le fruit de la terre, et la lumière doit le bénir, / Il faut le dieu tonnante pour que le vin donne sa joie " (*Pain et Vin*, H, 813). Ou encore dans *Le Rhin*, le fleuve à sa source est engendré par la Terre et le " Maître de la foudre ". (H, 850) Le ciel est le lieu des vents, des orages, de l'éclair d'où un dieu peut faire irruption, et la terre l'autre lieu où se déroulent les événements de la nature (les saisons) et l'action des éléments ⁴² qu'elle contient avec les flammes du feu intérieur. L'unité qu'elle constitue forme l' " ombilic de la Terre " comme il est dit dans la troisième version de l'hymne inachevé *Grèce*. L'ombilic de la Terre signifie la provenance des choses et fait signe en direction du feu générateur. Dans la relation du Ciel (Dieu, " l'Éther, pure pensée ") et de la Terre, celle-ci porte le poids du drame de l'histoire et de ses violences, elle existe " dès l'âge des dévastations ", et a été le lieu neutre " des saints tentés " dans les déserts. " (*Grèce*, H, 917)

Quand Hölderlin a recours à un discours mythologique il se réfère à la tradition de la " Terre-Mère " et invoque la " Terre sacrée " et la " Terre virginale ", comme dans l'hymne *Germanie* (856, 858) ⁴³. Mais privée du principe qui descend sur elle, le Soleil, séparée de lui la Terre perd toutes les déterminations caractérisant un élément de la Nature et des choses naturelles qui affectent les sens et la conscience des hommes. C'est exactement

⁴¹ Heidegger (1973, 208).

⁴² Voir par exemple dans *Hypérion*, à Calaurée, où " l'amitié du jour " convoque toutes les créatures vivantes à " leurs fêtes ", rendant l'air, simultanément " divin ", " maternel ", " sacré ". (H, 174)

⁴³ Voir également *À la Terre-Mère* (H, 839) et H, 1210, l'ébauche probable d'une suite de ce poème: " Ô Terre mère! Toi qui concilies tout, qui souffres tout! ". Au poète il lui " semble entendre dire au Père suprême/que l'honneur t'est confié maintenant et que/ tu dois recevoir des chants en son nom, /et que tu dois, tant qu'il est au loin et que l'antique éternité/devient de plus en plus cachée/ le remplacer auprès des Mortels ".

ce qu’il veut dire: nous nous retrouvons devant un vide, un silence angoissant. Ce silence affecte les événements historiques tragiques supportés par la terre. Par exemple Hölderlin parle de “ la terre triste et solitaire ” du Sud de la France dans des notes pour une lettre à Böhlendorff, là où la population a grandi “ dans l’angoisse du doute patriotique et de la faim. ” (H, 1009) Disparaît l’intuition fondamentale que “ toutes choses sont en nous ” et qu’une “ alliance unit toutes les créatures ” (H, 144 et 262). Tel est un sens possible de l’énigme: plus rien n’est en connexion, ce qui doit être uni par un souffle commun et rattaché au même principe, est maintenant séparé. Alors qu’il est plus “ beau d’être ensemble que d’être seuls! ” (H, 1148) dit Diotima.

Dans l’hymne *L’Unique* (fragment de la troisième version) Hölderlin dit que l’état de déréliction dans lequel se retrouve la Terre est le résultat des actes des hommes quand ils ont un rapport de prédation à son égard: le “ présent ” est compris comme l’action du “ monde ” par rapport à la terre qu’il rend inhospitalière aux hommes : “ Oui, le monde sans cesse, avec un cri/De joie s’arrache à cette terre, la laissant/Dépouillée où l’humain ne le sait retenir. ” (H, 866) Peut-être est il possible de rapprocher la terre hölderlinienne de la terre dont Schelling parle comme un “ concept inclusif ”, *Inbegriff*, dans l’*Exposition de mon système de la philosophie*. *Inbegriff* rendrait compte de la terre seulement si on la considère comme un “ composé, un concept-infini des choses finies, qui ne sont réunies que pour former un tout. ” Par rapport à la nature, la terre sans lumière n’est qu’un composé, ou comme le dit Bruno: “ Mais la différence de la terre, qui n’est vivante que par sa jonction avec le concept et l’âme de la terre, subirait une mort complète si elle ne se liait à l’unité relative du soleil. ”⁴⁴

“ Lothaire! Est-ce que tu ne te sens pas étreint, toi aussi, par une douleur secrète quand l’œil du ciel⁴⁵ est ainsi enlevé à la nature, et qu’alors la vaste terre se trouve là comme une énigme dont il manque le mot? ” En allemand: *die ein Räthsel, dem das Wort der Lösung fehlt*, ce qui pourrait être rendu par “ une énigme dont le mot de la solution manque ”. Nous savons — ce que ne pouvaient savoir ceux qui ont donné ce titre au *CodE*

⁴⁴ Schelling (2000, 139-140.) et Schelling (1987, 114).

⁴⁵ Dans *Hypérion* le héros célèbre le retour du printemps quand il “ revient dans l’œil du ciel et dans le sein de la terre ” (H, 169). Le soleil, la lumière, subissent le changement des saisons, tout autant qu’ils les manifestent et les produisent. Dans la Nature il n’y a pas d’élément qui soit perpétuellement dominant et moteur. Le Tout hölderlinien est un tout “ démocratique ”, au sens aristotélicien, chaque chose étant alternativement dirigeante et dirigée.

— qu'un an après la mort de Hölderlin, un mot de l'énigme fut trouvé par Marx: " le communisme ", comme conscience de la résolution de l'énigme de l'histoire, c'est-à-dire la " véritable résolution du conflit de l'homme avec la nature et avec l'homme, la vraie résolution du litige entre l'existence et l'essence, entre l'objectivation et la confirmation de soi, entre la liberté et la nécessité, entre l'individu et le genre ".⁴⁶ Le mot de la solution de l'énigme est dans *CodE*, nous le savons, la communauté, dont il est permis d'espérer qu'elle rendra la vie à la terre même, autorisant son rapport complémentaire avec le Ciel, et un rapport apaisé des hommes entre eux, avec la nature⁴⁷ et avec le divin. Retenons parmi les dernières paroles de Diotima:

Soyez les bienvenus, vous les bons, les fidèles, les longtemps méconnus, dont le manque est si grave! Enfants et ancêtres! Soleil, Terre, Éther, avec toutes les âmes vivantes dont les jeux s'entrelacent aux vôtres, au sein de l'amour, oh! ramenez les hommes voués à la quête incessante, ramenez les exilés dans la famille divine, dans la Nature, patrie qu'ils ont fui! (H, 261-262)

7. Après l'élégie, la réminiscence pour sortir de la " nuit "

La " nuit ", où l'esprit est pris par l'énigme de l'existence devenue vide, consécutivement à la perte sans retour d'une communauté, est aussi l'expérience du temps d'une anamnèse qui oppose à la douleur de la perte, la conscience que la communauté a survécu dans le souvenir, qui ouvre le temps de l'analyse de la nature de cette communauté qui manque mais dont l'esprit peut être ravivé. " Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais déjà trouvé ". Hölderlin retrouve ce motif de la réminiscence platonicienne, que Hegel interprètera comme l'expression mythique du mouvement d'intériorisation de l'esprit qui découvre qu'il est la forme et le contenu de toute réalité. Diotima à Hypérion: " Tu n'aurais pas discerné si

⁴⁶ Marx (2007, 146).

⁴⁷ Dans la lettre à Karl Gock du 4 juin 1799, Hölderlin expose ce qu'il en est des rapports de l'homme et de la nature en des termes qui sonnent comme un manifeste écologiste anti-cartésien. La philosophie, l'art et surtout la religion, dit-il, amènent l'homme, " dont l'activité dépend de la matière que lui offre la Nature, dont il fait partie, en tant que *puissante force motrice*, de son organisation infinie, à ne pas se considérer comme maître et seigneur de celle-ci. [...] ils peuvent développer des forces créatrices, mais la force elle-même, étant éternelle, n'est pas issue des mains de l'homme. " D'où la " modestie et la piété " dont les hommes devraient s'acquitter devant la nature. (H, 712, souligné par H)

clairement l'équilibre de l'humanité accomplie, si tu ne l'avais d'abord si totalement perdu ” (H, 209), c'est-à-dire oublié. “ À quand le grand revoir des esprits? Car, je le crois, nous fumés tous réunis, autrefois ” (*Hypérion* fragment *Thalia*, H, 117). Il faudrait pouvoir développer le thème profond chez Hölderlin de la perte, de l'aliénation de soi chez l'étranger (comme dans la lettre à Böllendorff du 4 décembre 1801 (H, 1003-1004), ou comme condition de l'appropriation du propre, de la conquête de l'Être, de l'unité de l'âme. Ce détour est la condition pour “ s'arracher au paisible *Ev kai Pāv* du monde pour le rétablir *par nous-mêmes*. ” (H,1150, notre soulignement). Le mouvement de l'anamnèse est amené par la considération de la chapelle (“ Regarde cette chapelle ”), reste de ce qui nous est devenu étranger, inaccessible (“ un abîme entre ici et là-bas ”), mais paradoxalement présent dans le regret que nous avons de lui. Nous connaissons ce dont l'absence fait souffrir, mais son absence envahit notre conscience et elle est notre présent. La douleur torturante devient alors culpabilité: “ et on est là comme un criminel ”.

8. Le crime de l'oubli

Quel est ce crime que ce “ nous ” a commis? Le crime est d'avoir failli à la fidélité, au souvenir et à la gratitude à l'égard du passé, dont on provient où se disait notre Destin, pour reprendre les termes de l'essai “ De la Religion ”. Nous pouvons avancer qu'ici Hölderlin livre une sorte d'auto-critique des deux jeunes gens: en effet ce moment de plainte que nous venons de suivre n'a été possible que par l'oubli de cette vérité dont parle “ De la religion ”. Hölderlin y explique que s'élever au-dessus des besoins immédiats n'est possible que “ dans la mesure où [l'homme] se *souvient* de son destin, où il peut et veut être *reconnaissant* pour la vie qui lui est donnée, où il *ressent* de manière plus pénétrante le lien intégral qui l'unit à l'élément dans lequel il se meut ” (H, 645, souligné par H). Nos deux jeunes gens en se laissant aller à cette élégie ont montré qu'ils n'ont pas été capables de s'élever au-dessus de la sphère des besoins immédiats, ils se sont laissés emporter par un “ romantisme ” caricatural où leur Moi s'est épanché. Leur crime est d'avoir manqué au devoir (“ où il peut et veut être ”) de reconnaissance à l'égard de la vie qui leur est donnée. Or la vie est toujours donnée, elle est ce qui est reçu comme “ destin ”, ou comme “ habileté ”, “ dextérité ”, “ savoir-faire ”, “ adresse ” si nous donnons, avec Françoise Dastur, ces sens à *Geschick*, l'un des termes les plus fréquents du lexique de

Hölderlin.⁴⁸ Le commentaire du fragment *Le Plus haut* de Pindare donne toute son importance à ce qu'il appelle les " assises héritées [...], pour l'homme la possibilité d'une connaissance", à côté de l'éducation, de la Religion et de l'État. Ils sont nécessaires pour que la loi de l'être " (ou si l'on préfère, la raison de l'effectivité, le Logos de la vie) " mène puissamment la justice la plus juste de la plus haute main " (H, 969). Le crime a été non seulement un " meurtre de l'histoire ", comme dit Jacques D'Hondt⁴⁹, mais un crime contre l'être ou les " lois supérieures qui déterminent ce lien plus infini de la vie, s'il existe des lois divines informulées, telles que les invoque Antigone [...] — et ces lois doivent bien exister si ce lien supérieur n'est pas une chimère. " (H, 646) La déploration crépusculaire d'Eugène et Lothaire signifie l'oubli ou la dénégation du lien et du fait qu'ils doivent s'inclure dans ce lien avec ce que le passé a de plus haut. Dans " De la Religion ", le lien d'ordre supérieur ne peut " être reproduit par la pensée seulement ". Pour qu'il existe dans la vie même, nous devons songer aux Anciens qui ont compris, mieux que nous, que " les relations plus subtiles et plus infinies de la vie " sont non un " code moral arrogant ", ni " une vaine étiquette ", mais des " liens délicats [...] religieux, c'est-à-dire tels qu'il faille les considérer en fonction de *l'esprit* qui préside à l'univers où ils se trouvent." (H, 647, souligné par H) Mais le premier fragment a écarté le libre Éther de l'Antiquité au profit des ordres religieux.⁵⁰

Si ces remarques sont justes, il faut admettre que si la poésie et la pensée de Hölderlin sont sensibles, réceptifs avec violence à l'entourage naturel, des saisons, du climat, de l'agitation de la Terre fertile et vivante, il serait inexact de le ranger purement et simplement du côté du romantisme. Son rapport à la nature est plutôt sensible à ce qui en elle est en devenir et pour cela il anticipe plus qu'il ne reçoit passivement les impressions des éléments naturels. Pour cette raison, son rapport n'est pas celui d'un enregistrement sensible seulement, mais celui de la recherche d'une coïncidence spirituelle avec ce qui se passe, qu'il s'agisse des Alpes, des fleuves, des saisons. On peut essayer d'aller plus loin en mettant en relation cette sorte de météorologie spirituelle avec le temps du monde, en suivant cette analyse de Schelling: " Toutes les fois que s'annonce un changement dans la marche de l'esprit (*Literatur*), ce sont les organes les plus élevés, donc les plus sensibles

⁴⁸ Voir Françoise Dastur (1997, 33, n. 10)

⁴⁹ D'Hondt (1989, 219 et 236).

⁵⁰ Il faut renvoyer aux analyses de Hölderlin sur les raisons pour lesquelles nous Hébreux ne pouvons imiter les Grecs, nous devons les dépasser. Voir la célèbre lettre à Böhlendorff du 4 décembre 1801 (H, 1003-1004).

(la poésie et la philosophie) qui doivent le signaler; ainsi, certaines natures délicates et d’une organisation plus spirituelle éprouvent les changements atmosphériques, l’approche de l’orage et d’autres phénomènes physiques avant qu’ils ne parviennent aux organisations plus matérielles.”⁵¹

Ce sont les déplorations et la mélancolie à la Rolla d’Alfred de Musset qui nous rendent comme des criminels. La réminiscence nous redonne ce que nous n’avons jamais perdu mais que seul l’attachement à notre Moi et ses simples besoins immédiats a écarté de notre conscience. On pourrait montrer chez le héros de *Hypérion* les deux rapports à l’élément naturel que nous venons de distinguer: un rapport effusif, triste ou joyeux, accompagné de découragement, de doute, de scepticisme, et un rapport où l’esprit du jeune Grec et l’esprit qui est dans la nature se rencontrent. Il est vrai qu’il faut la présence décisive d’un tiers, de l’admiration, de l’amour, de l’amitié, d’Adamas, de Diotima, d’Alabanda.

9. Trois temps en un, le temps de l’Esprit

La réminiscence salvatrice repose sur un temps qui réunit les trois dimensions du temps. Ils se superposent dans le présent de l’enquête des deux personnages. S’il vaut la peine de souligner ce qui semble une banalité, c’est parce que le résultat est de rendre présent à leur pensée une question qui vient du passé et porte sur l’avenir. La communauté, considérée dans sa forme provient d’une méditation sur le passé chrétien au Moyen Âge, mais cette méditation fait apparaître à son tour que c’est l’absence de cette forme qui faisait du présent une énigme sans le nom de sa solution. Or pour reconnaître il faut déjà avoir posséder l’image, la notion, le mot de la communauté. Toutefois, la communauté qui revient n’existe pas autrement que comme forme. Pour sortir de la “ nuit du présent ”, il faut lui donner existence. Elle existe ainsi comme un à-venir et projette ceux qui la retrouvent dans un temps nouveau.

Avant d’en venir à la question du temps, deux points méritent d’être précisés, l’un sur la réminiscence hölderlinienne, l’autre sur le fondement, ontologique de la communauté. Premièrement que signifie “ avoir possédé ” la communauté? Comment la réminiscence est-elle possible? Un bref détour par la *Méditation V^e* de Descartes peut nous aider. Il déclare à propos d’idées de choses matérielles, qui sont conçues clairement et distinctement “ dont la vérité se fait paraître avec tant d’évidence et *s’accorde si bien avec ma nature*, que lorsque je commence à les découvrir, il ne me

⁵¹ Schelling (1983, 140).

semble pas que j'apprenne rien de nouveau, mais plutôt que *je me ressouviens de ce que je savais déjà auparavant* (*quam eorum quae jam ante sciebam reminisci*) c'est-à-dire que j'aperçois des choses qui étaient déjà dans mon esprit, quoi que je n'eusse pas encore tourné ma pensée vers elle. " (notre soulignement)⁵². Avec ce qu'on a coutume d'appeler l'innéisme, Descartes démythologise en somme la réminiscence platonicienne et identifie la nature des idées et celle de l'âme. La véracité divine garantit la vérité de ces idées et leur réalité, par où il retrouve le " réalisme des formes " de Platon et préserve la vérité de tout subjectivisme. Enfin l'innéisme entendu en ce sens explique leur antériorité de droit dans la connaissance et leur fonction normative par rapport à la réalité. Si nous revenons au *CodE*, nous pouvons peut-être affirmer que si l'esprit a toujours déjà possédé l'idée de communauté c'est parce que l'esprit est de la même nature que l'être, l'Un-Tout, comme Nature. Évidemment Hölderlin ne pense pas que l'identité est la dissolution des différences dans la nuit de la pensée où tous les étants sont gris. Il retrouve l'antique principe de la similitude, ou de la parenté du sentant et du senti, du connaissant et du connu, de l'intuitionnant et de l'intuitionné. Plus précisément l'esprit et le Tout sont structurés selon le principe de similitude communautaire, de sorte que l'esprit se retrouve dans la nature, dans le Tout qui se différencie, différent et identique. On sait que le sens vrai pour Hegel réside dans l'identité de l'identité et de la différence. Tout est en toutes choses et " toutes choses sont en nous " (H, 144). Et si le Tout " ἔν διαφέρων ἑαυτῷ " selon " la grande parole d'Héraclite " ⁵³ proclame Hypérion (H, 203) est divin (H, 205), alors " il y a un dieu en nous " (*idem*)⁵⁴. Nous touchons là l'intuition philosophique fondamentale, au sens bergsonien, de Hölderlin. Penser la totalité, partir de la totalité, revenir à la totalité comme esprit vivant et vivifiant, penser

⁵² Descartes (1996, 51).

⁵³ Voir Platon (*Banquet*, 187a-b).

⁵⁴ La totalité hölderlinienne n'est pas et ne peut pas être la négation de l'individualité. Dans une lettre à Sinclair du 24 décembre 1798, il en donne la raison: " Tout produit et toute conséquence est le résultat du subjectif et de l'objectif, du particulier et du tout et c'est justement parce que dans un produit la part du particulier ne peut jamais être complètement distinguée de la part qu'y tient le tout, que chaque objet particulier est intimement lié à un tout et qu'ils ne font tous deux qu'un seul ensemble vivant, *intégralement individualisé*, et constitué *de parties à la fois autonomes et intimement, éternellement unies*. Sans doute, de n'importe quel *point de vue défini*, l'une quelconque des forces autonomes du tout sera *prédominante*, mais elle ne le sera que temporairement et jusqu'à un certain point. " (H, 687, souligné par H) Il faudra analyser cette dialectique propre à Hölderlin qui consiste à ne pas donner à la négativité (les oppositions, les contradictions) une fonction spéculative et qui ne conduit vers aucune réconciliation finale, parce qu'en un sens elle existe déjà.

l’individualité particulière dans sa différence et dans la différenciation de l’être. Proposons un parallèle avec l’une des décisions spéculatives les plus fortes de Hegel. Dans ses leçons sur les preuves de l’existence de Dieu de 1829, il réhabilite contre Kant et les kantien la valeur philosophique des preuves dites métaphysiques, *a priori*; mais, selon un mouvement constant chez lui, il montre où résident leurs limites. Elles viennent de la démarche d’entendement qui les caractérise. Celle-ci consiste à croire que la preuve de l’existence de Dieu est une démarche de connaissance, compensant l’équivocité supposée de l’être par l’analogie. Et d’autre part elle présuppose la distinction du sujet connaissant et ses catégories et de l’objet Dieu et fait de la connaissance l’application de celles-là à ce dernier. Or, explique Hegel, toute preuve, pour échapper à ces limites, doit s’installer d’emblée en Dieu, commencer par Dieu, avec Dieu; tel est le sens hégélien de la démonstration, l’élévation de la pensée à l’infini, à la nécessité, à l’éternité, qui sont simultanément condition de la preuve et preuve elle-même⁵⁵. De même Hölderlin pense, poétise du point de vue de l’Un-Tout ou de la nature. C’est de là qu’il tire les principes de la compréhension de la réalité et des “lois” de son organisation. Or penser “à partir de”, “du point de vue de” n’apparaît pas arbitraire si la totalité est déjà donnée, si elle est déjà, de toute éternité, l’existence qui nous est donnée, à savoir être des parties du tout et des parties des autres parties de ce tout. Évidemment le concept de nature donne une représentation fidèle de cette intuition, à condition de la débarrasser des contraintes de la philosophie mécaniste.

La communauté politique s’en déduit, comme une image de l’unité du Tout. Dans la *Jeunesse d’Hypéron*, Diotima explique que la paradoxale insociable sociabilité (une allusion évidente à Kant), est surmontée par une “image de la sociabilité” dans son âme. Il faut citer un passage portant sur le vœu que cette image lui inspire:

Si le Sacré qui est en nous tous se transmettait par la parole, l’image et le chant, si tous les esprits communiaient en une seule vérité, se reconnaissaient en une seule beauté [...] Ô Diotima, m’écriais-je, si je savais où la trouver cette communauté divine, aujourd’hui encore, je prendrais le bourdon du pèlerin ” (H, 1148),

où se trouve quelque écho du premier fragment du *Code*. La communauté prend la forme de l’amitié avec le Soleil, l’Éther qui “est l’image de notre esprit”, l’Eau, dessinant “l’entente radieuse avec tout ce qui est” (H, 1149). Concernant les rapports d’égalité, l’alliance qui doit unir les

⁵⁵ Voir Hegel (1994).

hommes, “ la fière image du futur État libre [qui] se dessine devant eux ” adopte la devise “ Tout pour tous, et chacun pour tous! ” (H, 230).

Deuxièmement, cette intuition contient si on la développe une ontologie que Hölderlin a esquissée dans des essais comme “ Être et jugement ” ou “ De la religion ” et dans quelques lettres (à Hegel, H, 339, ou à Niethammer, H, 380, notamment). Dans le premier, le point de départ est la volonté, propre aux philosophes post-kantiens, de dépasser la distinction et l’opposition du sujet et de l’objet, condition pour outrepasser le caractère inconnaissable de la chose en soi pour la raison théorique et pour refuser d’avoir à accepter les postulats de la raison pratique comme des faits de la raison. Hölderlin pour sa part développe un véritable pathos contre l’opposition et la distance qui s’ensuit entre la pensée et le monde. La lettre à Niethammer est parfaitement explicite:

je voudrais trouver le principe qui m’explique les divisions dans lesquelles nous pensons et existons, mais qui possède le pouvoir de faire disparaître l’opposition entre le sujet et l’objet, entre notre moi et le monde, voire entre raison et révélation — sur le plan théorique, par l’intuition intellectuelle, sans recours à notre raison pratique. Pour cela nous avons besoin du sens esthétique⁵⁶,

dit-il, annonçant de “ Nouvelles lettres sur l’éducation esthétique de l’homme ” (H, 381). Dans “ Être et jugement ”, ce n’est pas le Moi qui est l’union recherchée, mais l’Être: “ L’Être — exprime l’union (*Verbindung*) du sujet et de l’objet ”. Le problème fondamental qui se pose est le concept de cette liaison. Hölderlin formule les deux exigences suivantes: “ Quand le sujet et l’objet sont foncièrement et non seulement partiellement unis, c’est-à-dire de telle manière que l’on ne peut procéder à aucune division⁵⁷ sans altérer la nature de ce qui doit être divisé ”. Mais, deuxièmement, l’Être ainsi compris ne doit pas être confondu avec l’identité, indistinction morte. Ainsi, à la différence de “ je suis je ”, “ le moi n’est possible que grâce à la séparation du je et du moi. Comment pourrais-je dire Moi sans conscience du Moi? Mais comment la conscience de soi est-elle possible? Elle l’est quand je m’oppose à moi-même, quand je me sépare de moi-même, mais que malgré cette séparation je me reconnais dans l’op-

⁵⁶ Dans la lettre à Schiller du 4 septembre 1795, il avait précisé que le but qu’il faut exiger de tout système, “ l’union du sujet et de l’objet en un Moi absolu [...] est sans doute possible sur le plan esthétique dans l’intuition intellectuelle ” (H, 364). Cette dernière formule décrit parfaitement, nous semble-t-il, la nature de sa poésie, affirmée comme héritant de façon infidèle de Fichte.

⁵⁷ Hölderlin entend par “ division ” l’opération de jugement reconduite à son sens étymologique de *Ur-theilung* “ division originelle ” (H, 282).

position comme le même. ” (H, 283)⁵⁸ On peut tirer cette implication concernant les termes eux-mêmes: entre l'être et le jugement la distinction est telle que le jugement se reconnaît dans l'opposition comme étant le même, c'est-à-dire que l'opposition est la sienne. Mais l'intuition de l'Être comme uni-totalité, dit aussi que dans l'opposition l'être se reconnaît sous la forme du jugement, d'un auto-jugement, celui-ci étant nécessaire pour “ s'arracher au paisible “*Ev και Πᾶν* du monde, pour le rétablir par nous-mêmes. ” (H, 1150) Si, comme l'épisode de réminiscence du second texte du *Code* l'établit, la communauté, l' “*Ev και Πᾶν* des hommes dans l'histoire, n'a pas été perdue, qu'elle est l'Existence même, la conscience qu'on en a, d'abord immédiate, sensible (“ paisible ”) doit passer par l'épreuve du jugement, c'est-à-dire de la séparation de la conscience et de la communauté, pour qu'elle soit “ rétablie ” comme concept conscient de lui-même. La communauté holderlinienne n'a pas à être inventée, imaginée, projetée dans le futur comme la promesse du bonheur. En ce sens l'échec du héros d'*Hypérion* est l'expérience non de la vanité de l'action politique, révolutionnaire en elle-même, mais de l'erreur de croire que l'Alliance fraternelle doit être le produit d'une volonté.

Le texte “ De la religion ” qui se présente comme réponse à une question sur le besoin des hommes de se représenter le lien vécu entre eux de façon plus haute que “ mécanique ”, permet de comprendre l'aspiration à l'unité, autrement qu'en constatant les progrès de l'incrédulité soulignée dans le premier alinéa du *Code*. La force de l'analyse de Hölderlin est de mettre en rapport la religion avec les formes de vie, les “ sphères ” de l'existence finie, et non d'en faire un phénomène découlant d'opinions (préjugés et superstitions), de dogmes et d'affects négatifs (crainte) favorables à la soumission des hommes, comme les Lumières et l'*Aufklärung* l'ont vulgarisé. Les “ sphères ” ou les formes de vie correspondent à ce que Hölderlin analyse comme la “ satisfaction plus infinie, plus générale que la simple satisfaction des besoins ”, qui exprime “ une relation plus vivante avec ce qui l'entoure ” (H, 645, 646). Les hommes accèdent à cette forme de jouissance quand ils trouvent dans “ la sphère qui [leur] est propre ” un

⁵⁸ Hegel retrouvera dans l'affirmation de l'identité de l'identité et de la différence cette thèse de Hölderlin. Pour poursuivre ce qui s'apparente à une discussion avec Fichte, voir la lettre à Hegel du 26 janvier 1795, dans laquelle il montre que le caractère transcendantal de la philosophie fichtéenne, “ vouloir dépasser l'existence du monde ” est réalisé dans “ son moi absolu (= la substance de Spinoza) contient toute réalité; il est tout, et en dehors de lui il n'y a rien ”. Mais pour un Moi absolu il ne peut avoir d'objet qui ne soit pas lui; mais alors il ne peut prendre conscience de lui. Dans cette mesure “ où je n'ai pas de conscience, je suis (pour moi) rien, par conséquent le Moi absolu n'est (pour moi) rien. ” (H, 341)

mode de relation entre eux et leur monde qui soit libre (non mécanique) et qui “ fait qu’en elle ils se sentent unis à eux-mêmes et à leur monde, à tout ce qu’ils possèdent et à tout ce qu’ils sont ” (H, 645). Pour cela il faut supposer un “ lien plus élevé ”, une “ connexion plus illimitée ” que celle que l’homme peut élaborer dans sa pensée seulement. (H, 646) En disant que ce lien existe dans la “ vie réelle ”, Hölderlin veut marquer que c’est de la vie elle-même, quand elle n’est pas vouée à la satisfaction bornée des besoins élémentaires, que surgit la conscience qu’il existe des “ lois universellement valables, inviolables, indispensables à la vie ”. La vie est alors comprise comme lien infini entre les hommes et entre ceux-ci et leur “ élément ”. Or la pensée peut connaître ces liens plus profonds, les reproduire dans un système, mais elle ne les épuise pas. Pour deux raisons: l’universalité des lois supérieures est une abstraction si on les prive de leur “ caractère particulier, de [leur] intégration profonde à la sphère où elle s’exerce. ” (H, 647) Nous croyons avoir compris que ces lois supérieures qui régissent les liens entre les hommes, en fonction de leur sphère d’activité, sont les vrais liens, que ce qui lie infiniment les hommes sont ces lois. C’est que nous pensons les lois selon le modèle du commandement, ce que la référence à Antigone pouvait accrédi-ter. En tant que supérieurs, elles émanent d’une instance supérieure elle aussi, par exemple YHWH s’adressant à son peuple par Moïse. Aujourd’hui le poète? Mais Hölderlin écarte cette interprétation: “ les lois qui régissent ce lien infini [...] ne sont que les conditions propres à rendre ce lien possible; elles ne constituent pas le lien lui-même. ” (H, 647) Les liens ont bien, comme nous le montrent les Anciens, une nature religieuse, mais c’est en un sens inattendu. Selon Hölderlin les liens d’ordre supérieur ne le sont pas parce que provenant d’une loi supérieure. Il entend par là des devoirs qui lient les hommes, comme l’amour, l’amitié, les devoirs “ du sang, et de l’hospitalité, de la magnanimité envers les ennemis ”; pour chaque devoir il est facile de montrer qu’ils sont la trame de différentes tragédies antiques. Pour les Anciens “ ces liens délicats étaient religieux, c’est-à-dire tels qu’il faille les considérer en fonction de *l’esprit* qui préside à l’univers où ils se situent. ” (*Idem*)

Il y a entre la réminiscence hölderlinienne et l’ontologie de l’Un-tout se différenciant lui-même un rapport étroit. Mais il est vrai que dans l’œuvre de Hölderlin il y a d’autres voies pour intuitionner la totalité que la réminiscence. Toujours cependant, il reste possible de dire comme Diotima, “ J’ai souvent vécu dans son sein en esprit. ” (H, 1148)

Nous n’avons pas perdu de vue le communisme, car la question de l’esprit dans lequel se rencontre la communauté, ce qui fait qu’il y a du commun, ou de l’esprit du commun qui peut accueillir des esprits for-

mant un Tout unifié de façon spécifique, est peut-être le préalable à tout communisme. Ce qui revient derechef à reconnaître que le concept de communauté est dans le *CodE* ce qui est l'essence du communisme. Il est remarquable que dans la période récente la communauté ait été retravaillée après un assez long oubli, ou son appropriation par la sociologie, et cela dans des directions nouvelles⁵⁹. Parmi elles, l'ouvrage de Jean-Louis Vieillard-Baron, *La religion et la cité*⁶⁰, traite de la religion et de ses rapports avec la cité des hommes, qu'il n'oppose pas à la cité de Dieu. Il peut être lu comme une interrogation critique sur la façon dont la politique moderne ne pense pas vraiment sa dimension communautaire, faute de reconnaître l'inachèvement structurelle qui habite les sociétés et les États. La religion est l'instance qui permet de révéler que la cité n'est qu'un groupement (une “ société ”), si elle ignore la nécessité d'intégrer le dépassement de sa finitude, autrement que dans le mauvais infini de la croissance économique. Ce qui croise le problème de la fonction de la laïcité dans des sociétés sécularisées. La discussion est ouverte.

10. Les résonances du communisme avec le temps messianique

On peut comme Pierre Hartmann qualifier de “ communistes ” les propos d'Empédocle⁶¹. Mais il est difficile de ne pas les rapprocher des *Actes des Apôtres*. Joseph Albernaz souligne opportunément que ces mots d'Empédocle, *gebt das Wort und theilt das Gut* font écho à la traduction de Ac 2.45 par Luther: “ *Sie verkauften Güter und Habe und teilten sie aus* ”⁶². Ces paroles de Luc sont souvent citées quand on veut rappeler l'existence du caractère communiste de la première communauté de judéo-chrétiens et de néo-chrétiens à Jérusalem, ou quand un mouvement religieux réclame l'instauration d'une communauté de partage des biens. Mais si on en reste à ce rappel on ne fait que consacrer une anecdote, un trait historique, et on néglige la question de cette communauté première. Il faut donc rappeler que ce geste de partage et de vie commune en quoi on résume le communisme, suit le premier acte d'évangélisation de Pierre qui donne le sens de l'événement prodigieux qui vient de s'accomplir, le Saint Esprit “ remplissant ” les esprits des apôtres et les faisant parler toutes les langues

⁵⁹ Signalons, de façon très sélective, Roberto Esposito (1998 ; rééd. 2006), et tr. fr. (2000), Jean-Luc Nancy (1999), Giorgio Agamben (1990).

⁶⁰ Vieillard-Baron (2001) et (2010).

⁶¹ Voir ci-dessus, p. 7 et suiv.

⁶² Voir Pierre Hartmann (2009/1, 58) et Joseph Albernaz (2022, 19).

des présents à Jérusalem pour la fête de Chavouot, la Pentecôte en grec. Avec le bruit du vent et des langues de feu sur chacun, l'Esprit saint fait effraction dans le monde et le moment rituel de la fête religieuse juive pour inscrire dans le temps une dimension inouïe, un temps messianique. Ce dernier est ouvert par la résurrection du Messie qui atteste qu'il est bien Christ, celui que les hommes n'ont pas voulu reconnaître. Reconnaître la promesse (ἡ ἐπαγγελία) par le baptême c'est la recevoir, au triple sens de " De la religion " : se souvenir, être reconnaissant et sentir le lien, autrement dit être fidèle au dernier repas avec Jésus qui annonçait la communion pour tous: " Ils persévéraient dans l'enseignement des apôtres, dans la communion fraternelle (τῆ κοιωνία), dans la fraction du pain et dans les prières. [...] Tous ceux qui croyaient étaient dans le même lieu, et ils avaient tout en commun (ἦσαν ἐπὶ τὸ αὐτό, καὶ εἶχον ἅπαντα κοινά). " (Ac 2, 42-45) C'est ici et seulement ici que nous assistons à la constitution de la communauté; elle repose sur la croyance dans Jésus le Messie et dans le désir d'être sauvés " de cette génération dévoyée " (Σώθητε ἀπὸ τῆς γενεᾶς τῆς σκολιᾶς ταύτης) (Ac 2, 40; trad. légèrement modifiée), — par quoi on retrouve la " communion en une seule vérité " espérée par Diotima (H, 1148). Ce n'est qu'après qu' " ils vendaient leurs propriétés et leurs biens, et [qu'] ils en partageaient le produit entre tous, selon les besoins de chacun. " (Ac 2, 45) Au moment où les participants vendent leurs biens et en partageant les bénéfices la communauté existe déjà. Elle n'est pas fondée sur la mise en commun. Ils aliènent quelque chose qui ne leur appartient déjà plus et c'est la communauté qui rend possible ce partage. Pour deux raisons au moins. Premièrement, les " besoins de chacun ", pour être pris en compte, doivent au préalable être reconnus comme des besoins semblables chez tous, ou être reconnus comme les attributs essentiels de tout homme, autrement dit le partage suppose le préalable de l'égalité qui existe dès lors qu'il y a κοινωνία. Elle vérifie l'Esprit dans " l'homme nouveau ", " dépouillé [...] du vieil homme et de ses œuvres " (Col 3, 9). Dans un fragment tardif de l'hymne *Patmos* Hölderlin a bien compris la Pentecôte comme une nouvelle création des hommes:

Alors il fit sur eux descendre
L'Esprit, et la demeure en vérité
Fut ébranlée, et les orages de Dieu grondèrent,
Tonnant au loin, créant des hommes, comme au temps
Où les dents du dragon ... (H, 875)

Deuxièmement, l’existence de la communauté des égaux ouvre une temporalité nouvelle, en tout cas différente de celle du monde d’avant et du monde de l’Empire. Elle se déroule dans le monde mais elle n’est pas de ce monde. Saint Paul aide à comprendre cette réalité: “ Voici maintenant le temps favorable, voici maintenant le jour du salut (νῦν καιρὸς εὐπρόσδεκτος, ἰδοὺ, νῦν ἡμέρα σωτηρίας). “ (2 Cor 6, 2) Le temps messianique n’est pas le temps de l’attente eschatologique.⁶³ Les conséquences en sont considérables, mais concernant la question de la communauté et du partage des biens, il faut mettre en évidence le nouveau rapport qu’il institue à la propriété et aux statuts sociaux qu’elle induit. Dans la *Première épître aux Corinthiens*, nous rencontrons ce passage décisif qui commence par “ Que chacun demeure dans l’état où il était lorsqu’il a été appelé ” (1 Cor 7, 20) et se poursuit ainsi : “ Voici ce que je dis, frères, c’est que le temps est court (ὁ καιρὸς συνεσταλμένος) [“ contracté ”, selon Agamben⁶⁴, συνεσταλμένος]; que désormais ceux qui ont des femmes soient comme n ’ (ὡς μὴ) en ayant pas, ceux qui pleurent comme ne (ὡς μὴ) pleurant pas, ceux qui se réjouissent comme ne (ὡς μὴ) se réjouissant pas, ceux qui achètent comme ne (ὡς μὴ) possédant pas, et ceux qui usent du monde comme n ’ (ὡς μὴ) en usant pas, car la figure de ce monde passe. ” (1 Cor 7, 29-32)⁶⁵ Le temps qui suit la Pentecôte est une temporalité marquée par la préoccupation de vivre dans ce monde comme créatures mortelles, alors que la mort est vaincue et que la descente de l’esprit transforme ces créatures.

Ce détour par un bref commentaire de saint Paul ne nous éloigne pas de Hölderlin ni du problème de savoir ce qu’est un communisme des esprits. D’abord Hölderlin a reconnu son grand intérêt pour les épîtres de Paul. Dans la lettre à Ebel, du 9 novembre 1795, saint Paul est qualifié de “ l’homme à qui appartient mon âme ”, et qui annonce le “ jour d’entre les jours ” où viendra le “ grand Fils des Temps ”, “ *l’avènement du Seigneur* ” [1 Th 4, 15] (H, 367, souligné par H). Dans la lettre à Hegel du 25 no-

⁶³ Je reconnais bien volontiers ce que ces développements doivent à Giorgio Agamben (2004) et (2022). Voir aussi “ L’Église et le royaume ”, Conférence de carême, “ Saint Paul juif et apôtre des nations: sa personnalité, sa mission ”, 8 mars 2009, <https://dioceseparis.fr/Conference-de-M-Giorgio-Agamben-et.html>

⁶⁴ Voir Agamben (2004, 110-111, 260).

⁶⁵ La connaissance que saint Paul a eu du stoïcisme impérial explique ce passage de 1 Co, avec cette notable différence que le propos de l’apôtre ne relève pas de l’éthique et qu’il n’est pas question de conduire les hommes à l’apathie. Le stoïcisme affirme plutôt la souveraineté de l’individu sur lui-même et ses rapports au monde, liberté de la conscience de soi. En revanche, le temps messianique est aussi le temps d’une subjectivité sans sujet.

vembre de la même année, il révèle qu'il a " déjà pensé qu'une *paraphrase* des épîtres de saint Paul, dans le sens de tes idées, vaudrait la peine d'être tentée. " (H, 368, notre soulignement). Il serait intéressant de dresser systématiquement les " paraphrases " de Paul par Hölderlin, " dans le sens de [ses] idées ", plus que de celles de son ami. Contentons-nous d'en signaler rapidement quelques unes. Lorsque Paul déclare qu'à la fin des temps, Dieu sera " tout en tout " (plutôt " tout en tous ") (πάντα ἐν πᾶσι) (1 Cor 15, 28), ou : " Ainsi, nous qui sommes plusieurs, nous formons un seul corps en Christ, et nous sommes tous membres les uns des autres (οὕτως οἱ πολλοὶ ἐν σῶμά ἐσμεν ἐν χριστῷ, ὁ δὲ καθ' εἰς ἀλλήλων μέλη " (Rm 12, 5), il est difficile de ne pas voir la " paraphrase " en laquelle consistent les affirmations de Hölderlin à propos de l'Alliance nouvelle, de l'union des esprits, de l'abolition des contradictions, de la réunion dans le Tout de la nature des individus maintenus dans leur individualité, de la présence en chacun des autres et du Tout⁶⁶.

Que signifie " paraphraser " les épîtres de saint Paul? Ou, plutôt, quel rapport doit-il exister entre les textes paraphrasés et le paraphraseur, si on exclut la paraphrase au sens de l'amplification de la rhétorique? On remarquera que la paraphrase à laquelle pense Hölderlin ne porte pas par hasard sur saint Paul et les idées de Hegel. Il doit y avoir une affinité réelle, sinon il s'agirait de pastiche " à la manière de ... ". Cette affinité est-elle celle du sens, exprimé dans un vocabulaire différent, moyennant des transpositions ou des traductions de mots entre les deux textes? On en resterait au plan de la recherche d'une simple synonymie, et la paraphrase serait un jeu. Hölderlin veut dire autre chose. Non seulement la poésie pour lui ne peut relever du jeu, dit-il contre Schiller dans la lettre à Oskar Gock du 1^{er} janvier 1799 (688-689), mais la conception qu'il se fait des rapports du langage et de la pensée, du sens, pour autant qu'on peut la dégager de ses écrits, est étrangère au recours à la paraphrase comme synonymie. Chez Hölderlin l'Un se différencie, la multiplicité est accordée avec le centre, et les dualités ont besoin de la méditation d'un tiers pour revenir à l'unité, comme on l'a vu pour le jugement entre la conscience, le Moi et l' " Ἐν καὶ Πᾶν. Entre le langage et la pensée, une troisième instance leur est commune. On peut essayer d'approcher cette conception en relevant quelques éléments d'une conversation entre Bettina von Arnim et Isaac von Sinclair rapportée dans un passage de *Die Gûnderode*. Il y est certes question de la poésie de Höl-

⁶⁶ Il faudrait revenir sur le " panthéisme " de Hölderlin et de la génération qui vient après le *Pantheismusstreit* et qui consacre une certaine interprétation de Spinoza - que Hegel contestera du reste. On suggérera que ce panthéisme cache une autre fidélité, à saint Paul.

derlin et de sa “ folie ”. Après que Sinclair lui a lu certains des poèmes de leur ami, elle souligne la puissance que fut la langue pour Hölderlin: “ ah! quelle créature sacrée que la langue! Il avait fait alliance avec elle, elle lui a donné sa magie la plus intime, la plus secrète [...] C’est ainsi: qui hante de trop près les dieux, ils le condamnent à la misère. ” Puis elle poursuit:

Pour Hölderlin, je crois qu’une puissance divine l’a inondé de ses flots, et cette puissance, c’est le langage qui a noyé ses sens sous son afflux rapide, irrésistible; et quand les eaux se sont retirées, elles ont laissé ses sens affaiblis, la puissance de son esprit ébranlée, terrassée. Et St Clair (*sic!*) dit: C’est cela, et ajoute: Mais l’écouter c’est penser au tumulte du vent [...] — alors on dirait qu’une science plus profonde le saisit; on abandonne tout à fait l’idée qu’il puisse être fou, devinant au contraire [...] combien il est près d’en éclairer le secret divin. [...] Il dit que c’est le langage qui informe toute pensée parce qu’il plus grand que l’esprit humain, lequel n’est qu’un esclave du langage. [...] Mais les lois de l’esprit sont métriques, cela se sent dans le langage qui jette son filet sur l’esprit pour que l’esprit, ainsi capturé, exprime le divin. ” (H, 1106)⁶⁷

“ Les lois de l’esprit sont métriques ”: l’esprit et le langage sont liés sous la puissance créatrice (“ divine ”) du langage qui rend possible l’expression de l’une dans l’autre et le travail de l’un par l’autre qui sont pris dans la même communauté. D’autre part on peut avancer que l’affinité entre des pensées non seulement en suppose une entre des langues, mais surtout qu’il est possible de passer d’une langue à l’autre en visant non les mots, le lexique, mais la “ métrique ” qui n’est pas dans les mots, mais dans leur manière particulière de signifier le sens. Le résultat ne sera pas une plate traduction mot à mot parce que chaque langue a sa métrique; la paraphrase hölderlinienne signifie qu’entre la “ métrique ” grecque des épîtres de l’apôtre des nations, et la “ métrique ” allemande il peut exister une résonance, si le poète, ou Luther, recherche cette “ métrique ”. En elle la différence est maintenue mais réduite par l’identité. C’est comme si sa propre langue se rencontrait comme parlée par l’étranger devenu le plus proche. Ou, pour employer un langage musical auquel Hölderlin a assez souvent recours, l’harmonie est maintenue dans les dissonances. Elle exerce sa puissance sur les particularités vivantes mais sans les écraser. Il nous semble que l’idée de résonance entre deux pensées et deux langues évite de chercher des “ influences ” d’un écrivain sur un autre et de recourir à des catégories historiographiques qui tendent à réduire les différences, comme le “ panthéisme ”.

⁶⁷ Bettina von Arnim (1959, 392).

En tout cas lire les déclarations politiques, égalitaristes, communistes de Hölderlin et son pathos de la communauté en entendant y résonner les formules de saint Paul, ne signifie ni que ce dernier était communiste, ni que Hölderlin avait une théologie politique appliquée au communisme. Plus sérieusement, on doit considérer que dans l'actualité qui fut la sienne, Hölderlin avait choisi une politique non politique, paradoxale, qui ne parle pas le langage du droit, des institutions et de l'État, mais qui revêt la forme de l'Esprit saint dans sa communauté et qui s'installe dans un temps qui n'est pas tendu vers un " horizon d'attente " (R. Koselleck). Pour Hölderlin et ceux de sa génération, d'abord enthousiastes devant la Révolution française, engagés dans la venue du Royaume de Dieu, dans l'institution de l'Église invisible, désireux de se délivrer des pouvoirs politiques et religieux qui dépossèdent les hommes de leur Raison, c'est-à-dire de leur liberté et dignité, la situation de la France et de l'Allemagne contraint à des choix qui doivent répondre aux espoirs déçus. La proscription des Girondins, la Terreur, l'Empereur Napoléon remplaçant le général républicain Bonaparte, l'échec des projets de réforme ou de révolution " jacobine " en pays souabe et ailleurs en Allemagne ou à Vienne, furent des événements qui conduisirent, comme il sera fréquent dans l'histoire, à des remises en cause, des reniements, ou à la résignation, cette " mort de l'âme ". On sait que Hegel répondit en délivrant le sens total de la liberté, détachée des contingences historiques et politiques, dans la figure de la réconciliation spéculative de la Raison et de la Réalité d'où se détache la Rose dans la Croix du présent. Hölderlin pour sa part est, lui aussi, convaincu que les dieux sont venus. Mais leur fuite n'a pas le sens pour lui de l'abandon des hommes orphelins sous le ciel désormais vide du Christ de Jean Paul. Le pain et le vin, qui sont des rappels de célébration de la nature et, pour des chrétiens, de la dernière cène de Jésus, nous donnent des pensées " des Immortels ", mais Hölderlin évacue le sombre message du Christ de Jean Paul Richter. Dans le poème *Le Pain et le vin* (H, 813), il écrit qu'ils " furent jadis nos hôtes ". Leur présence dépendait de l'accueil que nous fûmes capables de leur faire. Espérer leur retour n'est pas déraisonnable, il dépendra de l'accueil dont nous serons capables. La présence des dieux exigeait la collaboration du divin et des hommes, leur co-appartenance. Et s'ils " reviendront au temps propice (*in richtiger Zeit*) ", ce moment ne dépend pas des hommes seuls. Ce qui leur est donné, dit le poème dans la dernière strophe (H, 814), c'est un " vestige des dieux enfuis " apporté par " le dieu du vin " et les torches de lumière portées par " le Syrien " (Yehoshua, Jésus) qui raniment les âmes mortes de ceux qui se lamentent: " si deux d'entre vous s'accordent sur terre pour demander une chose quelconque, elle sera accordée par mon

père qui est aux cieux. Car là ou deux ou trois sont assemblés en mon nom, je suis au milieu d’eux. ” (Mt 18, 19-20) Mais la distance prise par Hölderlin par rapport à la vision politique du monde ne le conduit pas à renoncer aux motifs pour lesquels il accueillit avec ferveur les événements en France. Au contraire il leur donne un prolongement en changeant de cadre, en passant à un niveau de la pensée méta-politique.

11. La pauvreté et richesse en esprit

Cette unité en esprit, par l’esprit, résulte d’une conversion de la multitude, de tout groupement humain empirique, de toute société en un tout invisible et pour autant réellement existant par l’agir de ses membres. On pourrait certes dire que cette unité et cette âme ont pour condition le renoncement à toute propriété, à tout bien propre. Condition négative, soustractive qui ôte à chacun quelque chose pris comme son propre (*id-ion*)⁶⁸.

La condition de cette condition est la pauvreté en esprit: “ Chez nous, tout se concentre dans le spirituel, nous sommes devenus pauvres pour devenir riches ”. Cet aphorisme a appelé beaucoup de commentaires et il est tentant de le relier à des textes de la mystique rhénane comme le sermon 52 de Maître Eckhart, commentant Mt 5, 3 et de le lire sous la loupe de la logique paradoxale de Jean de la Croix par exemple. Nous ferons quelques remarques pour terminer et retrouver “ le communisme des esprits ”.

Cet aphorisme a la forme d’une confession de foi, une déclaration d’identité sous la détermination du spirituel, où “ nous ” est tout à la fois, les deux jeunes gens, les “ honnêtes ” habitants du “ paisible pays de la Souabe ”⁶⁹, les Allemands, les Hespériens, les Européens. Pour nous il importe peu. Il est préférable de remarquer qu’en disant “ nous sommes devenus pauvres ”, la pauvreté est présentée comme le résultat d’un devenir. On peut le rattacher à ces lieux communs de l’époque qui déplore de “ retard ” allemand par rapport à la France, retard manifesté par le fait que les Allemands pensent ce que d’autres ont fait. On doit plutôt

⁶⁸ Il est remarquable qu’on retrouve l’idée géniale de Rousseau d’un contrat fait de l’aliénation totale de chacun à la communauté, laquelle n’existe pas encore au moment du renoncement mais est constituée par l’aliénation. L’homologie avec notre interprétation de Ac 3, 42-47 est évidente.

⁶⁹ Voir le fragment de poème de jeunesse *La Tek*: “ Malheur! Malheur! Murmurent dans la tourmente les esprits de jadis, / L’honnête et pure coutume de la Souabe est banni! ... [...] / Mais non! Elle n’est pas toute abolie, la loyale coutume, / Elle n’est pas toute abolie au paisible pays de la Souabe! ” (8), cité par Jacques D’Hondt (1989, 226).

préférer l'idée que le devenir est un devenir de l'esprit, devenir mené en esprit et spirituellement. Une interprétation paulinienne peut nous aider à comprendre en particulier les renversements entre opposés et les inversions de valeur entre polarités opposées (riches/pauvres). " Nous sommes devenus pauvres ", peut s'entendre de deux façons. Premièrement, ce fut notre volonté, sachant que la pauvreté en esprit est le dépouillement de tout ce qui fait la richesse du monde et pour le monde, afin de devenir riches d'une richesse qui n'est pas du monde et qui passe à ses yeux pour pauvreté. Deuxièmement, c'est notre destin qui nous a rendus pauvres, concertant ce devenir en vue d'un autre devenir. Il faut avouer qu'il est difficile de trancher et qu'au fond cela importe moins que le processus à l'œuvre dans ces deux devenirs. La logique paradoxale de saint Paul qui se formule par des chiasmes retourne les choses contraires en inversant leur valeur respective et très précisément celles qui sont en bas de la hiérarchie des valeurs, ou en produisant le plus élevé par le plus bas. Ce retournement produit comme une élévation à la puissance de ce qui en est privé, par le renoncement volontaire au plus haut. C'est évidemment le Christ qui est le modèle de cette opération, " existant en forme de Dieu, n'a point regardé comme une proie à arracher d'être égal avec Dieu, mais s'est dépouillé lui-même, en prenant forme de serviteur " (Php 2, 6-8), il fait grâce aux hommes de sa richesse: " Car vous connaissez la grâce de Jésus-Christ, qui pour vous s'est fait pauvre, de riche qu'il était, afin que par sa pauvreté vous fussiez enrichis. " (2 Cor 8, 9) " Le Seigneur [...] m'a dit: "Ma grâce te suffit, car ma puissance s'accomplit dans ta faiblesse ". [...] Quand je suis faible, c'est alors que je suis fort ." (2 Co 12, 9 et 10) En comprenant, à la lumière de Paul, " nous sommes devenus pauvres pour devenir riches " et que c'est en cela que " chez, nous tout se concentre sur le spirituel ", nous pouvons avancer que la pauvreté est nécessaire pour accueillir l'esprit qui vient du passé (le Moyen-Age de notre texte, par exemple) et y rester fidèles dans le souvenir, la reconnaissance et le sentiment —trilogie de " Sur la Religion ". La pauvreté peut s'entendre de multiples façons, il s'agit des richesses et des puissances mondaines, celles que le Prince du monde, dirait Paul, gouverne et distribue, c'est ce à quoi on pense spontanément. Mais la pauvreté inspirée de la prédication paulinienne ne relève pas de l'exhortation morale, à l'instar du stoïcisme connu par saint Paul. Elle parle de ce qu'il y a de plus profond dans la volonté, dans le savoir et dans l'avoir de l'homme, si nous reprenons les trois instances visées par Maître

Eckhart⁷⁰. Être pauvre en vouloir, savoir et avoir signifie que la pauvreté va jusqu’à la racine de l’homme et qu’elle affecte son être de créature — y compris de créature désireuse de connaître son créateur. Selon Eckhart on ne comprend pas le passage des Béatitudes sur la pauvreté en esprit si on ne l’entend pas depuis le dénuement complet, la dépersonnalisation totale. Devenir riches s’éclaire si on ne se demande pas, de façon comptable, ce qui a été gagné en compensation de la pauvreté atteinte, mais si on relie la richesse au passage du “ vieil homme ” à “ l’homme nouveau ”, qui n’est pas une promesse mais un nouveau commencement. Être riche signifie alors croire en la puissance du possible. Il est remarquable que Hölderlin ait posé en épigraphe de son *Hymne an die Menschheit*⁷¹ ces lignes de Rousseau: “ Les bornes du possible dans les choses morales sont moins étroites, que nous ne pensons. Ce sont nos faiblesses, nos vices, nos préjugés, qui les rétrécissent. Les âmes basses ne croient point aux grands hommes: de vils esclaves sourient d’un air moqueur à ce mot de liberté. ”⁷² L’extension du possible qui échoit à l’homme nouveau (à l’humanité) est qualifié d’ “ utopique ” par le bon sens. Alors que la présence de l’Esprit saint, c’est-à-dire de l’esprit qui rassemble et fait de chacun des individus les membres des autres, unis dans l’immanence de leurs rapports et dans la transcendance de la vie du Tout, est “ impensable ”, voilà ce qui est la richesse de la pauvreté de déterminations finies.

La fin du *CodE* juxtapose notre formule à l’apparition du thème de la communauté dans les dernières lignes du deuxième fragment. On pourrait rapprocher cette écriture de la parataxe dans la poésie de Hölderlin, dans ses grands hymnes particulièrement. L’absence de coordination explicite entre la communauté et la pauvreté en esprit signifie que la pauvreté devenue richesse marque une césure forte avec le surgissement de la communauté qui est, selon ce que nous avons vu, la présence de l’esprit, ou du divin, sans Dieu nommé, parmi les hommes:

Afin qu’un peuple aimé des dieux, dans les bras de l’Ancêtre, Humainement joyeux comme au printemps d’autre fois, se rassemble

Et ne soit de nouveau qu’Un seul esprit commun à tous. (*L’archipel*, H, 828)

⁷⁰ Nous nous référons au sermon 52, “ De la pauvreté en esprit (Matthieu, V, 3) ”, dans la traduction de Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, (1994, 71 et suiv.) Nous nous référons brièvement à ce sermon parce que sa radicalité convient avec le temps messianique dont nous avons parlé et qui a des effets sur notre compréhension du communisme spirituel à partir de *CodE*.

⁷¹ Hölderlin (1946, 149-153).

⁷² Rousseau, *Du contrat social*, III, chap. XII.

Ainsi la pauvreté doit-elle s'appliquer aux temps et aux moments dont saint Paul entretient les Thessaloniens: " Pour ce qui est des temps et des moments, vous n'avez pas besoin, frères, qu'on vous en écrive. Car vous savez bien vous-mêmes que le jour du Seigneur viendra comme un voleur dans la nuit. [...] Ne dormons pas, veillons et soyons sobres. " (1 Th 5, 1-3; 7)⁷³ Cela ne signifie pas bien évidemment que " le jour du Seigneur est arrivé. " (2 Th 2, 2) Dans *Fête de la paix*, où Hölderlin médite l'attente du divin, il est dit, " paraphrasant " 1 Co 15, 51-52 et 1 Th 5, 1-3:

Soucieux de la mesure, toujours, avec précaution, touche,
L'espace d'un moment, aux demeures des hommes
Un Dieu, à l'improviste: quand nul ne sait. (H, 860, notre soulignement)⁷⁴

La pauvreté eckhartienne, doit aller jusqu'à se désintéresser du temps à venir, à ne pas s'inquiéter ni spéculer sur le temps de la venue du Messie, ne pas le savoir, ne pas le vouloir, ne pas le posséder. Si la communauté de Hölderlin est le nom de l'esprit qui est tautologiquement et pas allégoriquement la communauté et si son temps est le temps ni du souvenir ni de l'attente, mais celui du présent de l'infini divin, vécu *sub specie aeternitatis*, son rapport avec le communisme ne peut avoir le sens d'une contribution à une doctrine et un projet. Le " communisme des esprits " n'est pas davantage une étape dans l'histoire de cette idée, même s'il est vraisemblable que Hölderlin s'est intéressé aux formes égalitaires apparues dans l'évènement révolutionnaire et qu'il a connu le nom et le rôle de Buonarroti⁷⁵, entre autres. Il est intéressant que lorsqu'il définit la rationalité à l'œuvre dans *Antigone* de Sophocle, il la qualifie de " politique, et plus précisément républicaine " (H, 966). Mais cette détermination est pertinente pour le moment et le sens " national " des Grecs et pas ceux des Hespériens. Le communisme suggéré par *CodE* est méta-politique, ou supra-politique.

Il y aurait un communisme de Hölderlin qu'il faudrait appeler un communisme spirituel. Par là est désignée la forme de toute communauté qui n'a d'autre réalité que son existence effective (en dehors de tout projet, de toute " avant-garde "), sa sub-stance, la vie commune de ses membres partageant l'essence de la vie réelle: le " souvenir " de leur destin, la " reconnaissance " pour la vie qui leur est donnée et le sentiment du " lien intégral " et vivant qui les unit à " l'élément " dans lequel ils se meuvent. (" De la Religion ", H, 645-650) Trouver, par leurs activités et leurs expériences dans la finitude et le donné, la présence de l'infini, c'est-à-dire

l’esprit de leur monde qui les relie au Tout, chacun au Tout et chacun à chacun, revient à penser la communauté à partir de l’essence du religieux, quelle que soit la religion, religion des dieux grecs ou celle de Jésus. Parler de “ sécularisation ” serait une façon superficielle de comprendre ce que dit Hölderlin et de passer à côté des ressources théoriques, politiques et existentielles d’une méditation poétique et philosophique sur l’être en commun en connexion avec la nature. Il faut entendre le titre, “ Le communisme des esprits ” comme une exhortation adressée aux communistes à ne pas oublier que le communisme ne peut se passer de prendre soin⁷⁶ de la communauté. Le premier soin, paradoxal, serait un soin négatif, comme l’éducation d’Émile de Rousseau, qui revient à ne pas la mettre au service de buts qui la dépassent. Le second serait de la soustraire à tout principe recteur, en ce sens elle est an-archique. Le troisième serait de ne pas permettre qu’elle se fige dans une identité, dans la figure d’une cause, d’un être, d’être ritualisée⁷⁷. Parvenir à “ vider ” la communauté pour laisser en elle la circulation et l’échange des individualités pour qu’elles portent au plus haut le destin, l’adresse (*Geschick*) du commun qu’elle crée et recrée, cela pourrait définir un communisme “ négatif ”, comme une théologie négative.

12. Épilogue

En un sens nous n’avons fait que commenter le titre *Le communisme des esprits*. On pourra juger excessif de consacrer tant de pages, tant de références, tant de digressions à un énoncé qui n’a ni auteur ni date d’inscription et dont le statut de “ titre ” est même douteux puisque le texte qu’il chapeaute n’a pas immédiatement de rapport au communisme, mot qui n’est en outre pas cité. Pour obtenir la bienveillance du lecteur irrité, nous soulignons quelques points qui resteraient à préciser et quelques implications possibles de ce travail.

1- Compte tenu de la singularité de *CodE*, on a été contraint d’adopter une démarche peu ordinaire. Certes elle a consisté à lire les trois parties du texte, guidée par l’idée de communisme brandie par le titre. Et en cela on n’a fait que vérifier la fonction d’un paratexte selon Genette. Mais l’absence de référence au communisme n’a pas conduit à débusquer des non-

⁷⁶ Le français ne peut rendre le sens qu’on peut donner à l’allemand *das Heilige* quand on le rapporte à son étymologie, *heilen*, soigner, guérir.

⁷⁷ Nous suivons l’analyse de Judith Balso sur les dieux selon Hölderlin, (2022, 288), cité par Bernard Humbrecht (2023, 19).

dits communistes sous la description de ce récit d'une cérémonie au soleil couchant basculant dans l'élégie puis se ressaisissant grâce à un exercice de réminiscence. Nous avons seulement souligné que le cœur est l'apparition de la communauté. C'est alors la juxtaposition du titre et de la communauté qui conduit à se demander quelle signification a cette centralité de la communauté pour le communisme indiqué par le titre. De là, deux directions ont été empruntées.

2- La communauté, l'être en commun, le commun sont des notions qui, sous différents noms, structurent la pensée de Hölderlin quand il s'agit de l'existence humaine. Dans *Hypérion* Hölderlin la présente comme une fin désirable où règnent l'entente et la joie. Il la conçoit comme ce qu'il faut réaliser car il la pense comme la constitution même de l'humanité. Autrement dit, la communauté est essentielle à l'homme, elle est ce qu'il faut instaurer, contre les formes de l'égoïsme contemporain. En visant l'égoïsme Hölderlin ne critique pas banalement un vice que la prédication chrétienne a condamné. Il s'attaque à l'anthropologie moderne fondée sur l'amour de soi, fondement de la morale de l'intérêt et de la valeur de l'utile, qui, inlassablement ressassés, vont en faire des évidences naturelles et ancrer l'idéologie du capitalisme dans la conscience et l'opinion communes en Europe. Mais la communauté a aussi une toute autre ampleur, elle est la face humaine spirituelle, de la totalité, du Tout, dont la nature est l'autre face. Le Tout hölderlinien est constitué par la nature et la communauté; d'où les nombreux passages, glissements de l'une à l'autre, rendus possibles par l'ontologie du commun. Toutes les deux en sont comme les attributs spinozistes. Cela nous oriente à entendre la communauté en deux sens. Dans son sens premier et le plus obvie, la communauté est la forme d'organisation politique et culturelle, religieuse d'un groupe, conçue dans son opposition à la société civile ou à la société fondée sur la souveraineté d'un peuple produite par un contrat (voir la distinction classique *Gemeinschaft* / *Gesellschaft*, F. Tönnies) ou la représentation de *die bürgerlich Gesellschaft* fondée sur l'égoïsme. Mais la communauté est aussi la nature d'un phénomène qui le caractérise comme tout; un être est un tout s'il est structuré par la communauté de ses constituants dont l'essence est d'être en commun, dont les relations sont communautaires. On dira ainsi qu'il y a du commun dans tel être. La communauté spécifie un tout où les parties ont deux caractères fondamentaux: elles sont les parties du tout, liées pour le tout et fonctionnant pour lui.; d'autre part elles sont les parties des autres parties. Cette dernière détermination ordonne les parties les unes par rapport aux autres dans un rapport complexe horizontal, alors que la précédente dispose les parties en fonction et pour le tout selon un rapport

simple vertical. Dans un cas les parties sont déterminées par leur intégration fonctionnelle dictée par le tout: l'organisme. Dans l'autre elles sont à la fois déterminées et déterminantes (affectées et affectantes) par rapport aux autres. Le tout hölderlinien est spinoziste par son essence immanente aux choses au sens où son être commun relie les choses et les rend égales, égales par leur statut de parties pour le tout et de parties des autres parties (voir Dom Deschamps). Mais le même être en commun empêche les choses de se refermer sur leur immanence et de perdre leur individualité, car il les expose à autre chose qu'elles, aux autres choses, à la nature sous sa forme la plus sensible et affectante: le corps et l'esprit. Elles sont reliées à la transcendance de l'infinité constituée par les autres dans le tout. Par l'“infinité des autres”, nous essayons de caractériser la relation de chaque individu aux autres par le fait que la relation n'est pas saturable, qu'elle ne relève pas d'une logique comptable portant sur les besoins, les échanges et l'intérêt où l'*inter esse* est idéalement à somme nulle. Au contraire la relation est constitutive de l'être de chacun, à condition de comprendre cette constitution de façon dynamique et *a priori* indéfinie. Peut-être pourrait-on y voir une façon de penser la “transindividualité”⁷⁸ En tout cas la thèse forte de Hölderlin affirme la capacité des individus de vivre selon leur individualité propre grâce à leur intégration dans la totalité qui n'est jamais englobement, fusion dans le corps du tout. On retrouve une idée marxienne selon laquelle le communisme est le libre développement des individus, autrement dit, le communisme est la communauté, l'être communautaire des êtres. Dans ce sens c'est la communauté qui le définit plus proprement que la mise en commun des moyens de production, etc.: “une association où le libre développement de chacun est la condition du libre développement pour tous” comme le proclame le *Manifeste du parti communiste*. Sans doute il est nécessaire que des conditions matérielles soient réunies pour que ce type d'association produise le libre développement de chacun comme condition de celui de tous. La référence hölderlinienne au partage des biens intervient, on l'a vu, dans *Empédocle*, mais elle est donnée dans un discours d'exhortation et non sous la forme d'un programme, avec sa justification et les voies pour y parvenir. La raison est que la communauté pour Hölderlin est une réalité éthique, inscrite dans la conscience, — en dernière instance. Pour comprendre cela il est nécessaire de revenir sur sa critique du Moi absolu de Fichte et, chose plus importante, sur la façon dont il construit son dépassement pour répondre à l'objection qu'il lui adresse dans la lettre à Hegel déjà citée: si le Moi est toute réalité, s'il est

⁷⁸ Voir Étienne Balibar (2018, 199 et suiv.)

absolu, il ne peut avoir conscience de soi. Il est un pur néant. La réponse de Hölderlin serait le rappel que la communauté, le rapport de communauté est impliqué dans la portée universelle du premier principe de la science, dans la vérité de celui-ci. Il donnerait un sens politique au Moi dont le subjectivisme tendanciel serait dépassé par la conscience de son essence relationnelle. Le Moi est alors, si nous paraphrasons Marx, la traduction en allemand de l'égalité: " L'égalité n'est pas autre chose que le Moi=Moi allemand, traduit en français, c'est-à-dire mis sous sa forme politique. " ⁷⁹

3- Le communisme se trouve interrogé par la communauté. Telle est la décision herméneutique que nous avons prise, nous éloignant de la lettre du texte qui ne le dit pas, mais accordant cependant toute son importance aux effets produits par le titre. Donc nous supposons que ce fut l'intention de son auteur. Dire que le communisme est interrogé signifie qu'il lui est adressé une question et une mise en garde. Elles pourraient avoir la forme suivante: vous communistes, élaborer des plans pour instaurer des sociétés justes, égalitaires, sans propriété privée, et vous croyez qu'une fois la base de la société changée les rapports entre les individus deviendront des rapports d'égalité et de fraternité, puisqu'on aura aboli les causes des maux qui accablent l'humanité depuis si longtemps. Mais vous n'êtes pas conscients de l'aporie qui se dresse sur cette voie: ce processus va être accompli par des individus d'aujourd'hui, des individus qu'il n'y a pas de raison de supposer qu'ils ne sont pas marqués, d'une manière ou d'une autre, par les vices de la propriété privée, de la marchandise, de l'argent, de l'égoïsme du capitalisme. Ainsi comment espérer qu'ils se feront les agents du passage à la société nouvelle? Ne faudrait-il pas qu'ils soient déjà ce que le communisme doit en faire?⁸⁰ Pour sortir de cette aporie il faut refuser de repousser la réalisation de la communauté au moment du communisme réalisé. La communauté n'est pas l'effet de conditions matérielles économiques nouvelles, ni de l'instauration d'un pouvoir politique travaillant à son dépérissement. Il serait possible que la réalisation du communisme doctrinal (économie, social, politique) soit suspendue à l'existence de ce qui est attendu arriver après, par surcroît. Il se pourrait aussi que la communauté rende secondaire, voire caduque la construction du communisme. On devrait insister sur ce qui distingue profondément communauté et communisme.

⁷⁹ Marx (2007, 183). Voir dans le même sens le développement dirigé contre Bruno Bauer dans Marx (1969, 50).

⁸⁰ Cette aporie a pris deux formes dans la philosophie moderne. Voir Rousseau, *Du contrat social*, II, chap. VI " De la loi " et chap. VII, " Du législateur " et Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, 4^e partie, 2^e section, 4., p. 226, note : contre l'idée qu'il faut être " mûr " pour la liberté " pour vivre dans la liberté légale.

Ce dernier relève d’une ontologie de la praxis ou de la poïésis quand on parle par exemple de la “ construction ” du communisme, alignée sur une idée industrielle de l’entreprise et du travail glorifié. La communauté de son côté est un état qui ne provient pas d’un accord préalable, ni d’un plan à réaliser, elle s’installe dès que trois, quatre personnes sont réunies pour la seule fin de la réunion, quelles que soient les circonstances qui la précèdent et en sont l’occasion.

Nous avons accordé beaucoup d’importance à un passage des *Manuscrits de 44* de Marx où l’être communiste apparaît dans le plaisir d’être ensemble indépendamment du but de l’action commune. Le plaisir de “ faire société ”, comme tout plaisir, est le signe d’une libre expansion des puissances physiques, morales, créatrices, intellectuelles de chacun. “ Libre ” expansion ” parce qu’elles ne sont pas mobilisées pour des fins hétéronomes, mieux, parce qu’elles ne sont des moyens pour des fins extérieures. Aristote parle quelque part du simple plaisir de la sensation et de la vie; ajoutons de la satisfaction de besoins, parler, boire, fumer, être ensemble — ce qui est une première approximation de l’amitié. Cela revient à sortir de ce que le capitalisme crée et détruit pour le recréer, la vie sociale reposant sur le nœud de l’insociable sociabilité et le fétichisme de l’individu et sa mutilation. À l’ancienne et obscure notion de société qui doit articuler particularité et généralité, individu et universalité, à la recherche de ce qui “ fait ” le lien social, la communauté substitue d’autres concepts. En suivant Giorgio Agamben⁸¹ (qui dissocie la communauté de toute identité, que ce soit sous la forme d’une exaltation ou d’une revendication, que ce soit un fondement ou une garantie), je soutiendrais que la communauté intuitionnée par Hölderlin existe quand des vies singulières quelconques se composent (concept spinoziste) ensemble sans but extérieur, sans programme, sans œuvre qu’il faut produire, et dont les compositions sont des célébrations communes du souvenir du destin, de la reconnaissance pour la vie donnée et du sentiment du lien qui unit chacun à son élément.

Parmi les splendides images de la communauté données par Hölderlin, retenons celle-ci:

Accordés dans la félicité avec d’autres créatures, nous volions comme le concert d’un millier de notes indissociables à travers l’Éther infini. *Hypé-
rion* (H, 197)



⁸¹ Agamben (1990).

COMMUNISMUS DER GEISTER

Eugen und Lothar

Theobald und Oskar

Disposition

Sonnenuntergang. Kapelle. Weites, reiches Land. Fluss. Wälder. Die Freunde. Die Kapelle allein noch beleuchtet. Das Gespräch kommt auf das Mittelalter. Die Mönchsorden nach ihrer idealen Bedeutung. Ihr Einfluss auf die Religion und zugleich auf die Wissenschaft. Diese beiden Richtungen sind auseinander gegangen, die Orden gefallen, wären aber nicht ähnliche Institute zu wünschen? Wir gehen eben Vom entgegengesetzten Princip aus, von der Allgemeinheit des Unglaubens, um ihre Notwendigkeit für unsre Zeit zu beweisen. Dieser Unglaube hängt mit der wissenschaftlichen Kritik unsrer Zeiten zusammen, welche der positiven Spekulation vorausgeeilt ist, darüber lässt sich nicht mehr klagen, es handelt sich drum, zu helfen. Entweder muss die Wissenschaft das Christentum vernichten oder mit ihm eins seyn, da die Wahrheit nur eine seyn kann, es handelte sich also drum, die Wissenschaft nicht Von äusserlichen Umständen abhängig Werden zu lassen und im Vertrauen auf jene Einheit, die Jeder, der die Menschheit kennt und liebt, wünscht und ahnt, ihr eine grossartige, würdige, selbständige Existenz zu schaffen. Seminare und Akademien unserer Zeit. Universitäten. Die Neue Akademie.

(Ausführungsversuch)

Ein schöner Abend neigte sich zu seinem Ende. Das scheidende Licht schien alle seine Kräfte noch zusammenzuraffen und warf die letzten goldenen Strahlen über eine Kapelle, die auf der Spitze eines mit Wiesen und Wein bewachsenen Hügels in reizender Einfalt sich erhob. Das Thal am Fusse des Hügels war nicht mehr berührt vom Schimmer des Lichts und nur die rauschende Wooge gab Kunde vom nahen Nekar, der, je mehr die Melodie des Tags verhallte, um so lauter seine murmelnde Stimme erhob, die kommende Nacht zu grüssen. Die Heerden waren heimgezogen und nur selten schlich ein schüchternes Wild aus dem Walde hervor, sich unter freiem Himmel seine Nahrung zu holen. Das Gebirge war noch erleuchtet. Ein Geist der Ruhe und Wehmuth war über das Ganze ausgegossen.

“ Lothar ”, so begann der Eine Von zwei Jünglingen, die von der Staffel der Kapelle aus längere Zeit diese Scene betrachtet hatten, und nun von ihrem Orte etwas gewichen waren, um dem letzten Strahl, der das Dach der Kirche traf, Lebewohl zu sagen, “ Lothar! Erfasst dich nicht auch ein geheimer Schmerz, Wenn das Auge des Himmels aus der Natur genommen ist und so die Weite Erde da liegt, wie ein Rätsel, dem das Wort der

Lösung fehlt, siehe, nun ist das Licht dahingegangen und schon hüllen sich auch die stolzen Berge in's Dunkel, diese Bewegungslosigkeit ängstigt und die Erinnerung an die vergangne Schönheit wird zum Gift, es ist mir hundertmal ebenso gegangen, Wenn ich aus dem freien Aether des Altertums zurückkehren musste in die Nacht der Gegenwart, und ich fand keine Rettung, als in starrer Ergebung, die der Tod der Seele ist ; es ist ein peinigendes Gefühl um die Erinnerung verschwundner Grösse, man steht, wie ein Verbrecher, vor der Geschichte, und je tiefer man sie durchlebt hat, um so heftiger erschüttert Einen das Erwachen aus diesem Traum, man sieht eine Kluft zwischen hier und dort, und ich wenigstens muss so vieles, was doch schön und gross war, verloren geben, Verloren auf immer. Sieh' diese Kapelle an; was war es für ein kolossaler, kraftvoller Geist, der sie erschuf, mit Welcher Macht zwang er die weite Welt, den stillen Hügel krönte er mit dem friedlichen Heiligtum, in die Ebene des Thals stellte er sein Kloster und in's Gewühl der Stadt den majestätischen Dom und tausende Von Menschen waren ihm unterthan und zogen im härenen Kleid arm und verlassen vom Zärtlichsten, was die Erde giebt, umher als seine Apostel und wirkten - doch ich brauche dir nicht zu erzählen, du kennst die Weltgeschichte; und wo ist des Alles? Du verstehst mich, ich frage nicht nach dem, was uns jenes Zeitalter überliefert hat, ich frage nicht nach dem todten Stoffe, sondern, wenn du so willst, nach der Form, in der es geschah, nach jener Energie und Consequenz, die sich in's Unendliche zu Verlieren schien und dennoch auch in das Entfernteste die Übereinstimmung mit dem Mittelpunkt trug, die in jeder Variation den Klang der ursprünglichen Melodie festhielt ; die Form in diesem Sinne ist ja das Einzige, was für uns in unsern Verhältnissen einen Vergleichungspunct darbieten kann, da der Stoff immer etwas Gegebenes ist; die Form aber ist das Element des menschlichen Geistes, in welchem die Freiheit als Gesez wirkt und die Vernunft gegenwärtig wird; nun vergleiche aber jene Zeit und unsere, wo willst du eine Gemeinschaft finden? wo ist die Brücke, die so vieles Herrliche aus jenem Lande zu uns trüge? Wo ist jener fromme, gewaltige Geist, der die Kirchen erbaut, die Orden gegründet hat. Alles, wie aus einem Gusse? der von einem Mittelpuncte, Welcher über die damalige Welt sich erhob, Alles unter seine Intelligenz und Glaubenskraft niederzwang? ”

[Disposition zu einem Aufsatz]

Es concentriert sich bei uns alles auf's Geistige, wir sind arm geworden, um reich zu werden.

Alte Welt

1) Monarchie. Griechenland, später Rom.

Mittelalter

2) Konstitutionelle Monarchie.

Neue Zeit

3) Republik.

ad 2) verschiedene Nationen - Eine Kirche mit Einem Pabst.

ad 3) allgemeines Priestertum, Vorspiel der Protestantismus.

∞∞

Le communisme des esprits

Eugène et Lothaire

Thibaut et Oscar

ESQUISSE

Coucher de soleil. Chapelle. Une contrée vaste et riche. Fleuve. Forêts. Les amis. Seule la chapelle est encore dans la lumière. On en vient à parler du Moyen Age. Les ordres monastiques considérés dans leur signification idéale. Leur influence sur la religion et, en même temps, sur la science. Ces deux orientations se sont séparées, les ordres religieux se sont effondrés, mais est-ce que des institutions du même genre ne seraient pas souhaitables? Afin de démontrer leur nécessité pour notre temps, nous partons précisément du principe opposé, de la généralisation de l'incrédulité. Cette incrédulité se rattache à la critique scientifique contemporaine, qui a pris de l'avance sur la spéculation positive. Rien ne sert de se lamenter à ce propos, il s'agit de faire quelque chose. Il faut, ou bien que la science anéantisse le christianisme, ou bien qu'elle ne fasse qu'un avec lui, car il ne peut y avoir qu'une seule vérité. Il s'agirait donc de ne pas laisser la science tomber dans la dépendance de circonstances extérieures, et, confiant en cette unité que souhaitent et que pressentent tous ceux qui connaissent et qui aiment l'humanité, de lui ménager une existence indépendante, digne et majestueuse. Séminaires et académies en notre temps. La Nouvelle Académie.

*

Une belle soirée touchait à sa fin. La lumière, en s'en allant, semblait ramasser encore toutes ses forces pour jeter ses derniers rayons d'or sur une chapelle qui s'élevait, dans une charmante simplicité, au sommet d'une colline couverte de prairies et de vignes. L'éclat de la lumière n'at-

teignait plus la vallée, au bas de la colline, et le bruissement des vagues signalait seule la proximité du Neckar qui, à mesure que la mélodie du jour expirait, élevait d'autant plus le murmure de sa voix pour saluer la venue de la nuit. Les troupeaux étaient rentrés. Un animal sauvage n'osait que rarement se glisser avec timidité hors de la forêt pour chercher sa nourriture à l'air libre. La montagne était encore dans la lumière. Tout cela baignait dans un esprit de quiétude et de mélancolie.

Lothaire - ainsi commença l'un des deux jeunes gens qui, du parvis de la chapelle, avaient contemplé ce spectacle pendant un certain temps, et qui, maintenant, s'étaient un peu éloignés de cet endroit pour dire adieu au dernier rayon du soleil qui touchait le toit de l'église - Voici que la lumière s'en est allée et déjà les fières montagnes s'enveloppent d'ombre, elles aussi. Cette absence de mouvement suscite l'angoisse, et le souvenir de la beauté passée devient comme du fiel. J'ai éprouvé cela des centaines de fois, lorsqu'il me fallait quitter le libre éther de l'Antiquité pour revenir à la nuit du présent : je ne trouvais de salut que dans la résignation, qui est la mort de l'âme. Il y a un sentiment qui vous torture, au souvenir de la grandeur disparue, et on est là comme un criminel, devant l'histoire. Plus on a revécu celle-ci profondément, plus on est violemment bouleversé en s'éveillant de ce rêve : on voit un abîme entre ici et là-bas, et moi, du moins, toutes ces choses qui furent si belles et si grandes, je suis obligé de les tenir pour perdues, pour perdues à jamais. Regarde cette chapelle : comme il était formidablement puissant l'esprit qui la créa, avec quelle force il dompta le vaste monde ! Il couronna la colline paisible avec ce sanctuaire pacifique, dans la vallée il installa son monastère, et dans le tumulte de la ville il édifia sa majestueuse cathédrale. Des milliers d'hommes lui étaient soumis et, apôtres de cet esprit, ils allaient çà et là, vêtus de cilices, pauvres, privés de ce que la terre produit de plus délicat, et ils agissaient. Mais je n'ai pas besoin de te raconter tout cela, tu connais l'histoire du monde. Et qu'est-il advenu de tout cela ? Comprends-moi bien : la question ne concerne pas ce que ce siècle-là nous a transmis. Ma question ne concerne pas le matériau mort, mais plutôt, si tu veux, la forme dans laquelle cela s'est produit, cette énergie et cet esprit de cohérence qui semblaient se perdre dans l'infini et qui pourtant savaient mettre en accord avec le centre ce qui paraissait même le plus éloigné, et maintenait fermement dans chaque variation le ton de la mélodie originaire. La forme, prise en ce sens, est sans doute la seule chose qui, dans notre situation, puisse nous fournir un point de comparaison, car le matériau n'est jamais que quelque chose de donné. Mais la forme est l'élément de l'esprit humain, c'est la liberté qui y opère comme loi, et la raison s'y actualise. Et alors, compare donc ce temps-là avec le nôtre :

où trouveras-tu une communauté? Où est le pont qui nous permettrait de recevoir, de ce pays lointain, tant de choses magnifiques? Où est passé cet esprit pieux et puissant qui a construit les églises, fondé les ordres religieux, et tout cela comme d'une seule coulée? Cet esprit qui, d'un point central, s'éleva au-dessus du monde de cette époque et qui soumit tout à son intelligence et à la force de sa foi?

*

ESQUISSE

Chez nous, tout se concentre dans le spirituel, nous sommes devenus pauvres pour devenir riches.

Vieux monde

1) Monarchie, Grèce; ensuite, Rome.

Moyen Age

2) Monarchie constitutionnelle.

Temps modernes

3) République.

ad 2) Nations différentes - Une Église, avec un pape.

ad 3) Sacerdoce universel, le protestantisme comme prologue.

Bibliographie

Agamben G. (1990), *La comunità che viene*, Turin: Einaudi ; tr. fr. *La communauté qui vient*, Paris: Éditions du Seuil.

Agamben G. (2004), *Le temps qui reste. Un commentaire de l'Épître aux Romains*, tr. fr., Paris: Rivages Poche, Petite Bibliothèque

Agamben G. (2021), *La follia di Hölderlin, Cronaca di una vita abitante (1806-1843)*, Turin: Einaudi; tr. fr. *La Folie Hölderlin : Chronique d'une vie habitante 1806-1843*, Paris: Armand Collin, 2022.

Albernaz J. *The missing Word of History*, dans " The Germanic Review: Literature, Culture, Theory ", (2022), vol. 97, n° 1, p. 7–29. <https://doi.org/10.1080/00168890.2022.2052432>.

Arnim (von) B. (1959), *Die Gunderode*, dans " Werke und Brief " Bde. 1–5, Band 1, Frechen 1959.

Badiou A. (2009), *L'hypothèse communiste*, " Circonstances 5 ", Paris: Lignes.

- Balibar É. (2018), “ Individualité et transindividualité chez Spinoza ”, dans *Spinoza politique*, Paris: PUF.
- Balso J. (2022), *Ouvrir Hölderlin*, Paris: Nous.
- Bensussan G. (2004), *Moses Hess, la philosophie, le socialisme (1836-1845)*, Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms Verlag.
- Bertaux J. (1983), *Hölderlin ou le temps d'un poète*, Paris: Gallimard.
- Bertaux P. (1990), *Hölderlin und die französische Revolution*, Berlin und Weimar: Aufbau-Verlag.
- Bloch E. (1968), *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*, Francfort/Le mai: Suhrkamp Verlag; tr. fr. *L'athéisme dans le christianisme*, Paris: Gallimard, 1978.
- Considérant V. P. (1847), *Destinée sociale*, Paris: Librairie Phalanstérienne.
- Dastur F. (1997), *Hölderlin, le retournement natal — Tragédie et modernité & Nature et Poésie*, La Versanne: Encre marine.
- Descartes R. (1996), *Méditations métaphysiques*, V^e Méditation, Paris, édition Adam et Tannery, IX.
- Derrida J. (1993), *Spectres de Marx*, Paris: Éditions Galilée.
- D'Hondt J., (1989), *Le meurtre de l'histoire*, dans “ Friedrich Hölderlin ”, Paris: Cahiers de l'Herne, p. 219-238. Traduction du *Communisme des esprits*, *ibidem*.
- Duarte B. (2018), *Apocryphal Politics — Hölderlin's Communism of Spirits*, dans “ Tripwire, a Journal of Poetics ”, n°14, Oakland. <https://tripwirejournal.files.wordpress.com/2019/06/tripwire14.pdf>
- Eckhart (1994), Sermon 52, “ De la pauvreté en esprit (Matthieu, V, 3) ”, tr. fr. dans Jarczyk G. et Labarrière P.-J., *Maître Eckhart, Du détachement et autres textes*, Paris: Rivages poche / Petite Bibliothèque.
- Engels F. (1972) *Entwurf des kommunistischen Glaubensbekenntnisses*, tr. fr. dans *Le Manifeste du parti communiste*, Paris: Éditions sociales.
- Engels F. Voir Marx K. (1969, 1971, 2014).
- Esposito R. (1998 - rééd. 2006), *Communitas : origine e destinè della comunità*, Turin: Einaudi; tr. fr., *Communitas. Origine et destin de la communauté*, précédé de *Conloquium*, de Jean-Luc Nancy, Paris: PUF, 2000.
- Grandjonc J. (1983), *Quelques dates à propos des termes communiste et communisme*, dans “ *Mots* ”, Paris: CNRS.
- Grandjonc J. (1989), *Communisme/Kommunismus/Communism. Origine et développement international de la terminologie communautaire pré-marxiste des utopistes aux néo-babouvistes, 1785-1842*, t. 1 “ Historique ”, 39/1, Trèves: Schriften aus dem Karl-Marx-Haus.
- Guerne A. (2004), *Les romantiques allemands*, Paris: Éditions Phébus.

- Hegel G. W. F. (1978), *Plus ancien programme systématique de l'idéalisme allemand*, tr. fr. dans *L'absolu littéraire, théorie de la littérature et de l'idéalisme allemand*, Paris: Éditions du Seuil.
- Hegel (1994), *Leçons sur les épreuves de l'existence de Dieu*, tr. fr., Paris: Aubier.
- Heidegger M. (1945), *Die Armut*, tr. fr., *La pauvreté (die Armut)*, Strasbourg: Presses Universitaires de Strasbourg, 2004.
- Heidegger M. (1973), *Approche de Hölderlin*, tr. fr., Paris: Tel - Gallimard.
- Hess M. (1845), *Kommunistisches Bekenntnis in Fragen und Antworten*, dans "Rheinische Jahrbücher zur gesellschaftlichen Reform", vol. 1, Darmstadt, 1845; tr. fr. dans *Les Jeunes hégéliens, Politique, Religion, Philosophie*, Paris: Gallimard, 2022, p. 224-242.
- Hess M. (2004), *Socialisme et communisme*, tr. fr. dans Gérard Bensussan.
- Hartmann P. (2009), *La communauté selon Hölderlin*, dans "Dix-huitième siècle", n°41.
- Hölderlin F. (1804), *Nachtgesänge*, dans "Taschenbuch für das Jahr 1805", tr. fr. *Chants de la nuit*, dans *Po-ê-sie*, n° 104, 2018, p. 89-99.
- Hölderlin F. (1946), *Sämtliche Werke*, Band 1, Stuttgart: W. Kohlhammer/ J.G.Cotta.
- Hölderlin F. (1967), *Œuvres*, sous la dir. de Philippe Jaccottet, Paris: La Pléiade, Gallimard.
- Humbrecht B (2023), *Hölderlin: "Communismus der Geister/Communisme des esprits"*, "Le Saute Rhin". <https://www.lesauterhin.eu/>
- Marx K. (1957), *Critique de l'économie politique*, Préface, [1859], tr. fr., Paris: Éditions sociales.
- Marx K., Engels F. (1969), *La sainte famille*, tr. fr., Paris: Éditions sociales.
- Marx K. (2007), *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, tr. fr., Paris: Vrin.
- Marx K., Engels F. (1971), *Correspondance*, Paris: Éditions sociales.
- Marx K. et Engels F. (1972), *Manifeste du parti communiste*, Paris: Éditions sociales.
- Marx K., Engels F., Weydemeyer J. (2014), *L'idéologie allemande*, tr. fr., Paris: GEME, Éditions sociales.
- Nancy J.-L. (2004), *La communauté désœuvrée*, Paris: Christian Bourgois éditeur.
- Nerval G. de (1852), *Les confidences de Nicolas*, dans *Les Illuminés*, Paris: Victor Lecou.
- Novalis (Georg Philipp Friedrich von Hardenberg) (1799), *Die Christenheit oder Europa*, tr. fr. *Europe ou la chrétienté*, voir Guerne, 2004, p 266-287.

Platon, *Banquet*, 187a-b.

Rancière J. (2007), *Le philosophe et ses pauvres*, Paris: Flammarion.

Schelling F. W. (1983), *Contribution à l'histoire de la philosophie*, tr. fr., Paris: PUF.

Schelling F. W. (1987), *Bruno ou du principe divin et naturel des choses*, tr. fr. Paris: L'Herne.

Schelling F. W. (2000), *Exposition de mon système de la philosophie*, tr. fr., Paris: Vrin.

Théophandinis Philippe (2022), *Aphelis*, <https://aphelis.net/communismes-der-geister/#sources>, 21 août

Vieillard-Baron J.-L. (2010), *La religion et la cité*, Paris: Éditions du Félin.

Vieillard-Baron J.-L. (2012), *Littérature et philosophie*, dans “Revue philosophique de la France et l'étranger,” 2012/1.

La Bible, Le Nouveau Testament, traduction Louis Second, Paris, 1954.

Abréviation:

H = Hölderlin, Œuvres, sous la dir. de Philippe Jaccottet, Paris: La Pléiade, Gallimard, 1967.

Mt= Évangile de Matthieu; Ac= Actes des Apôtres; Rm=Épître aux Romains; 1 Cor=1^{ère} épître aux Corinthiens; 2 Cor= 2^{ème} épître aux Corinthiens; Ep= Épître aux Éphésiens; Php= Épître aux Philippiens; Col= Épître aux Colossiens; 1 Th= 1^{ère} épître aux Thessaloniciens; 2 Th= 2^{ème} épître aux Thessaloniciens.

Paolo Favilli, *A proposito del Capitale. Il lungo presente e i miei studenti. Corso di storia contemporanea* (FrancoAngeli, 2021)

Sebastiano Taccola

1. Questo libro di Paolo Favilli va immediatamente inquadrato nei suoi caratteri specifici, espressi sin dalla formula che apre il titolo: “a proposito”. Non si tratta, infatti, di un volume che intende spiegare *Il capitale*, quanto, piuttosto, spiegare *con Il capitale*.

Il capitale è, per l'autore, un libro chiave della modernità, non solo per la sua portata politica (di fronte alla quale uno storico contemporaneo non può chiudere gli occhi), ma anche per la sua portata teorica. Per questo motivo, secondo Favilli, è importante lasciare momentaneamente da parte la storia delle interpretazioni del *Capitale* e saggiare la tenuta del capolavoro marxiano in quanto chiave di lettura della modernità. Nella critica dell'economia politica marxiana, infatti, la modernità non può che essere considerata come un processo storicamente fluido, congiunturalmente differenziato, ma epistemologicamente sincronico. *Il capitale*, dunque, invita a pensare la modernità come un “lungo presente” (p. 40).

Presupposto, quest'ultimo, che acquista una sua problematicità se posto nella cornice dell'attività didattica di un insegnante universitario: che valore ha questo “lungo presente” per i ventenni di oggi? Come spiegarlo a un'aula di persone abituate a vivere un mondo popolato dai miti della post-modernità, della fine della storia, del presentismo?

Simili domande definiscono l'orizzonte di senso del volume di Favilli e, nel corso dell'esposizione, finiscono per imporsi con una certa urgenza anche ai lettori più accorti.

2. Innanzitutto, suggerisce Favilli, è necessario trovare un punto di partenza. E, in un'ottica estremamente concreta, perché non iniziare considerando *Il capitale* come oggetto materiale? Ci si possono immaginare i tre volumi che passano di mano in mano suscitando domande, osservazioni, dubbi: innanzitutto quest'opera appare come una trilogia; in seconda battuta, poi, i tre libri appaiono profondamente diversi: ricco di citazioni e ben articolato il primo, più essenziale e schematico il secondo, lacunoso e incompiuto il terzo.

Il risultato di questa prima, rapida consultazione mette di fronte a un'evidenza sorprendente: abbiamo a che fare con un'opera incompiuta.

A questo punto, interviene Favilli, si può far presente a studenti e studentesse che perfino del primo libro esistono tante edizioni diverse, che col tempo hanno finito per suggerire ai marxologi che esso stesso deve essere considerato incompiuto.

Ma come è possibile? Un'opera che ambisce a fornire un'analisi sistematica della modernità attraverso le categorie del modo di produzione capitalistico può essere incompiuta? Non perde la propria credibilità contraddicendo i canoni di scientificità che essa stessa presuppone?

Favilli ritiene, invece, che sia vero l'opposto: autocritica, ripensamento, aggiornamento sono aspetti che caratterizzano lo sviluppo di un sapere scientifico. In questo senso, "le ragioni del non-finito vanno cercato nell'ambito del rapporto tra le modificazioni del progetto e l'ampiezza del perimetro delimitato. Se la forma del perimetro non cambia, ne cambiano tuttavia gli spazi che tendono ad ampliarsi via via che i mutamenti coinvolgono, negli stessi tempi, processo storico e strumento di analisi" (p. 94). L'incompiutezza del *Capitale*, dunque, non segnala l'irrelevanza epistemologica della critica dell'economia politica; anzi, rappresenta forse l'approfondirsi della scienza in se stessa: una scienza nuova, che ha sempre bisogno di ridiscutere i propri presupposti, presentarne i margini di ampliamento e modificabilità, in particolare quando si tratta di prendere in considerazione la dimensione della storicità dei processi. Sollevando un interessante parallelo con la *Pietà Rondanini* di Michelangelo, Favilli scrive che "anche il non finito di Marx è combinazione di Prometeo e Sisifo. Sforzo prometeico per abbracciare un insieme di relazioni tendenzialmente 'totale' e insieme necessità di ritorni, ripartenze, modifica degli strumenti analitici per la comprensione della realtà del capitale in perpetuo mutamento" (p. 99).

3. Provando ad entrare nei contenuti del perimetro del *Capitale*, è inevitabile sollevare la questione del difficile inquadramento disciplinare dell'opera. Se il sottotitolo recita "critica dell'economia politica", difficilmente oggi *Il capitale* verrebbe adottato all'interno di un corso di economia (e il povero Marx – come dimostra con un divertente esercizio di *fiction* lo stesso Favilli alle pagine 101-102 – non riuscirebbe nemmeno a passare un concorso a cattedra universitario in economia politica).

L'imbarazzo di classificare *Il capitale* in base al suo settore disciplinare è reale e rappresenta un risultato storico rilevante dell'approfondirsi della divisione del lavoro intellettuale accademico. Analizzare i saperi presenti

nell’opera di Marx fornisce, dunque, anche l’occasione per spazzolare contro l’ideologia disciplinare incorporata nelle istituzioni di formazione e ricerca contemporanee.

Nell’architettura del *Capitale* l’economia è senza dubbio un elemento fondamentale, un campo di ricerca ineludibile; ma la dimensione epistemologica della *critica dell’economia politica* non si può esaurire nell’ambito dell’attuale *economics*. Anzi, il primo passo per comprendere la peculiare natura del sapere dell’economia inaugurato e promosso da Marx ci richiede di riflettere sulle condizioni di possibilità di una scienza critica e alternativa rispetto tanto all’economia politica classica quanto all’economica. La chiave per comprendere una simile matrice epistemologica trova il proprio precipitato nella parola “critica”, la quale evoca una ricca costellazione concettuale che prevede il riferimento a una serie di saperi non economici: “dietro ogni parola, ogni concetto, c’è una realtà storicamente determinata, un’astrazione storica’. Un’astrazione che non può presupporre quello che deve spiegare. La ricerca sull’oggetto della spiegazione, quindi, non deve prescindere dall’adeguamento continuo dello strumento concettuale. Ma proprio l’adeguamento continuo dello strumento concettuale rinvia, inevitabilmente, alla nozione dell’oggetto che deve essere spiegato, nella precisa convinzione che ‘l’inspiegabile è riducibile al non ancora spiegato’. La riflessione epistemologica, quindi, è chiave della comprensione della ‘critica’” (p. 133).

4. Quali sono allora i saperi non economici che intervengono nell’esposizione del *Capitale*? Innanzitutto, la filosofia, che Favilli, in continuità con quanto proposto tra gli altri anche da *La filosofia di Marx* di Balibar, intende come non semplice rovesciamento, ma vero e proprio spostamento rispetto alla filosofia speculativa su cui lo stesso Marx si è formato. La filosofia di Marx sarebbe fondata su “uno spostamento dalla filosofia speculativa, dalla filosofia produttrice di *proposizioni filosofiche*, alla filosofia chiarificatrice di *proposizioni analitiche* per la conoscenza scientifica” (p. 152). È questo spostamento di luogo determinato dall’autocritica della filosofia classica tedesca, che porta Marx sul terreno di una nuova pratica filosofica.

Accanto alla filosofia, sin dalle prime pagine del *Capitale* troviamo riferimenti alla letteratura. Marx evoca classici come Dante, Shakespeare, Cervantes, Goethe, Balzac tra gli altri, non come citazioni puntuali, strumentali, retoriche. Questi classici, le loro vivide rappresentazioni, sembrerebbero giocare un ruolo assai più significativo nell’esposizione marxiana: essi – sembra suggerire Favilli – forniscono una rassegna di “figure” (nel

senso illustrato da Auerbach in *Mimesis*) del capitale, della modernità concepita *sub specie capitalistica*, e cioè quale mistificazione feticistica in grado di produrre e rifunzionalizzare l'intera storia universale quale propria appendice e terreno di manifestazione¹.

E tra i saperi non economici compare, ovviamente, anche la storia. Ma che tipo di storia? Qui Favilli scarta sia il modello naturalizzante della storia narrativa o evenemenziale sia la classica "concezione materialistica della storia" (che, come giustamente puntualizza Favilli, non è categoria marxiana e nella sua accezione tradizionale è incompatibile con l'impalcatura teorica del *Capitale*). La storia (o meglio, la "dimensione storica") esiste nel *Capitale* come storia da costruire, i cui lineamenti di fondo sono determinati dall'ordine logico dell'esposizione. Nella scienza marxiana, ordine logico e ordine storico si rapportano "nei termini della 'fusione chimica'" (p. 190), nessuno dei due precede l'altro: l'ordine logico senza lo storico è vuoto; l'ordine storico senza il logico è informe e invertebrato. La storia la si costruisce a partire dalla logica del capitale quale rapporto di produzione, ma il capitale stesso è un prodotto, un risultato storico.

In questo orizzonte, può essere utile tornare anche ad indagare la storia della storiografia marxista, guardare le tensioni interne, i dibattiti, gli spunti innovativi, che hanno poi permesso agli studiosi di Marx (e non solo agli storici) di riflettere in maniera approfondita e critica sul rapporto tra categorie logiche e riarticolazione della dimensione storica². Lo stesso Marx, secondo Favilli, avrebbe fornito un esempio di questo paradigma nelle bozze della sua risposta a Vera Zasulič. Testi che Favilli legge e commenta secondo un'esposizione dialogica, da seminario universitario.

L'affresco che emerge all'interno di questa cornice è ricco e variopinto, come ricchi e variopinti sono gli spunti e gli stimoli che esso ci fornisce per la costruzione di un paradigma storiografico capace di cogliere le storicità specifiche e plurali dei processi e dei soggetti storici, oltre che dei nessi costitutivi (non semplicemente genetici), che stanno alle loro spalle. Non semplicemente genetici, proprio perché la storiografia *en marxiste* non si fonda su un culto informe delle origini, ma sulla spiegazione delle *forme di costituzione* di un nesso sociale determinato (il rapporto di capitale), le sue modalità di manifestazione e le loro tendenze.

Il fare storia, dunque, è analisi critica del farsi storia del capitale – un lungo presente, di cui, citando Sweezy, (speriamo) di avere "ancora il pote-

¹ Sul rapporto epistemologico tra letteratura e storiografia Favilli ha già lavorato. Si veda a tal proposito Favilli (2013).

² Sul rapporto tra marxismo e innovazione storiografica Favilli è già tornato. Cfr. Favilli (2008).

re d’influenzar[e] la forma e i risultati”³. Considerazioni che Favilli sembra avere in mente e, in un certo senso, contrappuntare quando scrive: “l’*opus magnum* di Marx è una summa teorica della logica del capitale e della critica dell’economia politica. Non può dirci molto su *nessuna* transizione al socialismo. Non può dirci molto sul ‘socialismo con caratteristiche cinesi’, ma può dirci molto, invece, sul ‘capitalismo con caratteristiche cinesi’. E quindi può dirci molto sulla forma di accumulazione del capitale del nostro oggi. Di questa nostra non finita età contemporanea” (p. 239).

5. Per entrare nel vivo dei contenuti del *Capitale*, Favilli prende le mosse da una di quelle categorie forse più note a un gruppo di studenti da poco usciti dalle scuole superiori: l’alienazione. Già presente in molti dei passi più citati dei *Manoscritti del 1844*, la categoria di alienazione ha avuto una grandissima fortuna nel dibattito filosofico, sociologico e antropologico, così come nella letteratura e nel cinema. A partire da essa è possibile dunque sviluppare una serie di riferimenti assai evocativi per invitare gli studenti ad abbracciare una prospettiva di riflessione e ricerca secondo la quale “la storia delle diverse forme di alienazione è inseparabile da quella delle diverse forme di accumulazione del capitale” (p. 251). Favilli, di contro a certe inclinazioni filosofiche, intende sottolineare il carattere storicamente determinato dell’alienazione, il suo stretto legame con le categorie di reificazione e feticismo ben definite dal Marx maturo della critica dell’economia politica. Da questo punto di vista, una lettura ben orientata di certi classici della letteratura può tornare assai utile: si pensi, scrive Favilli, a *Le città invisibili* di Calvino o a *Brave New World* di Huxley, alla loro rappresentazione dell’“alienazione felice” quale modello distopico in cui si afferma il capitale quale universo totalitario in grado di ridurre gli individui a pure funzioni sociali.

L’universo del capitale – questo ci dicono classici come quello di Huxley – è tutt’altro che statico e a-temporale: esso è dotato di una propria processualità, definita da ritmi necessari di un’accumulazione, la cui possibilità riposa, in ultima istanza, sulla quantità di plusvalore (atomi di tempo di pluslavoro) che il capitale stesso è in grado di succhiare alla forza-lavoro.

Ed è proprio la categoria di plusvalore che, secondo Favilli, fonda la dimensione di una riflessione pluri-articolata sui tempi e gli antagonismi del capitale. Antagonismi che, poi, definiscono la matrice dei conflitti che attraversano la società capitale, e *in primis* di quello tra capitale e forza-lavoro.

³ Sweezy (1962, 11).

L'universo capitalistico, tutt'altro che pacificato, è fatto di contraddizioni, antagonismi e lotte. Lotte innanzitutto sul tempo e per il tempo: il tempo del capitale contro quello dei possessori della forza-lavoro, il tempo del lavoro morto contro quello del lavoro vivo. Il conflitto sociale rappresenta, pertanto, una delle forze motrici della storia capitalistica.

6. Ma, nello specifico, che cosa è la storia capitalistica? Si può identificare immediatamente la storia del capitale con l'età moderna? Si tratta di una domanda cui non si può rispondere in maniera semplice. Se è vero che non si può stabilire alcuna identità immediata tra capitalismo e modernità, è altrettanto vero che tra i due esiste un intreccio storico da analizzare nella sua profondità. Senza togliere alcuna autonomia all'opera collettiva della Ragione e ai margini di realizzazione della libertà e dell'emancipazione umana (un aspetto rilevante della modernità), si deve riconoscere che il capitale ha svolto un ruolo fondamentale nel fornire accelerazione e unità globale al processo storico. Analizzare il capitale come vettore di storico di unità e accelerazione della modernità ci permette, secondo Favilli, da un lato di entrare nel vivo dei rapporti tra capitale e capitalismo storico, dall'altro, di smascherare la postmodernità quale logica culturale (narrazione ideologica e apologetica di frammentarietà e flessibilità) del tardo capitalismo. E su quest'ultimo fronte l'esposizione di Favilli è senza dubbio affascinante nel momento in cui combina Frederic Jameson e Musil, Mark Fisher e Baudelaire, per passare al vaglio critico come l'ideologia della frammentarietà possa essere considerata un effetto di struttura caratterizzante la storia del capitale da molto tempo: il frammento, in questo senso, rappresenta un prodotto della forza totalitaria del capitale.

Parlare di capitalismo storico richiede una serie di importanti precisazioni. Innanzitutto, Marx, nel *Capitale*, non usa mai la parola "capitalismo". Ciò non significa, ovviamente, che egli non considerasse la storicità del capitale, ma solamente che, nella sua prospettiva scientifica, si trattava di analizzare il capitale quale forma e struttura universale. Forma e struttura universale che trova poi nei capitalismi storicamente realizzati degli sviluppi particolari. Il lavoro che si richiede, allora, alla storiografia marxista è quello di analizzare i processi storici dei capitalismi particolari alla luce delle categorie del capitale analizzate da Marx nella sua critica dell'economia politica.

Se guardiamo ai fenomeni della storia globale (non solo occidentale) degli ultimi quarant'anni, sostiene Favilli, sembra che la società (segnata da crisi, ideologie reazionarie, guerre, aumento delle disuguaglianze sociali)

mantenga tratti essenzialmente capitalistici. Viviamo sempre nel “lungo presente” del capitale. In questo consiste l’attualità del *Capitale* di Marx.

“Lungo presente”, allora, rappresenta una categoria chiave dell’analisi storico-critica del capitale: esso pone un indice di storicità, in cui il presente non si esaurisce nell’oggi della cronologia, ma nell’attualità logica delle categorie del capitale e del modello sociale cui sono immanenti. Studiare ed esaminare le condizioni di permeabilità tra il capitale come modello sociale e come processo storico rappresenta per Favilli (si legge tra le righe) l’obiettivo della storiografia critica; e, forse, anche il retroterra teorico di questo suo “corso da leggere”, ciò su cui ha invitato implicitamente a riflettere i suoi “studenti” sin dalle prime pagine.

7. In conclusione, *A proposito del Capitale* è un libro corposo, ma molto poco noioso. Innanzitutto perché è caratterizzato da una struttura molto aperta, problematizzante e dialogica, assai lontana dalle asperità e dalle polemiche (non sempre inutili, ovviamente) che spesso caratterizzano altre pubblicazioni su Marx e il marxismo. E ciò non per un generico spirito ecumenico, ma per lasciare ampi margini di riflessione e approfondimento a studentesse e studenti. Del resto, mai durante la lettura si ha l’impressione di uscire dal contesto di un corso universitario. Un corso che procede in maniera sistematica e che ambisce a una sistematicità non lineare che si costruisce in itinere: molte sono le parentesi, molti i *detour*. Si tratta di aspetti inevitabili in un corso universitario – e, su questo fronte, verrebbe da dire che la finzione che definisce la cornice del libro è ben riuscita: l’inedere dialogico, corredato da sezioni composte da domande e risposte di chiarimento, è cruciale nell’esposizione; niente viene dato per scontato e perfino l’errore talvolta diviene un elemento di riflessione (come nel caso in cui si richiama la risposta di una studentessa, che, durante un esame di storia contemporanea, ha affermato che Marx era russo: p. 215).

Il volume, inoltre, ha il pregio di citare una marea di fonti e di letteratura (compresa anche la letteratura creativa). Ciò produce un effetto non trascurabile sul piano (se vogliamo) pedagogico: fa venire voglia di leggere. E non di leggere tanto per leggere, o di leggere per farsi una cultura. La lettura, insegna Favilli, è esercizio critico di interpretazione e riflessione: anche i libri non sono opere astratte, ma hanno una loro storicità, una loro morfologia.

Con questo libro Favilli mostra non solo di essere un valido storico (cosa già ampiamente mostrata altrove con altre pubblicazioni), ma di essere stato e di essere ancora un ottimo e appassionato insegnante. Un aspetto da non sottovalutare vista l’aridità e il senso di desolazione che popola la

maggior parte delle strutture e istituzioni “formative”, in cui il sapere e la scienza quale effetto dell’esercizio critico della razionalità sono ormai ridotti a una fantasmagoria di competenze tanto astratte quanto sovra-determinate dalle esigenze di un mercato del lavoro sempre più flessibile, frammentario e, allo stesso tempo, totalitario.

Bibliografia

- Favilli P. (2008), *Marxismo e storia. Saggio sull’innovazione storiografica in Italia (1945-1970)*, Milano: Franco Angeli.
- Favilli P. (a cura di) (2013), *Il letterato e lo storico*, Milano: Franco Angeli.
- Sweezy P. M. (1962), *Il presente come storia: saggi sul capitalismo e il socialismo*, Torino: Einaudi.

***Friedrich Engels for the 21st Century. Reflections and Revaluations*, a cura di T. Carver & S. Rapic,
Cham: Palgrave Macmillan, 2022, XXV**

Gabriele Borghese

Il denso volume su Engels curato da Terrell Carver (University of Bristol) e Smail Rapic (Bergische Universität Wuppertal) - pubblicato in occasione delle celebrazioni per il bicentenario engelsiano (p.1) - è strutturato in cinque sezioni che riguardano epistemologia e filosofia della natura, economia politica, condizioni della classe lavoratrice, la teoria del potere e i rapporti tra Engels e la letteratura. I diciannove contributi che costituiscono il libro provengono dalle relazioni tenute durante il convegno internazionale per il bicentenario tenutosi dal 19 al 21 Febbraio 2020 all'Università di Wuppertal. Ad aprire la prima sezione del volume è il saggio di Sean Sayers (*Engels e la dialettica della natura*, pp. 33-52) che si sofferma in un primo momento nell'elencare le false accuse che negli anni sono state rivolte ad Engels, cioè di essere stato un incolto e un ignorante, di aver diffuso una forma di materialismo rozza e positivista e meccanicista, di avere formulato l'errata concezione di natura dialettica. Sayers fa notare che l'idea della dialettica della natura ha la sua fonte moderna in Hegel, e si basa sull'idea che ogni cosa subisce dei cambiamenti e alla base di questi cambiamenti ci sono delle contraddizioni insite nelle cose stesse (p. 34). Hegel intendeva le contraddizioni sul piano logico-metafisico, applicandole alle cose concrete nella natura, nella società e nel pensiero. Questa filosofia è stata ripresa e adattata da Marx ed Engels, e nella divisione del lavoro esistente tra loro due, quest'ultimo ebbe il compito di elaborare la parte sulla natura, cosa che egli fece nell'*Anti-Dühring*, nel *Ludwig Feuerbach* e negli appunti (incompleti) di studio sulle scienze naturali apparsi col nome editoriale di *Dialettica della natura (Ivi)*. Questa idea dell'esistenza di processi dialettici in natura è stata presa di mira successivamente e Engels è stato molto criticato, come se fosse stato l'unico sostenitore di questa concezione. Questa idea porterebbe con sé l'errore di attribuire le contraddizioni logiche alle cose, quando queste contraddizioni possono essere solo nell'uomo, nel suo pensiero e nella sua attività. Inoltre nella natura ci sarebbero solo opposizioni reali, non contraddizioni, in quanto le cose della natura sono interamente distinte e separate l'una dall'altra, quindi si

realizzano solo opposizioni esclusive, non inclusive, in cui gli estremi delle cose, A e B, non trovano mediazione (Sayers indica che a sostenere questo tipo di critica furono, con varie sfumature: Dühring, Richard Norman, Lucio Colletti, Sartre, Lukács, Alfred Schmidt). Al fondo di questa critica rivolta nei confronti di Engels sta un'immagine puramente meccanica del mondo naturale, per cui le cose naturali sarebbero distinte e separate le une dalle altre, e poste in una relazione unicamente 'esterna'. In sostanza, affermare che la contraddizione non possa essere un elemento intrinseco della natura, significa dare per vera la tesi meccanicista, basata sulla prima legge del moto di Newton, che vede gli elementi come fundamentalmente indipendenti tra loro, che stanno in una connessione 'esterna' e non 'unitaria', una concezione di carattere metafisico, che impone comunque un ordine logico alla materia e che separa l'attività umana come attività distinta radicalmente dall'attività naturale. Sayers ritiene quindi che Engels abbia apportato una innovazione aprendo la strada per una sintesi dialettica e materialistica tra natura e pensiero.

Sullo stesso tema fin qui analizzato scrive Kaan Kangal (*Engels e la Dialettica della natura*, pp. 53-70), sostenendo che gli studiosi si sono divisi sul tema della dialettica della natura più a livello politico che non a livello di serio dibattito scientifico. Kangal analizza prima l'origine del titolo del libro e poi si sofferma sulle vicende editoriali che hanno riguardato la pubblicazione delle note di Engels sul tema. L'autore ripercorre il significato dato da Engels al termine dialettica a partire dai manoscritti e dalle note che compongono la *Dialettica della natura* e dalla lettera scritta da Engels a Marx sul tema il 23 novembre 1882. In conclusione Kangal mostra che Engels utilizza nel manoscritto della dialettica della natura (*Naturdialektik*) il concetto di dialettica evidenziando l'importanza della relazionalità, mentre nella versione 'libro' la dialettica sottenderebbe una teoria della totalità.

Smail Rapic (curatore del volume, *Engels fu un materialista dialettico?*, pp. 71-88) scrive che Engels non ha mai definito la sua posizione come "materialismo dialettico". Questo termine fu usato da Joseph Dietzgen e Georgi Plekhanov per definire il pensiero di Marx ed Engels, poi ripreso da Lenin, Kautsky, per entrare definitivamente nella teoria marxista. Per Rapic Engels fa riferimento al concetto marxiano di prassi per descrivere una dialettica materialista che ha 'anticipato' la moderna teoria generale dei sistemi. L'autore traccia quindi un confronto tra la concezione di Engels e quella di Habermas e Luhman, in particolare sul tema del rapporto tra soggetto e oggetto, dell'auto-organizzazione nella natura e nella storia sociale.

Changfu Xu (*Engels e la fine della filosofia*, pp. 89-105) si pone il problema di analizzare il periodo maturo di Engels, in cui egli sarebbe stato

sia fondatore sia primo interprete del marxismo. Secondo l'autore sono tre le opere da prendere a riferimento per questa fase: l'*Anti-Dühring*, la *Dialettica della natura* e il *Ludwig Feuerbach*. In particolare, è nel *Ludwig Feuerbach* (ma l'idea si trova espressa, da angolazioni diverse, anche nell'*Anti-Dühring* e nella *Dialettica della natura*) che Engels si sofferma sul problema della 'fine della filosofia', affermando che la riflessione sulla verità assoluta si conclude con Hegel, e che la scienza empirica della dialettica occupa adesso il posto principale. Ciò era accaduto perché fino a quel momento la scienza stata era empirica ma non ancora dialettica, e le relazioni dialettiche nel mondo potevano contare solo sulla filosofia. Alla fine dell'epoca hegeliana, la scienza empirica è diventata gradualmente dialettica, preannunciando la possibilità di una scienza che sia al tempo stesso empirica e dialettica. Ciò conduce quindi alla fine della filosofia naturale e della filosofia della storia. Tra le conclusioni tracciate nell'articolo, vi è quella di collocare il materialismo dialettico a metà strada tra la scienza e la filosofia, perché pur non essendo nessuna delle due, esiste in esse.

Col saggio di Hans Frambach (*Lineamenti di una critica dell'economia politica. La questione dell'esser/dover essere*, pp. 109-125) si apre la seconda parte del libro, dedicata all'economia politica. Egli ricostruisce il contesto in cui ha origine il primo scritto di Engels dedicato alla critica dell'economia politica, mostrando che egli fu particolarmente debitore di uno scritto di John Watts, *Facts and Fictions of Political Economy* (1842) in cui si ritrovano gli stessi temi affrontati da Engels nell'articolo. Il saggio mette in luce i limiti della visione giovanile di Engels, ma ne esalta al tempo stesso la grande capacità di tratteggiare i problemi fondamentali dell'economia capitalista.

Marco Solinas (*Il giovane Engels e la critica del capitalismo: la sua influenza sul giovane Marx*, pp. 127-144) tratta dell'opuscolo sui *Lineamenti di una critica dell'economia politica*, affermando che l'influenza di questo testo di Engels ha avuto una influenza su Marx maggiore di quella che lui stesso ha ammesso. Solinas ripercorre le opere giovanili di Engels fin dai suoi primi scritti, che egli colloca in una prima fase della "critica del capitalismo", e tratta dell'opuscolo che darebbe invece inizio alla seconda fase. Egli conclude che l'analisi abbozzata nell'opuscolo abbia mancato l'obiettivo principale, cioè l'idea di Engels che l'andamento sociale connesso a quello economico avrebbe generato una lotta di classe rivoluzionaria non si è verificata, anzi ha portato ad una deriva politica e culturale reazionaria, ma la fondamentale opposizione tra capitale e lavoro resta confermata e verificata.

Prabhat Patnaik (*Engels sul "mercato esterno" e la "deindustrializzazione"*, pp. 145-159) afferma che Marx ed Engels hanno costruito la loro analisi mettendo insieme le loro qualità molto diverse, Marx ad esempio aveva una profondità che gli consentiva il massimo del rigore, Engels era intuitivo e originale. Infatti proprio alcuni concetti elaborati da Engels sono risultati centrali nello sviluppo dell'analisi di Marx. Ad esempio, le sue analisi su *La situazione della classe operaia in Inghilterra*, ha avviato Marx nel suo percorso di disvelamento dell'economia politica del capitalismo. Inoltre la teorizzazione di un esercito industriale di riserva e l'idea che il lavoro diventi una merce a causa dell'acquisizione da parte della borghesia del monopolio di tutti i mezzi di sussistenza, pure sono intuizioni di Engels che hanno fruttato molto nell'analisi di Marx.

Heinz Sünker (*La costituzione del proletariato: unire Friedrich Engels, Edward P. Thompson e Michael Vester*, pp. 163-185) confronta l'analisi di Engels sul tema della classe e del proletariato con quella di Edward P. Thompson, secondo cui la classe non è una struttura, e nemmeno una categoria, ma una relazione umana, e Michael Vester, che considera la storia della classe proletaria come costituita da cicli di lotta e apprendimento. Entrambi non vedono il processo di sviluppo del proletariato come qualcosa di lineare, ma come un processo che ha subito contraccolpi, pause, come processo fatto di cicli. Secondo Sünker la sfida per il presente e per il futuro è quella di come questi processi educativi collegati alle lotte possano essere utilizzati per costituire una teoria "prasseologica" che ponga in evidenza la logica della prassi e la logica del capitale.

Il contributo di Regina Kreide (*La questione delle abitazioni riveduta*, pp. 187-207) opera una attualizzazione del discorso su Engels sulle abitazioni, partendo dal principio che il capitale nel suo sviluppo trasforma in merce anche ciò che originariamente non si presenta come tale e questo include «non solo il genoma umano e l'acqua, ma anche le abitazioni» (187). Engels affronta la questione delle abitazioni in uno scritto che porta questo nome pubblicato nel 1872, sul *Leipziger Volksstaat*, poi pubblicato come pamphlet nel 1887. Secondo Kreide, il concetto utilizzato da Engels di "Hausmannization" è molto simile a quello che si utilizza oggi di "gentrification", e le sue critiche sia alle proposte socialiste sulla questione delle abitazioni che alla filantropia cristiana mostrano un approccio sistemico al problema che può essere molto utile oggi.

Terrell Carver (*Engels teorizza la gerarchia di genere ne L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, pp. 211-227) critica la legittimità di Engels come co-autore e collaboratore postumo di Marx (213), in particolare rispetto al tema della questione femminile, tema che non era

stato affrontato da Marx direttamente e che secondo l'autore Engels cerca di 'coprire', senza però raggiungere l'obiettivo («In breve, quelle di Engels furono le mani (maschili) sicure attraverso cui il marxismo poteva fronteggiare ogni sfida» p. 213). L'autore punta a demolire l'interpretazione di Engels come sostenitore della causa femminista, sostenendo che egli naturalizza implicitamente il dominio maschile (224), che il suo 'femminismo' era fondamentalmente costruito su un modello maschile e dal momento che l'analisi di Marx era più sfumata sul tema e meno deterministica (*Ibid.*) quest'ultima sarebbe da preferire a quella di Engels. L'analisi di Carver potrebbe avere una qualche rilevanza dal momento che tocca un problema fondamentale del presente (ma anche del passato, e soprattutto del futuro), ma ci si chiede dopo la demolizione dell'impostazione (marx-)engelsiana cosa si possa edificare (in alternativa o ad integrazione di questa) a livello teorico per inquadrare il tema della questione femminile nell'ambito di una critica complessiva e organica alla società capitalistica.

Ana María Miranda Mora (*Il concetto di potere nella teoria dello stato di Engels*, pp. 229-246) ricostruisce il contributo di Engels all'elaborazione del concetto di stato nell'ambito della visione elaborata insieme a Marx. Nel saggio di Mora si propone un modo alternativo di intendere il concetto di potere in Marx ed Engels, ossia una concezione non 'strumentale' dello stato. In sintesi, la nozione di potere come dominio (l'autrice ricorre alle analisi di Foucault, p. 238) non può limitarsi a concepire questo potere come confinato solo all'ambito statale, ma anzi lo stato rappresenta solo uno dei tanti modi in cui il potere struttura le sue relazioni sociali finalizzate al dominio di classe. Da questo punto di vista sarebbe infondata una concezione che veda una stretta corrispondenza tra la sfera economica e quella politica in relazione al problema dello stato, giustificando il ruolo dello stato a partire dallo sfruttamento economico e sarebbe invece opportuno analizzare come lo sfruttamento economico e il dominio politico si intrecciano in un contesto storico specifico (243).

Michael Forman (*Rileggere Engels nel ventunesimo secolo: stato, nazionalismo e internazionalismo*, p. 247-267) analizza il tema del nazionalismo in Engels, sostenendo che per lui era fondamentale comprendere le origini del nazionalismo per la trasformazione della società. Secondo l'autore, ripercorrere l'analisi engelsiana sul tema può essere utile per comprendere le recenti forme di nazionalismo che si sono affermate a livello politico globale, tenendo conto però del fatto che Engels costruì la sua analisi in un momento in cui gli stati nazionali erano ancora forme istituzionali relativamente nuove. Egli inoltre sottolinea che rispetto alla teoria dello stato egli fu più che un divulgatore di Marx anzi, proprio su questo

tema risalta il ruolo cruciale e indispensabile di Engels nella costruzione del materialismo storico e della teoria critica.

La quinta sezione del libro tratta del rapporto tra Engels e la letteratura. Wolfgang Lukas (*Il proletariato e il popolo: Engels e la prosa sociale degli anni '40 dell'Ottocento*, pp. 271-288) confronta lo stile e i temi dell'Engels de *La situazione della classe operaia in Inghilterra* con due opere della 'prosa sociale' tedesca: *Weisse Slaven oder die Leiden des Volkes* (1845) di Ernst Adolf Willkomm e *Schloß und Fabrik* (1846) di Louise Otto-Peters.

Il contributo di Mattia Luigi Pozzi (*L'epopea filosofica di Engels: Il trionfo della fede*, pp. 289-309) prende avvio con l'opera attribuita a Engels pubblicata nel 1842, «*La Bibbia insolentemente minacciata ma miracolosamente salvata. O il trionfo della fede. La terribile ma vera e salutare storia dell'ex-licenziato Bruno Bauer; come lo stesso, sedotto dal diavolo, caduto dalla vera fede, divenne il capo dei diavoli e infine fu veramente spodestato. Un'epopea cristiana in quattro canti*». L'opera viene ritenuta interessante perché testimonia la relazione che Engels ebbe con il circolo de "i liberi" di Berlino e segna il punto di massima vicinanza tra lui e i 'Giovani Hegeliani', dal momento che ne adotta lo stile e i temi dal punto di vista letterario. Questa potrebbe anche essere definita come l'unica opera giovane-hegeliana di Engels. Il contributo analizza anche il ruolo della commedia nel movimento giovane-hegeliano.

Anne-Rose Meyer (*Engels e la letteratura tedesca: una storia politica del presente*, pp. 311-331) nota che Engels è presente come "figura" (chiarisce in che senso intende il termine a p.311) in diversi generi letterari, analizzando vari momenti di questa presenza, sostenendo che una indagine di questo tipo non è stata ancora svolta sistematicamente.

Il testo di Peter Hudis (*Engels e la società post-capitalistica: continuità o discontinuità con la teoria di Marx dell'alternativa al capitalismo?*, pp. 335-353) apre la quarta sezione del libro, dedicata ai temi dell'emancipazione-rivoluzione-comunismo.

Peter Hudis discute della possibilità che Engels si sia discostato da Marx rispetto alla concezione di una società post-capitalistica. L'errore commesso dai marxisti dopo la morte di Engels sarebbe stato quello di credere che la produzione di valore deve sussistere anche nella fase iniziale della società post-capitalista. Ad aprire questa prospettiva sarebbe stato "inavvertitamente" lo stesso Engels, anche se Hudis specifica che da nessuna parte questo concetto si può ritrovare in Engels. Le cose cambiano invece dal 1943 quando Vasilij Leontief, per volere di Stalin, proclamò che l'insegnamento dell'economia politica in URSS doveva essere modificato per affermare la compatibilità della legge capitalista del valore con il "socia-

lismo". Secondo Hudis c'è una visione liberatoria di uscita dal capitalismo nella critica di Marx dell'economia politica, ma questa non è stata studiata e approfondita, dal momento che dopo la morte di Marx ed Engels il dibattito si è incentrato sulla possibilità di edificare uno stato nuovo di tipo socialista.

Regletto Aldrich Imbong (*Engels e il rifacimento del comunismo nel ventesimo secolo*, pp. 355-372) pone il problema dell'organizzazione politica del partito comunista, rifacendosi alle recenti pubblicazioni che hanno tematizzato la questione. Egli istituisce un confronto tra Badiou e la teoria classica marxista, mostrando che dagli anni '70 del Novecento in poi le organizzazioni tradizionali della sinistra, compreso il partito comunista, sono state poste in discussione. Questo ha fatto entrare in crisi la concezione classica marxista del partito come organizzazione specifica del proletariato. Secondo Badiou, l'organizzazione del movimento è necessaria, ma la forma del partito risulta non più adeguata (357). Egli inoltre ha posto in dubbio la tesi marxista che lo stato sia in possesso di una parte della società, affermando che esso è piuttosto una meta-struttura indipendente dalle classi. La strumentalizzazione dello stato posta dalla teoria marxista classica avrebbe portato agli errori della burocrazia e del terrore rosso, ma allo stesso tempo, negare la dimensione del partito a quello comunista significherebbe privarlo del principale spazio di sviluppo della sua politica. Secondo Imbong lo stesso Engels concordava sul fatto che lo stato non è altro che una macchina per l'oppressione di una classe su un'altra. In questa visione, per Marx ed Engels la stessa soggettività comunista poggia sull'organizzazione del proletariato nella forma partito, che riveste quindi un ruolo chiave. Imbong quindi effettua una ricostruzione dell'idea di partito proletario attraverso le varie opere di Engels, procedendo per periodi (stadio embrionale: 1843-1848; stadio rivoluzionario: 1848-1871; stadio maturo: 1871-1894), giungendo alla conclusione che l'idea marxista di partito deve essere rivista, alla luce degli «errori commessi dal partito sovietico e cinese» (366).

Terrell Carver (*Postfazione: Engels verso dove?*, pp. 373-384). Nella *Postfazione*, Carver fa notare che la figura di Engels non è stata rinnegata, ma anzi riemerge con forza a livello mondiale ed è ancora in ascesa. È ritenuto un vero e proprio classico e non è mai uscito dai vari manuali, libri, enciclopedie e dizionari del mondo accademico, negli ultimi cento anni. Anche se la sua figura ha avuto coloriture demonizzanti è sempre rimasto «come il coro greco» (374), una figura che resta sì in ombra rispetto a Marx ma che non è mai uscito dalla scena principale. Il punto sul quale Carver vuole portare l'attenzione però è la scarsa attenzione che si è data alle fonti

di archivio su Engels. Questo problema è sorto anche per le condizioni in cui si trovano le carte di Engels, spesso mischiate a quelle di Marx, e usate da Eleanor Marx, Eduard Bernstein e Karl Kautsky, quindi sistemate per le esigenze del tempo. Carver ipotizza anche la tesi che Engels possa essere stato più importante di Marx per il ruolo che ha giocato nel portare avanti il sodalizio, e giudica interessante portare avanti un tipo di analisi che veda Engels al centro, per controbilanciare i vari decenni in cui Engels è sempre stato considerato meno di Marx. Di più, Engels va ritenuto un vero e proprio filosofo (379), fondatore della filosofia marxista, cosa che dagli anni Trenta agli anni Novanta non è avvenuta, perché si è dato spazio a una visione iconica, oppure lo si è ignorato del tutto. Oggi, sostiene Carver, è possibile avere un approccio nuovo al filosofo, supportato dalla nuova disponibilità testuale del materiale d'archivio, che consente di avere accesso diretto alle parole di Engels. Egli poi, in fase conclusiva, passa in rassegna le opere maggiori del filosofo, notando che la capacità di Engels come storico è stata notevole (384) per aver indagato la storia della lotta di classe nel periodo tardo-medievale, e queste analisi meriterebbero di essere rivalutate, concludendo quindi che siamo fortunati ad avere Engels: «ancora attorno a noi» (*Ibidem*).