

2016

Althusser lettore di Gramsci

Vittorio Morfino

Follow this and additional works at: <http://scholar.oxy.edu/decalages>

Recommended Citation

Morfino, Vittorio (2016) "Althusser lettore di Gramsci," *Décalages*: Vol. 2: Iss. 1.
Available at: <http://scholar.oxy.edu/decalages/vol2/iss1/3>

This Dossier: Althusser-Gramsci is brought to you for free and open access by OxyScholar. It has been accepted for inclusion in *Décalages* by an authorized administrator of OxyScholar. For more information, please contact cdla@oxy.edu.

VITTORIO MORFINO

Althusser lettore di Gramsci

Tra gli autori della tradizione marxista con cui Althusser si è confrontato nell'elaborazione della sua propria teoria, Gramsci è probabilmente la presenza più costante. Dagli inizi degli anni '60 fino alla fine degli anni '70 i riferimenti a Gramsci nelle opere pubblicate in vita, il riconoscimento di un debito o la presa di distanza, permettono di individuare, come su un negativo fotografico, i contorni e gli sviluppi della teoria althusseriana: da *Pour Marx* a *Lire Le Capital*, da un dibattito sul pensiero di Gramsci apparso su "Rinascita" sino a *Ideologie et appareil ideologiques d'Etat*, e ancora da *Enfin la crise du marxisme!* a *Marxisme comme théorie "finie"* Althusser non smette di definire la propria posizione in relazione a quella di Gramsci. E, se prendiamo in considerazione i testi pubblicati postumi e i documenti conservati nell'Archivio dell'IMEC, se ne ricava un'impressione ancora maggiore: dagli anni Sessanta in poi troviamo un gran numero di estratti e di note (dalle *Note su Machiavelli*, dai *Textes choisis* di Gramsci, dal *Materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, infine dall'edizione critica dei *Quaderni* curata da Valentino Gerratana), un progetto di articolo per "Rinascita" sul tema "abbandonare Gramsci?" suscitato da Bobbio e Salvadori, il capitolo finale sull'egemonia di *Marx dans ses limites*, infine un testo intitolato *Que faire?* interamente dedicato a Gramsci e Machiavelli.

Rispetto a questo confronto di cui i documenti ci testimoniano una complessa stratificazione temporale è utile fissare qualche punto schematico:

in primo luogo va sottolineato che l'incontro con Gramsci dell'estate del '61 porta con sé anche la lettura Machiavelli costituendo un legame permanente tra i due autori che saranno costantemente pensati l'uno nell'altro, l'uno attraverso l'altro;

in secondo luogo non si può non rilevare la forte ambivalenza del giudizio althusseriano su Gramsci: da una parte, sotto più di un aspetto, il solo precursore nella tradizione marxista nel tentativo di pensare la sovrastruttura ed in particolare la politica, dall'altra il paradigma di una concezione della temporalità e della politica da cui prendere le distanze.

Infine, per quanto riguarda la presa di distanza di Althusser da Gramsci, possono essere rilevate due fasi ben distinte temporalmente: da una critica al misconoscimento della specificità dello statuto delle scienze in generale e della scienza della storia in particolare, tipica della seconda metà degli anni Sessanta, Althusser sposta l'attenzione alla fine degli anni Settanta sulla critica del concetto di egemonia cui imputa la rimozione della dominazione di classe attraverso la denegazione della struttura economica, da un lato, e il misconoscimento del concetto di Stato come macchina speciale, dall'altro.

1. *L'incontro con Gramsci*

L'incontro di Althusser con Gramsci avviene agli inizi degli anni Sessanta. In una lettera a Franca Madonia del 28 novembre 1961 fa riferimento alla lettura di Gramsci

fatta durante l'estate precedente passata a Bertinoro¹. Di questa prima lettura di Gramsci sono testimonianza alcune pagine di estratti e note dattiloscritte conservate con la segnatura ALT2. A 31-05.06 in un dossier "Gramsci sur Machiavel (renvoi au texte italien)"². Qui Althusser prende nota con cura dei tratti essenziali della lettura gramsciana di Machiavelli probabilmente in vista del corso che gli dedicherà nel 1962³. Tuttavia cammin facendo la sua attenzione è attirata anche da altri temi: le note di Gramsci sullo sviluppo del pensiero di Marx e sull'importanza della *Miseria della filosofia* per "la formation de la philosophie de la praxis"⁴, una lunga riflessione gramsciana su sociologia e scienza politica⁵, infine un passaggio sull'ideologia che traduce ("p. 294 Ne pas concevoir l'idéologie comme qqchose d'artificiel et de mécanique (comme un habit sur la peau) la concevoir comme 'la peau qui est produite organiquement' par l'organisme animal tout entier"⁶).

Quando poi prende nota di un importante passaggio a p. 128 in cui Gramsci afferma che ogni Stato è etico nella misura in cui la sua funzione è di educare le grandi masse, funzione educativa svolta in positivo dalla scuola ed in modo repressivo dai tribunali, ma anche, da "une multitude d'autres initiatives tendent à cette fin, d'autres activités soi-disant privées, qui forment l'appareil de l'hégémonie politique et culturelle des classes dominantes"⁷, vi aggiunge un commento estremamente significativo:

/// Importante idée de Gramsci: que l'Etat ne se réduit pas à l'appareil d'Etat, mais qu'il inclut toutes sortes d'autres formes de pression etc. que l'Etat est la société politique + la société civile = hégémonie cuirassée de coercition p. 132/// G. contre l'identification de l'Etat et du gouvernement.///⁸.

Infine prende nota delle riflessioni del paragrafo gramsciano alle pp. 326-329 su "Animalità e industrialismo" e commenta:

/// thème très important, chez G. et en soi. Que tout nouveau progrès des forces productives et du mode de production suppose de nouvelles attitudes envers le travail, et, à travers ces nouvelles attitudes *techniques*, tout un bouleversement du *mode de vie existant*. [...] L'idée essentielle de G. est que pour créer ces nouvelles habitudes de vie, ce nouveau mode de vie ordonné en fonction de nouveau contenu de la division de travail, il faut faire de la *violence à la nature* – cad aux anciennes disciplines

¹ L. Althusser, *Lettres à Franca (1961-1973)*, Paris, Stock/Imec, 1998, p. 122.

² Si tratta di 26 fogli dattiloscritti numerati da 1-26, un foglietto non numerato all'inizio e un foglio inserito (con copia a carta carbone) tra il f. 8 e il 9. Delle *Note sul Machiavelli. Sulla politica e sullo Stato moderno* (Einaudi, Torino, 1949) è conservato all'IMEC l'esemplare di Althusser con la segnatura BP ALT B 58/59 di cui è ampiamente sottolineata la prima sezione ("Il moderno principe") mentre le restanti sezioni non sono state lette: ne è testimonianza il fatto che molte pagine non sono nemmeno tagliate. Non deve dunque trattarsi della copia usata per redigere gli estratti e le note.

³ Cfr. L. Althusser, *Machiavel (1962)*, in Id., *Politique et histoire de Machiavel à Marx. Cours à l'École normale supérieure 1955-1972*, Paris, Seuil, 2006, pp. 193-254.

⁴ ALT2. A 31-05.06, foglietto non numerato.

⁵ Ivi, foglio non numerato inserito tra i ff. 7 e 8.

⁶ Ivi, f. 20.

⁷ Ivi, f. 14. Sottolineatura di A.

⁸ Ivi, f. 16.

devenue “nature” et correspondant aux anciens mode de production –, cette violence, ce dressage sont *inévitables* – toute l’histoire humaine à considérer de ce point de vue comme un dressage à partir de l’animalité, si elle peut jamais être repérée... Violence inouïe le plus souvent. Qui suppose, cette violence, une *coercition* caractérisée, et organisée. S’exprimant dans de mesures concrètes, des organisation pratiques et dans une idéologie correspondante ou compensatrice: cf.- le *puritanisme* [...] ... et après le succès de cette éducation [...] détente ... et crise le libertinage⁹.

2. Da Contraddizione e surdeterminazione all’“Oggetto del Capitale”

A questo primo avvicinamento a Gramsci seguono due prese di posizione pubbliche di carattere antitetico, la prima nel saggio *Contradiction et surdétermination* pubblicato in “La pensée” nel dicembre 1962 (poi nel 1965 in *Pour Marx*), la seconda, celebre, in “L’Oggetto del Capitale” nel 1965.

In *Contradiction et surdétermination* Althusser sostiene la tesi secondo cui la filosofia marxista non può essere il prodotto di un *renversement*, né l’oggetto di un’estraneazione: si tratta invece di pensare la “*transformation de ses structures*”¹⁰. In questo quadro la rivoluzione non può essere pensata attraverso la categoria di contraddizione semplice: essa è il prodotto di un’accumulazione di contraddizioni in parte eterogenee “qui n’ont pas toutes la même origine, ni le même sens, ni le même *niveau* et *lieu* d’applications, et qui pourtant ‘se fondent’ en une unité de rupture”¹¹. Il concetto di surdeterminazione permette precisamente di pensare la rivoluzione russa non come l’eccezione alla regola della contraddizione semplice, ma come la regola della regola:

Il s’en dégage l’idée fondamentale que la *contradiction Capital-Travail* n’est jamais simple, mais qu’elle est toujours spécifiée par les formes et les circonstances historiques concrètes dans lesquelles elle s’exerce. Spécifiée par les formes de la *superstructure* [...]; spécifiée par la *situation historique interne et externe*, qui la détermine, en fonction du *passé national* lui-même d’une part [...] et du *contexte mondial* existant d’autre part [...]¹².

Il riferimento a Gramsci qui è ancora implicito, si espliciterà nella necessità di fondare il concetto di contraddizione surdeterminata in una concezione marxista della storia che non sia il semplice *renversement* di quella hegeliana, ma una trasformazione radicale. I concetti di modo di produzione e di classe sociale modificano infatti i concetti di società civile e Stato e la loro relazione, che non può più consistere in un’“*identité tacite (phénomène-essence-vérité-de...)* de l’économique et du politique” bensì in un “*rapport des instances déterminantes dans le complexe structure-superstructure qui constitue l’essence de toute formation sociale*”¹³.

In questo percorso Gramsci entra in scena due volte, in due luoghi teorici decisivi. Una prima volta a proposito del ruolo che lo schema della contraddizione semplice ha giocato nella storia del marxismo, cioè del modo in cui questo “*schéma épuré* ait pu

⁹ Ivi, f. 24. Sottolineatura di A.

¹⁰ L. Althusser, *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1965, p. 91. Sott. di Althusser.

¹¹ Ivi, p. 99. Sott. di Althusser.

¹² Ivi, pp. 104-105. Sott. di Althusser.

¹³ Ivi, p. 111. Sott. di Althusser.

répondre à certaines nécessités *subjectives* de la mobilisation des masses”¹⁴. Qui Althusser propone un parallelo tra l'analisi che Marx ed Engels hanno proposto del socialismo utopistico, che ha giocato un ruolo storico, e l'analisi da fare delle forme “schématiques-utopiques de la conscience de masses influencées par le marxisme (voire la conscience de certaines de leurs théoricien)”: si tratterebbe secondo Althusser di fare “*un véritable étude historique des conditions et des formes de cette conscience*”¹⁵. In questo senso Althusser cita in nota le riflessioni di Gramsci sulla tentazione meccanicista nella storia del marxismo:

L'élément déterministe, fataliste, mécaniste, a été un 'arome' idéologique immédiat de la philosophie de la praxis, une forme de religion et d'excitant (mais à la façon des stupéfiants) que rendait nécessaire et justifiait historiquement le caractère 'subalterne' des couches sociales déterminées. Quand on n'a pas l'initiative de la lutte, et que la lutte finit par s'identifier avec une série de défaites, le déterminisme mécanique devient un formidable force de résistance morale, de cohésion, de persévérance, patiente et obstinée. “Je suis battu momentanément ; mais à la longue la force des choses travaille pour moi”, etc. La volonté réelle se travestit en un acte de foi en une certaine rationalité de l'histoire, en une forme empirique et primitive de finalisme passionné qui apparaît comme un substitut de la prédestination, de la Providence, etc. des religions confessionnelles. Il faut insister sur le fait que même en ce cas il existe une forte activité de la volonté... Il convient de mettre en relief comment le fatalisme ne sert qu'à voiler la faiblesse d'une volonté active et réelle. Voilà pourquoi il faut toujours démontrer la futilité du déterminisme mécanique, qui, explicable comme philosophie naïve de la masse, et, uniquement en tant que tel, élément intrinsèque de force, devient, lorsqu'il est pris comme philosophie réfléchi et cohérente de la part des intellectuels, une source de passivité et d'autosuffisance imbécile...¹⁶

A questa citazione di Gramsci, segue una precisazione riguardo all'opposizione massa-intellettuali, che potrebbe apparire strana in un teorico marxista: Althusser sottolinea che il concetto gramsciano di intellettuale è assai vasto e che non è definito “par l'idée que les intellectuels se font d'eux-mêmes, mais par le rôle social d'organiseurs et de dirigeants (plus ou moins subalternes)”¹⁷. A questo proposito cita il seguente passaggio di Gramsci:

Que tous les membres d'un parti politique doivent être considérés comme des intellectuels, voilà une affirmation qui peut prêter à des plaisanteries et à des caricatures: pourtant à la réflexion il n'y a rien de plus exacte. Il faudra distinguer des degrés, un parti pourra avoir une plus grande extension dans son degré le plus bas ou dans son degré le plus haut : ce qui importe c'est sa fonction de direction et d'organisation, donc sa fonction éducative, donc sa fonction intellectuelle¹⁸.

Una seconda volta Gramsci è fatto intervenire a proposito della teoria dell'efficacia specifica degli elementi della sovrastruttura e della loro essenza:

¹⁴ Ivi, pp. 103-104.

¹⁵ Ivi, p. 104.

¹⁶ Ivi, pp. 104-105. Althusser cita le *Œuvres choisies*, Paris, Editions Sociales, pp. 33-34.

¹⁷ Ivi, p.105.

¹⁸ Ivi, p. 105. Citazione da *Œuvres choisies*, p. 440.

Cette théorie demeure, comme la carte de l'Afrique avant les grandes explorations, un domaine reconnu dans ses contours, dans ses grandes chaînes et ses grands fleuves, mais le plus souvent, hors quelques régions bien dessinées, inconnu dans ses détails. Qui, depuis Marx et Lénine, en a vraiment tenté ou poursuivi l'exploration? Je ne connais que Gramsci¹⁹.

L'unico grande esploratore, dopo Marx e Lenin, di una terra sconosciuta. E nella nota aggiunge un confronto Lukács Gramsci sul tema:

Les tentatives de Lukacs, limitées à l'histoire de la littérature et de la philosophie, me semblent contaminées par un hégélianisme honteux: comme si Lukacs voulait se faire absoudre par Hegel d'avoir été élève de Simmel et de Dilthey. Gramsci est d'une autre taille. Les développements et les notes de ses Cahiers de Prison touchent à tous les problèmes fondamentaux de l'histoire italienne et européenne: économique, sociale, politique, culturelle. On y trouve des vues absolument originales et parfois géniales sur ce problème, fondamental aujourd'hui, des superstructures. On y trouve aussi, comme il se doit quand il s'agit de vraies découvertes, des concepts nouveaux, par exemple le concept d'hégémonie, remarquable exemple d'une esquisse de solution théorique aux problèmes de l'interpénétration de l'économique et du politique. Malheureusement qui a repris et prolongé, du moins en France, l'effort théorique de Gramsci?²⁰

Dunque nel 1962 Gramsci è considerato il solo autore nella tradizione marxista che ha aperto la via che Althusser sta tentando di percorrere; in particolare il concetto di egemonia permette di pensare rigorosamente (Althusser utilizza l'espressione "esquisse de solution théorique") la relazione dell'economico e del politico non schiacciandola sulla relazione essenza-fenomeno.

Nel 1965 all'altezza del seminario sul *Capitale* le cose cambieranno²¹. L'annuncio di questo cambiamento si trova in due serie di estratti verosimilmente del periodo di preparazione del seminario. La prima serie consiste di alcuni estratti delle *Oeuvres choisies*²²

¹⁹ Ivi, p. 114.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Le ragioni di questo cambiamento non mi sono del tutto chiare, ma qualche elemento può essere isolato: in primo luogo la presa di distanza da Gramsci può avere un senso come presa di posizione all'interno del PCF contro una corrente moderata, ispirata al gramscismo italiano, chiamata "les italiens"; in secondo luogo il titolo del capitolo su Gramsci, "Il marxismo non è uno storicismo", sembra essere un riferimento polemico diretto al libro di Nicola Badaloni, *Il marxismo come storicismo* (pubblicato da Feltrinelli nel 1962). Sull'attenzione di Althusser a questo testo vedi la lettera a Franca del 1 marzo 1963 in cui le chiede di recuperare la recensione del testo pubblicato da L. Gruppi su "Rinascita", facendo riferimento ad un articolo di Luporini (L. Althusser, *Lettres a Franca*, cit., p. 384).

²² Di quest'opera (A. Gramsci, *Oeuvres choisies*, traduction et notes par Gilbert Moget et Armand Monjo, préface de Georges Cogniot, Editions sociales, Paris 1959; segnatura dell'archivio Althusser BP Alt B38/n.) vi è una copia nell'Archivio Althusser di cui è largamente sottolineata la prima parte ("Du matérialisme historique") e la quarta ("Problèmes de la vie culturelle Problèmes de critique littéraire et littérature populaire"), mentre rare sono le sottolineature della seconda e della terza ("Le problème de la révolution"; "Problèmes d'histoire et de politique"). Soprattutto nella prima parte è individuabile una stratificazione di letture di periodi differenti (per es. è verosimile pensare che le sottolineature in pennarello rosso siano del periodo di *Leggere il "Capitale"* e che le sottolineature a cui corrisponde a margine la sigla "AIE" siano del periodo di *Ideologia e apparati ideologici di Stato*).

che Althusser intitola “morceaux choisis pp. 17 sq”²³: si tratta di pochi estratti dalle pagine 17-45 che hanno per oggetto il concetto gramsciano di filosofia come concezione unitaria e coerente del mondo nei suoi rapporti con la religione, il senso comune, gli intellettuali, le masse, l’ideologia e la politica.

Althusser interviene raramente. In questo senso sono degni di nota due brevi commenti che mi sembrano segnalare il punto di attacco della critica successiva. Althusser ricopia questi due passaggi:

La philosophie est un *ordre intellectuel*, ce que ne peuvent être ni la religion ni le sens commun... La philosophie est la critique et le dépassement de la religion et du sens commun, et en ce sens elle coïncide avec le “bon sens” qui s’oppose au sens commun.19-20²⁴.

La religion et le sens commun ne peuvent constituer un ordre intellectuel parce qu’ils ne peuvent se réduire à une unité, à une cohérence ... d’eux-mêmes, mais par une méthode autoritaire ... Le problème de la religion entendu *non au sens confessionnel* mais au sens laïque *d’une unité* de foi entre une conception du monde et une norme de conduite conforme à cette conception: mais pourquoi appeler cette unité de foi *religion* et ne pas l’appeler *idéologie* ou franchement “politique”²⁵.

E commenta: “intéressant: G. identifie religion, idéologie, philosophie et politique”²⁶.

Dello stesso tenore il commento ad un passaggio sulla filosofia come ideologia di un’epoca:

Mais maintenant se pose le pb. fondamental de toute conception du monde, de toute philosophie qui est devenue un mouvement culturel, une “religion”, une “foi”, cad qui a produit une activité pratique et une volonté et qui se trouve contenue dans cette dernière comme prémisses théoriques implicites (une “idéologie”, pourrait-on dire, si au terme “idéologie” on donne justement le sens le plus élevé d’une conception du monde qui se manifeste implicitement dans l’art, dans le droit, dans l’activité économique, dans toutes les manifestations de la vie individuelle et collective). En d’autres termes, le pb. qui se pose est de conserver l’unité idéologique dans tout le bloc social qui est cimenté et unifié précisément par cette idéologie²⁷.

Al fianco della parentesi a matita Althusser annota “cf. Hegel”.

La seconda serie è conservata negli archivi con la segnatura ALT2.A57-01.05²⁸ ed è intitolata “le ‘storicismo’ de Gramsci”: è stata redatta probabilmente in preparazione dell’intervento al seminario. In quest’ottica Althusser traduce alcuni passaggi da *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*²⁹, che qualifica come “*Textes-repères*” (le pagine 158-159, 217-218, 231-235 etc.), tra cui naturalmente quello celebre sulla filosofia della praxis come storicismo assoluto, e copia una serie di passaggi – definendoli

²³ ALT2.A57-01.03. Si tratta di 4 fogli dattiloscritti, copie a carta carbone di originali che sono stati ritagliati e in parte conservati.

²⁴ Ivi, f. 1. Sottolineature di Althusser.

²⁵ Ivi, ff. 1-2. Sottolineature di Althusser.

²⁶ Ivi, f. 2.

²⁷ Ivi, f. 2.

²⁸ Si tratta di 7 pagine dattiloscritte non numerate di cui solo le prime 2 sono dedicate a Gramsci mentre le altre 5 sono dedicate ad estratti di Colletti dalla “Prefazione” ai *Quaderni filosofici* di Lenin.

²⁹ La copia di Althusser di questo volume non è presente nell’Archivio dell’IMEC.

importanti – dalle *Œuvres choisies* (p. 130, 140, pp. 150-152, pp. 171-172, 174). Così ne riassume il senso:

thème fondamental de l'interprétation du matérialisme marxiste (“philosophie de la praxis”) par Gramsci. L'influence de Croce est très nette: Croce représente aux yeux de Gramsci un “historicisme” spéculatif, qu'il faut “renverser” pour obtenir l’“historicisme” de la philosophie de la praxis³⁰.

Su questi appunti baserà l'esposizione orale della primavera del 1965. Tuttavia la critica non è priva di dubbi o tentennamenti, espressi in alcune lettere a Franca del periodo della stesura dell’“Oggetto del *Capitale*”. In una lettera del 17 giugno 1965, mentre sta riscrivendo il passaggio su Gramsci, lo definisce “très important” e “nécessaire”, anche se questo farà “crier les amis italiens, qui ont la religion de Gramsci, à n'y pas toucher”³¹. Una quindicina di giorni più tardi (lettera del 2 luglio) Althusser ritorna sulla questione. Si domanda se quello che dice di Gramsci è giusto e soprattutto sull'opportunità politica di parlare in quei termini di Gramsci; lo rilegge, si accorge di non aver visto “certaines choses importantes” e tuttavia il giudizio di fondo non cambia:

le pire – scrive – est que, lisant son Mat. st. e B. C., j'ai découvert des choses encore plus graves que je ne croyais... ce qui m'ouvre des horizons infinis sur pas mal de choses, y compris le tour actuel de la politique du PC italien... du feu brulant tout cela! En particulier la chose qui m'a le plus stupéfait est le rapport entre Gramsci et Sorel [...]. Evidemment ce que G. en tire est extrêmement intelligent, comme tout ce qu'il écrit. Il pétille d'astuce (au sens français qui ne veut pas dire ruse, comme chez vous astucia [*szid*]), et c'est d'une très grande séduction, – mais que de faiblesses derrière ces nuances brillantes et souvent profondes³².

Tutt'altro il giudizio sul Gramsci politico:

C'est un politique 100%: le Machiavel des temps modernes, il lit Lénine à travers Machiavel autant que Machiavel à travers Lénine, et ce n'est pas peu dire³³.

Pochi giorni dopo in una lettera dell'8 luglio annuncia che il lavoro è finito (“[...] J'ai reficelé mon grand passage sur Gramsci avec les précautions nécessaires – mais il reste quand même très ‘vache’”³⁴), benché resti il desiderio di approfondire ulteriormente la questione³⁵.

Veniamo allora al passaggio dedicato a Gramsci. Il contesto è la questione filosofica fondamentale circa l'oggetto della teoria di Marx e della sua differenza specifica rispetto all'economia politica: non si tratta di pensare il marxismo come una dialettizzazione delle categorie dell'economia politica attraverso l'assunzione di un concetto hegeliano di tempo, ma pensare “les phénomènes économiques non dans l'infinité d'un espace plan et homogène, mais dans une région déterminée par une

³⁰ ALT2.A57-01.05, f. 1.

³¹ L. Althusser, *Lettres a Franca*, cit., p. 618.

³² Ivi, pp. 623-624.

³³ Ivi, p. 624.

³⁴ Ivi, p. 625.

³⁵ Cfr. la lettera del 19 luglio, p. 628.

structure régionale et inscrite elle-même en un lieu défini d'une structure globale: donc comme un espace complexe et profonde, inscrit lui-même dans un autre espace complexe et profond"³⁶. Per pensare questo spazio è necessario un concetto complesso di tempo storico in cui ogni livello della struttura ha un ritmo proprio, relativamente autonomo rispetto agli altri, benché dipendente dal tutto sociale, che a sua volta richiede la formulazione di un nuovo concetto filosofico per pensare l'efficacia di una struttura sui suoi elementi. Ora, il paragrafo dedicato a Gramsci, segue immediatamente il paragrafo in cui Althusser ha proposto un abbozzo di un nuovo concetto di tempo storico, in cui Althusser si propone di affrontare *le malentendu* che riguarda il rapporto tra il *Capital* e la filosofia marxista e in ultima analisi tra la storia reale e la teoria marxista: il nome di questo *malentendu* è "*historicisme absolu*"³⁷, cui Althusser oppone le celebri parole d'ordine dell'antistoricismo e dell'antiumanesimo teorici. Gramsci è con ciò convocato al centro della scena come una sorta di paradigma di quella tradizione italiana in cui si trovano "les traits les plus accusées et les formes les plus rigoureuses"³⁸ dell'interpretazione del marxismo in quanto storicismo assoluto. Non senza il timore, da una parte, di "défigurer par des remarques forcément schématiques, l'esprit d'une œuvre géniale, prodigieusement nuancée et subtile" e, dall'altra, di "étendre les réserves théoriques [...] à propos de l'interprétation gramscienne du seul matérialisme dialectique, aux découvertes fécondes de Gramsci dans le domaine du matérialisme historique"³⁹.

Althusser vi si propone di cogliere la problematica più profonda di Gramsci senza prendere scorciatoie, scambiando per concetti organici semplici affermazioni polemiche, come nel celebre passo in cui contro Croce Gramsci afferma che "la philosophie de la praxis est 'historicisme' absolu, la mondanisation et la 'terrestrité' absolues de la pensée, un humanisme absolu de l'histoire"⁴⁰: concetti polemici di Gramsci che danno la direzione della ricerca, ma non il concetto positivo della sua interpretazione. Per giudicare l'interpretazione gramsciana del marxismo è necessario invece "mettre à jour les concepts positifs qui l'expriment"⁴¹.

Un primo senso positivo della lettura di Gramsci riguarda il ruolo pratico del marxismo nella storia reale in quanto concezione del mondo o ideologia che penetra la vita pratica degli uomini. Qui, secondo Althusser, è ripresa la concezione crociana della religione: "le marxisme ne peut prétendre à être la théorie de l'histoire, que s'il pense, dans sa théorie même, les conditions de cette pénétration dans l'histoire, dans toutes les couches de la société, et jusque dans la conduite quotidienne des hommes"⁴². Allora divengono intellegibili una serie di formulazioni di Gramsci secondo le quali la filosofia deve essere concreta, il filosofo reale deve essere politico e "la philosophie, la politique et l'histoire sont en définitive une seule et même chose"⁴³. Di qui anche la distinzione, nella

³⁶ L. Althusser, "L'objet du *Capital*", pp. 396-397.

³⁷ Ivi, p. 312.

³⁸ Ivi, p. 320.

³⁹ Ivi, p. 320.

⁴⁰ Ivi, p. 321. Citazione da A. Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, cit., p. 159.

⁴¹ Ivi, p. 322.

⁴² Ivi, p. 323.

⁴³ Ivi, p. 323.

teoria degli intellettuali e dell'ideologia, tra intellettuali individuali e intellettuali organici, “qui assurent l'hégémonie' d'une classe dominante en faisant passer sa 'conception du monde' (ou idéologie organique) dans la vie quotidienne de tous les hommes”⁴⁴.

Lo storicismo di Gramsci è dunque una conseguenza della sua teoria: una teoria della storia reale “doit passer, elle aussi, comme l'on fait jadis d'autres 'conceptions du monde', dans l'histoire réelle”⁴⁵. Ciò che è vero per le grandi religioni deve esserlo anche per il marxismo, “non seulement en dépit, mais à cause même de la différence qui existe entre lui et ces idéologies, en raison de sa nouveauté philosophique, puisque sa nouveauté consiste à inclure le sens pratique de sa théorie même”⁴⁶ ed in questo senso il concetto di storicismo indica nel marxismo il problema dell'unione della teoria e della pratica, “plus particulièrement le problème de l'union de la théorie marxiste et du mouvement ouvrier”⁴⁷.

Questo senso dello storicismo è però una presa di posizione critica, una condanna del marxismo libresco, di chi pretende di far cadere il marxismo dall'alto al modo delle filosofie individuali che non hanno presa sulla realtà o di quegli ideologi che come Croce riprendono la tradizione infelice degli intellettuali rinascimentali che vogliono “faire l'éducation du genre humain 'par le haut', sans entrer dans l'action politique, et dans l'histoire réelle”⁴⁸. Ve n'è in Gramsci uno più profondo, che porta con sé una “*interprétation théorique* portant sur le contenu même de la pensée de Marx”: una concezione storicista del rapporto della teoria di Marx alla storia reale, fondata sulla teoria crociana della religione come concezione del mondo sotto la cui categoria sussume il marxismo. Per questa ragione Gramsci “identifie aussi aisément religion, idéologie, philosophie et théorie marxiste, sans relever que, ce qui distingue le marxisme de ces 'conceptions du monde' idéologiques, c'est moins cette différence formelle (importante) de mettre fin à tout 'au-delà' supraterrrestre, que la forme distinctive de cette immanence absolue (sa 'terrestrité'): *la forme de la scientificité*. Cette 'coupure' [...] n'est pas vraiment réfléchie par Gramsci, et, absorbé qu'il est par l'exigence et les conditions pratiques de la pénétration de la 'philosophie de la praxis' dans l'histoire réelle, il néglige la signification théorique de cette coupure et ses conséquences théoriques et pratiques”⁴⁹.

Per questo Gramsci tende a riunire sotto uno stesso termine la teoria scientifica di Marx e la sua filosofia, pensando questa unità nella forma di una concezione del mondo o come ideologia, ed a pensare il rapporto tra scienza marxista e storia reale “sur le modèle du rapport d'une idéologie 'organique' (historiquement dominante et agissante) à l'histoire réelle”⁵⁰. In definitiva il rapporto tra la teoria scientifica e la storia reale è pensato attraverso il modello dell'espressione diretta. Si può allora fare emergere le implicazioni delle formulazioni polemiche non tanto “pour en faire grief a Gramsci (qui a trop de sensibilité historique et théorique pour ne pas prendre, quand il le faut, toutes

⁴⁴ Ivi, p. 323.

⁴⁵ Ivi, p. 323.

⁴⁶ Ivi, p. 324.

⁴⁷ Ivi, p. 324.

⁴⁸ Ivi, p. 324.

⁴⁹ Ivi, pp. 326-327. Sott. di Althusser.

⁵⁰ Ivi, p. 327.

ses distances), que pour rendre *visible* une logique latente”⁵¹, per far emergere il campo della problematica che comanda una serie di effetti teorici che altrimenti, tanto in Gramsci quanto in chi vi si ispira, rimarrebbero inintelligibili. In altre parole si tratta di costruire una forma-limite, paradigmatica, dello storicismo assoluto.

La mossa che sta al cuore della lettura del marxismo in quanto storicismo assoluto consiste nello storicizzare ciò che in Hegel è negazione teorica e pratica della storia: “sa fin, le présent indépassable du Savoir absolu”⁵². Questa negazione di un presente privilegiato in cui scienza e coscienza coincidono, conduce ad una sua storicizzazione: tutti i presenti ne incarnano le caratteristiche, sono suscettibili di un *coupe d’essence* che coglie nei differenti livelli o istanze lo stesso tempo, schiacciando così la totalità marxista su quella hegeliana, escludendo “ces effets de distorsion et de décalage, qui contredisent, dans la conception marxiste authentique, cette lecture idéologique de la contemporanéité” riducendo o omettendo “les différences réelles qui séparent les niveaux”⁵³.

Il punto sintomatico in cui emerge questa riduzione di livelli è, da un lato, la fusione di scienza e ideologia, dall’altro di filosofia e storia, fusione che si produce attraverso una serie di *glissements conceptuels* che hanno come effetto di ridurre la distanza tra i livelli: da una parte la riduzione della scienza alla storia, facendo della “science une superstructure, [...] une des idéologies ‘organiques’ qui font si bien ‘bloc’ avec la structure qu’elles ont la même ‘histoire’ qu’elle!”⁵⁴; dall’altra la riduzione della filosofia alla politica dato che “la philosophie est le produit direct (sous les réserves de toutes les ‘médiations nécessaires’) de l’activité et de l’expérience des masses, de la praxis économique-politique”⁵⁵.

Non è sufficiente però a Gramsci ridurre al minimo la distanza che nella struttura sociale separa il luogo specifico delle formazioni teoriche, filosofiche e scientifiche (il luogo della pratica teorica), dal luogo della pratica politica. Gli serve una concezione della pratica teorica che mostri e consacri l’identità di filosofia e politica:

Cette exigence latente explique de nouveaux glissements conceptuels, ayant à nouveau pour effet de *réduire* la distinction entre les niveaux. Dans cette interprétation la pratique théorique tend à perdre toute spécificité, pour être réduite à la *pratique historique* en général, catégorie sous laquelle sont pensées des formes de production aussi différentes que la pratique économique, la pratique politique, la pratique idéologique et la pratique scientifique⁵⁶.

Gramsci trova questo modello nella “*pratique expérimentale* emprunté non pas tant à la réalité de la science moderne, qu’à une certaine idéologie de la science moderne”⁵⁷. E qui di nuovo vi è una riduzione dei livelli l’uno all’altro:

⁵¹ Ivi, p. 327. Sott. di Althusser.

⁵² Ivi, p. 328.

⁵³ Ivi, p. 328.

⁵⁴ Ivi, p. 329.

⁵⁵ Ivi, p. 331.

⁵⁶ Ivi, p. 331.

⁵⁷ Ivi, p. 332.

C'est par exemple sous la condition de réduire toute pratique à la pratique expérimentale, ou à la "praxis" en général, puis d'assimiler cette pratique-mère à la pratique politique, que toutes pratiques peuvent être pensés comme relevant de la pratique historique "réelle", que la philosophie, et même la science, et donc le marxisme également, peuvent être pensé comme l'"expression" de l'histoire réelle⁵⁸.

In questo modo scompare anche la distinzione tra scienza della storia e filosofia marxista: la filosofia marxista diviene nulla più che "une simple 'méthodologie historique', c'est-à-dire [...] la simple conscience de soi de l'historicité de l'histoire, [...] la réflexion sur la présence de l'histoire réelle dans toutes ses manifestations"⁵⁹.

Certo, Gramsci riprende queste formule da Croce, nell'intento di capovolgerle e tuttavia in questo modo, secondo Althusser, "l'interprétation du marxisme comme historicisme ne sort pas des limites absolues dans lesquelles s'effectue depuis Feuerbach ce 'renversement' de la spéculation dans la praxis, de l'abstraction dans le 'concret': ces limites sont définies par la problématique empiriste, sublimée dans la spéculation hégélienne et dont aucun 'renversement' ne peut nous délivrer"⁶⁰. Tutte le riduzioni teoriche necessarie alla lettura storicistica fanno emergere la struttura fondamentale di ogni storicismo: "la contemporanéité permettant une lecture en coup d'essence"⁶¹, che si impone alla struttura della totalità marxista, la trasforma e ne riduce la distanza reale tra i differenti livelli, facendo ricadere la storia marxista "dans le concept idéologique d'histoire, catégorie de la présence et de la continuité temporelles"⁶², e infine, esito paradossale, "dans la pratique économique-politique de l'histoire réelle, par l'aplatissement des sciences, de la philosophie et des idéologies sur l'unité des rapport de production et des forces de production"⁶³. Esito paradossale perché dal punto di vista della problematica teorica, e non certo da quello delle intenzioni o degli accenti politici, questa lettura storicista di Marx ritrova i principi teorici della lettura economicista e meccanicista della seconda Internazionale a cui Gramsci si era opposto.

3. *Un dibattito su "Rinascita"*

Questo paragrafo di *Leggere il "Capitale"* non esaurisce l'interesse di Althusser per Gramsci. Come previsto esso suscita in Italia polemiche, a cui Althusser risponde pubblicando il 15 marzo 1968 su "Rinascita" una lettera sul pensiero di Gramsci dal titolo "La filosofia, la politica e la scienza"⁶⁴. Tuttavia prima di venire al contenuto di

⁵⁸ Ivi, p. 334.

⁵⁹ Ivi, p. 335.

⁶⁰ Ivi, p. 336.

⁶¹ Ivi, p. 336.

⁶² Ivi, p. 336.

⁶³ Ivi, p. 337.

⁶⁴ "Rinascita", 15 marzo 1968, pp. 23-24. Una versione abbreviata è stata pubblicata in appendice alla traduzione italiana di *Leggere il Capitale*, tr. it. di R. Rinaldi e V. Oskian, Milano, Feltrinelli, 1968, pp. 341-345. Si tratta di una risposta ad un articolo di Rino Dal Sasso, pubblicato il 1 dicembre 1967 su "Rinascita" (pp. 47-34) in cui veniva commentata la pubblicazione in italiano del capitolo di *Leggere "Il Capitale"* "Il marxismo non è uno storicismo" apparsa sulla rivista "Trimestre" (1, 1967, n. 1, pp. 3-34).

questa lettera è interessante prendere in considerazione una serie di estratti e riflessioni intitolati “Gramsci φ et pol”⁶⁵. Si tratta di un vero corpo a corpo con la prima sezione delle *Oeuvres choisies*, passaggi copiati con lunghi commenti. In parte Althusser riprende le critiche di *Lire le Capital* allo storicismo di Gramsci, del legame del concetto gramsciano di filosofia con i concetti storicisti di storia universale, di epoca e società che finirebbero per espungere la lotta di classi. Vi è però un approfondimento interessante rispetto alla questione del rapporto tra concezione del mondo e filosofia che risente delle riflessioni di quegli anni attorno al *Cours de philosophie pour scientifique*: Althusser sottolinea come per Gramsci non ci sia rottura (“pas de coupure pour lui”). Ma allora come demarcare la differenza? Per Gramsci non si tratta di una differenza qualitativa, ma quantitativa, di “homogénéité, de cohérence, de logicità”⁶⁶. Althusser commenta

// frappant comment G. ne parvient pas à s’en tirer avec son vocabulaire. Différence non de qualité mais de quantité. Bon. Quantité de quoi ? de “logicità”: il en a plus ou moins. Mais la nature de cette “logicità” n’est pas du tout définie: on a le sentiment que c’est la même, et qu’il n’advient rien en fait de logicità dans l’histoire (les sciences... silence). Pourtant cette logicità, cette cohérence sont qualifiées de “qualités” ... Mais leur contenu qualitatif ? Le même, évidemment puisqu’il ne s’agit que d’une *différence d’un moins et un plus*. L’historicisme de G. aboutit en fait à une dénégation totale des événements de l’histoire théorique, cad des “coupures” qui s’y produisent. //⁶⁷

E qualche riga sotto ribadisce: “// on a vraiment l’impression que pour G. il n’y a pas d’histoire de la logicità...//”⁶⁸.

La chiave di lettura della questione è trovata in un passaggio sul senso comune che Althusser ricopia: “Quand s’élabore dans l’histoire un *groupe social homogène*, il s’élabore aussi, et *contre le sens commun*, une philosophie *homogène*, c’est-à-dire *cohérente* et *systematique*”⁶⁹. E commenta:

///...voici donc le fin mot... On a *groupe social homogène* philosophie *homogène* et homogène = *cohérente* et *systematique*. Ad. toute l’équivoque sur laquelle on vit depuis le début à propos de l’unité cohérence se résout en l’*homogénéisation* contre l’hétéroclite du sens commun, qui répond à l’*homogénéisation* d’un groupe social⁷⁰.

Sullo stesso numero appaiono anche, oltre ad una breve risposta di Dal Sasso (25-26), anche dei commenti di Nicola Badaloni (pp. 24-25), Galvano della Volpe (p. 26) e Luciano Gruppi (pp. 26-27).

⁶⁵ ALT. 057-01.06. Si tratta di 23 pagine numerate di cui la prima manoscritta, la seconda in parte manoscritta ed in parte dattiloscritta e le altre dattiloscritte. Questo testo fa parte di un insieme di note che Althusser e i suoi collaboratori si sono scambiati tra l’ottobre del 1966 e il febbraio del 1968. Cfr. la presentazione di F. Matheron a L. Althusser, “Notes sur la philosophie”, in *Ecrits philosophiques et politiques*, t. II, Paris, Stock/Imec, 1995, pp. 299-300.

⁶⁶ Ivi, f. 10.

⁶⁷ Ivi, f. 10. Sott. di Althusser.

⁶⁸ Ivi, f. 10.

⁶⁹ Ivi, f. 16. Sott. di Althusser.

⁷⁰ Ivi, f. 17. Sott. di Althusser.

Su questo punto ritorna dopo aver copiato una serie di passaggi sulla polemica con Bukarin a p. 127 e sgg. affermando che “//G. se fait une idée complètement mythique des sciences, aussi positiviste que le ‘positivisme’ qu’il critique.//”⁷¹.

Sempre sulla questione della scienza Althusser definisce assolutamente capitale un passaggio di p. 143 sulla scienza ed il metodo:

Gramsci dit que “s’il existe une méthode en général, elle signifie tout simplement philosophie” (donc philosophie = méthode) [...] Or le pb. de l’objectivité ne peut se réduire à celui de la méthodologie, en faisant abstraction de la *théorie* d’une science. [...]

G. est [...] tellement conscient de la nouveauté de la théorie marxiste et si mal instruit de la pratique scientifique qu’il ne peut parvenir à penser leur unité. Il lui manque un chaînon: celui de théorie d’une science comme son *système* théorique. La systématisme est pour lui au fond “pratique”, “instrumentale” (cf. p. 137: “on croit vulgairement que la science veut absolument dire système”)⁷².

Di questo nuovo confronto con Gramsci si sente l’eco nella lettera a “Rinascita”. Al di là delle risposte ad alcune critiche di Dal Sasso, Althusser fissa l’attenzione proprio sulla questione del rapporto filosofia-scienza. Se la filosofia, come aveva detto qualche giorno prima nella conferenza “Lénine et la philosophie”⁷³, è caratterizzata dal duplice rapporto con la politica e con la scienza, Gramsci ha pensato con forza la relazione con la politica, “ma non ha visto con altrettanto vigore, né isolato, né pensato l’altra determinazione: il rapporto tra filosofia e scienza”⁷⁴. Questo è per Althusser il punto debole di Gramsci che “solo in pagine affrettate e superficiali [...] sostiene una concezione evidentemente insufficiente, se non addirittura falsa, delle scienze”⁷⁵, non andando oltre alla ripetizione di formule equivoche di Croce. Queste assegnano alle scienze un posto nella topica, ma non colgono ciò che in esse è specifico, cioè “la produzione di conoscenze oggettive”⁷⁶. Da ciò deriva la tendenza a “ridurre e ad assimilare completamente [...] la ‘filosofia’ alla ‘concezione del mondo’”⁷⁷. La distinzione è data semplicemente da una maggior coerenza della prima, differenza solo formale, se si considera che lo stesso carattere sistematico e razionale che Gramsci le attribuisce, è riconducibile alla coerenza:

Ma la coerenza (o la sistematicità, cioè la razionalità) non sono criteri specifici in quanto tali, né distintivi della filosofia. Vi sono delle concezioni del mondo che si esprimono con perfetta coerenza, con sistematicità e persino con “razionalità”, e che tuttavia non si possono confondere con la filosofia: ad esempio le espressioni teoriche della concezione religiosa del mondo, in teologia⁷⁸.

⁷¹ Ivi, f. 18.

⁷² Ivi, f. 21.

⁷³ La conferenza è del 24 febbraio 1968 (cfr. L. Althusser, *La solitude de Machiavel*, Paris, PUF, 1998, pp. 103-144).

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ *Ibidem*.

Per cogliere ciò che Gramsci designa con “coerenza” è invece necessario secondo Althusser pensare il rapporto della filosofia con le scienze, che solo “conferisce alla filosofia i caratteri (coerenza, sistematicità e razionalità) richiesti da Gramsci: ma a questo punto tali caratteri non avranno più solo un valore formale, che anzi acquistano un contenuto preciso, definito non dalla ‘razionalità’ in generale, ma dalla forma specifica di ‘razionalità’ dominante che esiste in un determinato momento delle scienze con le quali la filosofia instaura un rapporto specifico”⁷⁹.

Se dunque è il rapporto da una parte con la politica e dall'altra con le scienze che caratterizza la natura della filosofia, Gramsci non ha potuto “dare una definizione completa e corretta della filosofia”⁸⁰, proprio “in mancanza di una concezione corretta delle scienze e del rapporto specifico della filosofia con le scienze”. Per salvaguardare ciò che vi è di autentico nello storicismo gramsciano, malgrado le sue formulazioni dubbie ed i suoi equivoci teorici, è necessario fissare due punti:

La storia dei concetti teorici (e cioè scientifici e filosofici, nel senso proprio del termine) è senza dubbio una storia. Ma:

1) questa storia non deve essere concepita come un puro e semplice divenire empirico da registrare in una cronaca: deve essere pensata entro concetti teorici della scienza marxista della storia;

2) si tratta di una storia *sui generis* la quale, pur rientrando nella storia delle formazioni sociali e pur essendo articolata su questa storia (che è ciò che si chiama Storia *tout court*), non è riducibile in modo puro e semplice alla Storia delle formazioni sociali, anche se concepita in termini non empirici ma secondo i concetti marxisti di scienza della storia⁸¹.

In altre parole, ciò che lo storicismo gramsciano non vede è la specificità della storia del teorico.

4. *Da Idéologie et appareil idéologiques d'Etat a La transformation de la philosophie*

Il maggio 68 apre una nuova stagione del pensiero althusseriano, caratterizzata da una ripresa della questione dei rapporti tra base e sovrastruttura, di cui il testo postumo *Sur la reproduction* è la testimonianza più evidente⁸². In questo contesto, Gramsci diviene nuovamente una risorsa, come è segnalato da una celebre nota di *Idéologie et appareil idéologiques d'Etat*:

Gramsci est, à notre connaissance, le seul qui se soit avancé sur la voie que nous empruntons. Il a eu cette idée, “singulière”, que l'Etat ne se réduisait pas à l'appareil (répressif) d'Etat, mais comprenait, comme il disait, un certain nombre d'institutions de la “société civile”: l'Eglise, les Ecoles, les syndicats, etc. Gramsci n'a malheureusement pas systématisé ses intuitions, qui sont restées à l'état

⁷⁹ Ivi, pp. 23-24.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² Per comprendere il contesto storico e politico, così come il progetto collettivo di cui è il risultato cfr. E. Balibar, “Preface”, a L. Althusser, *Sur la reproduction*, Paris, PUF, 2011, pp. 7-18.

de notation aigues, mais partielles (cf. Gramsci: *Œuvres Choiesies*, Paris, Editions Sociales, 1959, pp. 290, 291 (note3), 293, 295, 436. Cf. *Lettres de la Prison*, Ed. Sociales, p. 313⁸³).

Questa nota apre un periodo in cui Gramsci è presente come riferimento positivo: l'indizio più forte è il corso su Machiavelli del 1972, ripreso e rielaborato nel 1975. Questa lettura, profondamente gramsciana⁸⁴, pone come centro d'interesse del pensiero di Machiavelli la questione dello Stato nazionale unitario:

Gramsci se moque évidemment de l'Idée de l'Etat, comme de la nécessité rationnelle d'élever un peuple sans Etat à la dignité historique et philosophique de l'Etat. Il va "dritto alla verità effettuale della cosa", et appelle les choses par leur nom. L'Etat que Machiavel attend du Prince pour unifier l'Italie sous un monarque absolu, ce n'est pas l'Etat en général (correspondant "à son concept"), c'est un type d'Etat historiquement déterminé, requis par les conditions et les exigences du capitalisme à son commencement: c'est un Etat *national*⁸⁵.

Ora, il tema fondamentale della lettura di Gramsci è proprio la costituzione di uno Stato nazionale al cui cuore vi è la lotta di classe "opposant les éléments du nouveau mode de production en voie de croissance aux formes dominantes du mode de production féodal"⁸⁶. In altre parole, la nazione è la forma indispensabile alla "implantation" del modo di produzione capitalistico, ma essa "ne se constitue pas spontanément. Les éléments préexistants ne s'unifient pas d'eux-mêmes en nation"⁸⁷. Lo strumento di unificazione è lo Stato nazionale unico: "Mais attention: cet Etat n'assure ses fonctions militaires d'unification, de défense et de conquête qu'à la condition d'en assurer, en même temps d'autres: politiques, juridiques, économiques et idéologiques"⁸⁸. E questa forma di unificazione è assicurata dalla monarchia assoluta, che significa "unique, centralisée, mais non arbitraire"⁸⁹, "d'où le double aspect du pouvoir de la monarchie absolue selon Gramsci: il implique à la fois la violence et la coercition, mais en même temps le consentement, donc l'hégémonie"⁹⁰.

Questo riferimento positivo a Gramsci trova il suo punto culminante nella conferenza di Granada "Sur la transformation de la philosophie" nel marzo del 1976. In un primo riferimento Althusser stabilisce con chiarezza il senso della sua lettura gramsciana di Machiavelli ed il suo lavoro sugli AIE rispetto alla definizione del rapporto filosofia-ideologie-pratiche:

[...] si le propre de la philosophie consiste, en dernière instance, à agir sur les idéologies, et à travers elles sur l'ensemble des pratiques sociales et leur orientation, on comprend alors un peu mieux la raison d'être de la philosophie et sa portée. Mais, j'insiste sur ce point, on ne comprend pas du tout

⁸³ Ivi, p. 274.

⁸⁴ Su questo punto rinvio al mio "Il *Principe* tra Gramsci e Althusser", in G.M. Anselmi, R. Caporali, C. Galli (a cura di), *Machiavelli Cinquecento. Mezzo millennio del "Principe"*, Milano, Mimesis, 2015, pp. 161-180.

⁸⁵ L. Althusser, *Machiavel et nous*, in Id., *Ecrits philosophiques et politiques*, t. II, p. 50.

⁸⁶ Ivi, p. 52.

⁸⁷ Ivi, p. 53.

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ Ivi, p. 54.

⁹⁰ *Ibidem*.

pourquoi il est indispensable que l'ensemble des idéologies reçoivent de la philosophie, sous les espèces de la Vérité, cette unité et son orientation. Pour le comprendre, il faut, dans la perspective de Marx, faire intervenir ce que j'appellerai la forme politique de l'existence des idéologies dans l'ensemble des pratiques sociales. Il faut faire intervenir la lutte de classe et le concept d'idéologie dominante. Si la société considérée est une société de classe, le pouvoir politique, celui de l'Etat, est détenu par la classe des exploités. Pour que son pouvoir dure, et cela nous le savons, bien avant Marx, depuis Machiavel qui en fait la théorie politique, il faut que la classe dominante transforme son pouvoir violent en pouvoir consenti. Il faut qu'elle parvienne à obtenir du consentement libre et coutumier de ses sujets une obéissance qu'elle ne devait qu'à la force. C'est à cela que sert le système, toujours contradictoire, des idéologies. Ce que, suivant en cela Gramsci, j'ai appelé le système des appareils idéologiques d'Etat est en effet l'ensemble des institutions idéologiques, religieuses, morales, familiales, juridiques, politiques, esthétiques, etc., par lesquelles la classe au pouvoir parvient à la fois à s'unifier elle-même et à imposer aux masses exploitées sa propre idéologie comme leur propre idéologie. Quand ce résultat est atteint, la masse du peuple, pénétrée de la vérité de l'idéologie de la classe dominante, accepte ses valeurs et donne alors son consensus à l'ordre existant, et la violence, toujours nécessaire, peut être autant que possible laissée de côté, comme le derniers recours⁹¹.

E di nuovo Althusser ricorre a Gramsci per mostrare come in realtà l'ideologia dominante, non sia un elemento scontato, ma il risultato di una lotta molto complessa:

Car il ne s'agit pas seulement de fabriquer une idéologie dominante parce qu'il en faut une, par décret, il ne s'agit pas seulement de la constituer dans une longue histoire de lutte de classe, il faut la constituer à partir des éléments, des régions de l'idéologie existante, à partir de ce que le passé a légué, qui est divers et contradictoire et aussi à travers l'inattendu des événements qui ne cessent de surgir, dans la science comme dans la politique. Dans la lutte de classe, et ses contradictions, sur la base des éléments idéologiques contradictoires légués par le passé, il s'agit de constituer une idéologie qui surmonte toutes ces contradictions, une idéologie qui soit unifiée autour des intérêts essentiels de la classe dominante pour assurer ce que Gramsci appelait son hégémonie⁹².

Non solo Althusser fa ampio riferimento a Gramsci, ma pensa i suoi stessi concetti in termini di compatibilità-traducibilità con la problematica gramsciana. Questo periodo ha il suo preciso punto di arresto pochi mesi dopo, con la conferenza di Barcellona sulla dittatura del proletariato tenuta nel giugno dello stesso anno: qui Althusser sospende il giudizio su Gramsci, attaccando però "certains de ses commentateurs qui se situent dans la ligne d'interprétation de Togliatti"⁹³.

5. *La nuova svolta: Marx dans ses limites e Que faire?*

A partire da questo momento ha luogo un cambiamento radicale, influenzato, da un punto di vista storico dalla nascita dell'eurocomunismo e dall'abbandono nel XXII

⁹¹ L. Althusser, "Sur la transformation de la philosophie", in Id., *Sur la philosophie*, Paris, Gallimard, 1994, pp. 165-166.

⁹² *Ivi*, pp. 166-167.

⁹³ Cfr. *Conférence sur la dictature du prolétariat* de Barcelone, 6 juillet 1976. "Période" (<http://revueperiode.net/un-texte-inedit-de-louis-althusser-conference-sur-la-dictature-du-proletariat-a-barcelone/>).

congresso del PCF della dittatura del proletariato e, da un punto di vista teorico, in stretta relazione con gli eventi politici, da un dibattito del 1976-1977 tra intellettuali socialisti e comunisti in Italia sul tema “abbandonare Gramsci?” e da una serie di testi importanti pubblicati in quegli anni (Buci-Glucksmann⁹⁴, Poulantzas⁹⁵, Anderson⁹⁶).

Sollecitato da questi eventi Althusser riprende in mano Gramsci nell'edizione critica dei *Quaderni* di Valentino Gerratana pubblicata presso Einaudi nel 1975⁹⁷. Negli archivi sono conservati con la segnatura ALT2.A57-01.08⁹⁸ e ALT2.A57-01.10 due serie di estratti tradotti e commentati, il primo principalmente sul concetto di egemonia e sul concetto di società civile, il secondo su una serie di temi tra i quali predomina quello di “rivoluzione passiva”.

In un primo tempo l'intenzione è quella di intervenire nel dibattito italiano scatenato da Bobbio e Salvatori a proposito della necessità di abbandonare il riferimento a Gramsci in una prospettiva di pluralismo proprio in virtù del profondo legame che vi sarebbe tra egemonia e dittatura del proletariato, articoli a cui risponderanno alcuni tra i più importanti intellettuali comunisti del tempo⁹⁹. A questo scopo Althusser progetta un articolo per “Rinascita”. Nell'archivio troviamo alcuni dossier in cui Althusser raccoglie il dibattito (ALT2. A26-02.01 e ALT2. A26-02.02)¹⁰⁰, del materiale per l'articolo suddiviso in tre dossier (ALT2. A26-01.03) e 14 versioni dell'articolo (ALT2.A26-01.01; ALT2. A26-01.02), che infine decide di non pubblicare. Al centro dell'interesse di

⁹⁴ Ch. Buci Glucksmann, *Gramsci et l'Etat. Pour une théorie matérialiste de la philosophie*, Paris, Fayard, 1975.

⁹⁵ N. Poulantzas, *La crise de l'Etat*, Paris, PUF, 1976; *L'Etat, le pouvoir, le socialisme*, Paris, PUF, 1978.

⁹⁶ P. Anderson, *The Antinomies of Antonio Gramsci*, “New Left Review”, marzo 1977, pp. 4-78.

⁹⁷ Nella sua biblioteca troviamo A. Gramsci, *Quaderni del carcere* (a cura di V. Gerratana, vol. I-IV, Torino, Einaudi, 1977, segnatura BP ALT B 57/9-12) in cui vi sono rarissime sottolineature a penna blu, tutte corrispondenti con gli estratti tradotti, ma anche *Gramsci dans le texte* (recueil réalisé sous la direction de F. Ricci en collaboration avec J. Bramant, Paris, Editions Sociales, 1975, segnatura BP ALT B58/1) in cui sono sottolineati passi di alcuni articoli (*Révolution contre Le Capital*, pp. 46-50; *La suprême trahison*, p. 51, *Quelques thèmes sur la question méridional*, p. 113-123) mentre dei *Quaderni* sono sottolineate in particolare le pp. 131-158 sulla filosofia, le pp. 416-443 su Machiavelli, il passaggio a p. 535 su Oriente e Occidente e le pp. 536-547 sulla rivoluzione passiva.

⁹⁸ Si tratta di 7 fogli dattiloscritti numerati dal titolo “édition Gerratana Gramsci hégémonie” + 2 fogli dattiloscritti numerati “Gramsci société civile”.

⁹⁹ Cfr. G. Liguori, *Gramsci conteso. Interpretazione, dibattiti e polemiche, 1922-2012*, Roma, Editori Riuniti, pp. 251-272.

¹⁰⁰ Degli articoli tratti dal dibattito italiano spiccano: l'articolo di M. Salvadori, *Gramsci e il PCI: due concezioni dell'egemonia*, “Mondoperaio”, 11, novembre 1976, e l'intervista a N. Bobbio, *Gramsci e il PCI*, “Mondoperaio”, 1, 1977, pp. 41-44; il dibattito che è seguito su “Rinascita”: P. Ingrao, *Discutendo su questa parolaccia che è l'egemonia*, “Rinascita”, 3 dicembre 1976, pp. 5-6; p. 3; L. Gruppi, *L'esigenza di una nuova guida*, “Rinascita”, 17 dicembre 1976, pp. 3-5; B. de Giovanni, *Dietro la polemica sull'egemonia*, “Rinascita”, 7 gennaio 1977; *Da Gramsci a noi*, “Rinascita” 4 febbraio 1977 con articoli di L. Paggi, V. Gerratana, F. Mussi, B. de Giovanni; D. Trombadori, *Ripensare la tradizione senza paura del nuovo*, “Rinascita”, 4 marzo 1977, p. 21; A. Bolaffi, *Gramsci: nuovi sviluppi del dibattito*, “Rinascita”, 15 aprile 1977, p. 27. Inoltre troviamo una serie di altri articoli tra i quali vale la pena segnalare: A. Adler, *Gramsci: Lénine en Occident?*, “La nouvelle critique”, n° 115, juin-juillet 1978, pp. 13-20 di cui troviamo anche una pagina di note; E. Balibar, *Einige Fragen der marxistischen Staatsauffassung*, 1977 (dattiloscritto di una conferenza tenuta a Bochum); P. Anderson, *The Antinomies of Antonio Gramsci*, “New Left Review”, marzo 1977, pp. 4-78; Ch. Glucksmann, *Lo Stato e l'egemonia in Gramsci*, “Paese sera”, 20 gennaio 1977.

Althusser vi è la questione della dittatura del proletariato e della ragione per cui il PCI non l'ha ufficialmente abbandonata pensandola grazie a Gramsci sotto forma di egemonia¹⁰¹. Non mi soffermerò sulla lettura che Althusser offre di Gramsci in questi abbozzi, perché essa verrà ripresa e sistematizzata in *Marx dans ses limites* e in *Que faire?*, testi nei quali vengono riprese anche alcune considerazioni su Gramsci presenti in *Enfin la crise du marxisme!*¹⁰² et *Le marxisme comme théorie "finie"*¹⁰³.

Entrambi i testi sono del 1978, il primo è stato pubblicato nel 1994, mentre il secondo è ancora inedito. Sono strettamente legati, nella misura in cui la trattazione di Gramsci presente nel primo si ritrova nel secondo, inserita però in un contesto più ampio. *Marx dans ses limites* riprende i temi della conferenza di Venezia, cercando di proporre una riflessione sulla crisi politica del marxismo e su ciò che in essa rinvia ad “à ce qu'il faut bien appeler sa crise ou son malaise ou son désarroi théorique”¹⁰⁴, crisi che risiederebbe precisamente nell'incapacità di pensare i limiti dell'opera di Marx e della tradizione marxista. Il paragrafo finale è dedicato a Gramsci e non è un caso, perché Althusser lo considera come la fondamentale ispirazione teorica dell'eurocomunismo, come emerge con chiarezza da un passaggio del capitolo 9 in cui nell'avanzare la tesi secondo cui lo Stato è uno strumento separato dalla lotta di classe e non attraversato da essa, prende le distanze da un gramscismo diffuso in Francia e in Italia:

Or justement je soutiens que l'Etat, en son cœur, qui est sa force d'intervention physique, politique, policière et de haute administration, est fait, dans toute la mesure du possible, pour ne pas être affecté, ni même “traversé” par la lutte de classe. Qu'il parvienne, et fort bien, non seulement en France mais en Italie, où on développe volontiers depuis Gramsci une théorie de la faiblesse ou de la non-existence de l'Etat, qui me paraît une erreur, c'est trop claire¹⁰⁵.

La trattazione di Gramsci è introdotta da alcune considerazioni del capitolo diciannovesimo su “Les ‘limites absolues’ de Marx sur l'idéologie” in cui Althusser sottolinea come Marx abbia parlato di una dimensione collettiva dell'ideologia senza davvero pensarla, credendo probabilmente di averlo fatto attraverso la teoria del feticismo. Di fronte a questo vuoto teorico la tradizione marxista ha prodotto delle risposte deludenti. E qui entra in scena Gramsci:

Gramsci n'a pas, à mon avis du moins, apporté grand-chose sur la question, se contentant d'insister sur la fonction de l'idéologie comme “ciment” unificateur d'un groupe sociale [...], et remplaçant volontiers la question de l'idéologie par celle de la “culture”¹⁰⁶.

Quanto al concetto di apparato egemonico, Althusser ritorna sulle proprie considerazioni di *Ideologia e apparati ideologici di Stato*, precisando:

¹⁰¹ Cfr. *Conférence sur la dictature du prolétariat*, cit.

¹⁰² L. Althusser, *Enfin la crise du marxisme!*, in Id., *La solitude de Machiavel*, Paris, PUF, 1998, p. 277.

¹⁰³ L. Althusser, *Le marxisme comme théorie “finie”*, in Id., *La solitude de Machiavel*, cit., pp. 286-287.

¹⁰⁴ L. Althusser, *Marx dans ses limites*, cit., p. 371.

¹⁰⁵ Ivi, p. 449.

¹⁰⁶ Ivi, 510.

Je crois en vérité que Gramsci n'avait pas le même objet que mes remarques. Gramsci ne parle jamais d'*appareils idéologique d'Etat*, mais d'*appareils hégémonique*, ce qui laisse dans le vide la question de savoir par quoi est assuré l'effet hégémonie dont il parle, dans les appareil dont il parle.

Gramsci définit en somme ses appareils par leur effet ou résultat, lui-même mal pensé, l'*hégémonie*, alors que je tentais de définir les AIE par leur "cause motrice": l'idéologie. Et Gramsci qui déclare que les appareils hégémoniques appartiennent à la "société civile" (laquelle n'est rien d'autre que *leur ensemble*, à la différence de la société civile classique qui est la société toute entière *moins l'Etat*) sous prétexte qu'ils sont "privés", pensant donc comme il le fait dans la distinction du public (l'Etat) et du privé (la société civile), Gramsci en vient pourtant, dans un de ses retournements stupéfiants qui donnent le vertige parce qu'il contredit mot pour mot la formule qu'il vient de défendre, à dire que l'*Etat est la société civile*"¹⁰⁷.

Di qui la necessità di comprendere meglio il concetto di egemonia di cui si occupa nell'ultimo capitolo. Secondo Althusser Gramsci ci invita "à entrer dans sa problématique de l'Etat"¹⁰⁸ attraverso Machiavelli per il quale il Principe (principe classico o principe moderno, il partito comunista) è pensato allo stesso tempo come uomo e bestia, "force (lion) et moralité, éthique"¹⁰⁹. I concetti di cui Gramsci si serve sono quelli di Stato (con i suoi due momenti, la forza e l'egemonia), e di società civile, costituita dall'insieme degli apparati egemonici. Non parla invece della struttura, né delle "conditions étatiques de l'exploitation et de la reproduction des rapports sociaux". In questo modo

la question de l'Etat peut et doit se trancher *pour elle-même*, sur la base des quatre concepts dont il dispose, et sans faire intervenir l'infrastructure, que Gramsci n'aime pas citer, car la distinction marxiste entre structure et la superstructure lui semble au fond une erreur mécaniste-économiste¹¹⁰.

Secondo Althusser quello che accade, andando all'essenziale, nel pensiero di Gramsci è che "*le 'moment' de la Force est finalement digéré [...] par le moment de l'hégémonie*"¹¹¹. Vi sono in Gramsci una serie di termini equivalenti tanto per forza (coercizione, violenza, dittatura) che per egemonia (consenso, accordo, direzione non violenta). Perché questo lavoro su concetti che vengono più da Mosca che da Marx e Lenin? Questa l'ipotesi di Althusser:

Pour en venir à penser une stratégie pour le mouvement ouvrier après les grands échecs que représentent pour lui, *et la forme politique "dictatoriale" régnant en URSS, et la réussite actuelle du fascisme en Italie, en Allemagne et au Japon, et la politique du New Deal de Roosevelt en Amérique*¹¹².

In altre parole ciò che in Gramsci sembra una teoria dello Stato, non è altro che un'*auscultation politique de la 'nature', donc de la 'composition', ou du dispositif des Etats contemporains, en vue de définir une stratégie politique pour le mouvement ouvrier, une fois évanouies*

¹⁰⁷ Ivi, pp. 512-513.

¹⁰⁸ Ivi, p. 514.

¹⁰⁹ *Ibidem*.

¹¹⁰ Ivi, pp. 514-515.

¹¹¹ Ivi, p. 515.

¹¹² Ivi, p. 515.

les espérances de voir se reproduire le schéma de 1917”¹¹³. Secondo Althusser le ragioni della definizione della società civile e dei suoi apparati egemonici, la distinzione e poi l'identificazione della società politica con questa e infine l'assorbimento di entrambe nella categoria unica di egemonia, sono da ricercarsi nella teoria della guerra di movimento e di posizione. In questo senso la riduzione di complessità che Gramsci opera rispetto alla storia russa è funzionale secondo Althusser, a proporre

une autre “ligne politique”, celle de la guerre de position, de longue durée, et de conquête pas à pas des “casemates et tranchées” qui constituent le glacis d'un bon Etat normal, où règne le “juste équilibre” entre la Force et l'hégémonie, d'un Etat où l'“Hégémonie est cuirassée de coercition”¹¹⁴.

Certo l'idea di una lotta di lunga durata in cui la classe operaia conquista l'egemonia sui propri alleati è una tesi classica del marxismo. Ciò che Gramsci introduce di nuovo è che l'egemonia

puisse être *comme représentative du tout constitué par 1/ la “société civile”* (c'est son domaine), *2/ l'Etat comme Force ou coercition*, *3/ et par l'effet appelé lui aussi Hégémonie qui résulte du fonctionnement du tout de l'Etat, constitué, rappelons-le, de Force et d'Hégémonie*¹¹⁵.

Dunque l'egemonia è iscritta addirittura tre volte nello schema gramsciano. In un primo senso l'egemonia è quella degli apparati egemonici che fanno accettare senza violenza il potere dello Stato e della classe dominante: essa è, con la forza, uno dei due momenti dello Stato. In un secondo senso l'egemonia è l'effetto-egemonia dello Stato stesso, del buon equilibrio nello Stato di forza ed egemonia in cui la forza non scompare ma è a tal punto integrata nell'egemonia che non ha bisogno di mostrarsi e di esercitarsi: “C'est là le bel Etat, l'Etat éthique, fonctionnant comme un bel organisme, où ses ‘intellectuels organiques’ font marcher les appareils hégémoniques de la ‘société civile’”¹¹⁶. In un terzo senso del termine, l'egemonia del partito è quello della classe operaia che fa sì che esso diriga senza violenza sia i propri membri che gli alleati, estendendo la sua influenza sulla società civile e politica.

Al fondo ciò significa secondo Althusser che “*tout peut alors se jouer au niveau de l'Hégémonie: l'Hégémonie de la classe ouvrière, de son parti, et de ses alliés d'une part, l'Hégémonie qu'exerce la classe dominante par le biais de son Etat d'autre part, et l'effet d'Hégémonie enfin que la classe dominante tire de l'unité de la Force et de l'hégémonie dans son Etat (‘société civile’)*. Et dans ce cas il sera alors légitime de parler de ‘*conflit d'hégémonie*’, ou, pour aller encore plus loin, les deux Hégémonies s'unissant en une, il serait alors nécessaire de parler de ‘*crise d'Hégémonie*’, comme si l'Hégémonie était une entité absorbant en elle et résumant en elle tous les conflits et toutes les contradictions de la ‘société’”¹¹⁷. Si tratta di un montaggio ingegnoso ed equivoco attraverso cui Gramsci parla anche della lotta di classe, perché il termine egemonia designa anche la

¹¹³ Ivi, p. 515.

¹¹⁴ Ivi, p. 516.

¹¹⁵ Ivi, p. 517.

¹¹⁶ Ivi, p. 517.

¹¹⁷ Ivi, p. 518.

dominazione di classe, rendendo possibile una lettura leninista di Gramsci. E tuttavia al prezzo di “un silence étrange sur la réalité des luttes de classes, économiques, politiques et idéologiques, qui ne sont représentées dans ce schéma que sous la forme d’un effet d’Hégémonie sans base matérielle, et sans aucune explication sur ses appareils de Force, qui sont pourtant partie prenante dans l’effet d’Hégémonie”¹¹⁸. In realtà questo equivoco ha prodotto una lettura di destra di Gramsci, che maschera completamente la struttura con il concetto di società civile, che “masque donc aussi et la reproduction et la lutte de classe, ses différents niveaux et son enjeu, L’Etat, dont la force est alors considérée comme nulle, parce que parfaitement intégrée dans l’effet d’Hégémonie”¹¹⁹. L’egemonia diviene allora non solo effetto supremo, ma causa suprema, perché causa di sé e allo stesso tempo effetto di sé ed ha lo straordinario potere che una sua crisi può far vacillare o affondare la dominazione della classe dominante:

Si on veut être réaliste, il faut dire qu’en fait Gramsci raisonne dans tous ses fameux textes non tant en ignorant des thèses de Marx et Lénine sur l’Etat, non tant en ignorant du *Capital*, qu’en tant que politique qui considère tout ce qui se passe dans l’infrastructure comme *pouvant être mis entre parenthèse*, c’est-à-dire comme *des réalités constantes*. Ce n’est pas la petite phrase dérisoire : “hégémonie commence dès l’usine”, qui peut contrebalancer cette conclusion, car si on a donné à Gramsci toutes ses chances dans ce “discours répétitif” sur l’Etat, il est clair que l’Hégémonie dont il parle ne commence nulle part, car elle n’a pas de “commencement”¹²⁰.

Il fatto che tutto ciò che riguarda i differenti livelli della lotta di classe siano decifrabili nella sola realtà dell’egemonia è secondo Althusser “d’un étonnante idéalisme”¹²¹. Ma che significa egemonia? Una direzione che non è né dittatura, né coercizione, né dominazione, suggerisce un effetto di libero consenso. Secondo Althusser per capire il concetto,

il faut aller plus loin, jusqu’à la vieille idée hégélienne reprise par Croce e Gentile que *l’Etat est par essence éducateur*, que les hommes ne deviennent hommes, c’est-à-dire cultivés, que par la contrainte – ce qui peut se défendre; mais que la culture (*die Bildung*) de masse est l’idéal que l’humanité peut se proposer comme tâche ultime. [...] Aussi étonnant que ce soit, Gramsci n’est pas sorti de la conception hégéliano-crocéenne de la culture comme tâche ultime de l’Humanité¹²².

Questo spiega il trattamento di sublimazione dello Stato in egemonia e questo spiega perché Gramsci, pur attribuendo allo Stato l’elemento della forza, non ne spieghi il luogo, la materia e l’esercizio. In realtà la forza compare così poco, perché è l’egemonia nel primo senso che “obtient le même résultat, résultat de ‘dressage’ (le mot est de Gramsci) que la Force, et à moindres frais, qui plus est, en anticipant sur les résultats de la culture elle-même”¹²³. Lo Stato realizza dunque l’ideale di un’auto-formazione universale in cui si realizza “le dépassement (*Aufhebung*) de toute Force”, da cui consegue

¹¹⁸ Ivi, p. 518.

¹¹⁹ Ivi, p. 518.

¹²⁰ Ivi, p. 519.

¹²¹ Ivi, p. 519.

¹²² Ivi, p. 520.

¹²³ Ivi, p. 521.

che la “Force disparaît de l’ultime ‘définition’ de l’Etat comme ‘unité de l’Etat et de la société civile’, de l’Etat comme Hégémonie, et finalement de l’Hégémonie toute seule (l’Etat ayant lui-même été ‘dépassé’)”¹²⁴. Qui secondo Althusser si esprime il pensiero più profondo di Gramsci, che si riflette con perfetta simmetria nella concezione del partito:

“Prince moderne” il a pour Fin et Tache la “société réglée” (!) du communisme. Mais il n’y parviendra qu’à la condition de jouer, comme parti, son rôle pré-étatique en éduquant ses adhérents et les masses sur lesquelles s’étend sa “direction”, son “hégémonie”. Le partie, tout comme l’Etat, doit cultiver les hommes, en vue de faire, la révolution faite, et “partie devenu Etat”, triompher la Fin de l’humanité dans cette société réglée où régnera toujours l’Hégémonie, la sienne, jusqu’à ce qu’elle s’efface devant le résultat atteint de la culture universelle devenue autoculture: les développements infinis des individus libres, et librement associés¹²⁵.

Questa concezione gramsciana comporta secondo Althusser tre conseguenze precise. *La prima* è quella di far scomparire il problema dello Stato in quanto macchina speciale, con un corpo speciale, strumento di perpetuazione della dominazione di classe: “La réalité spécifique de l’Etat disparaît dans une formule où Hégémonie = Force + consensus ou société politique + société civile”¹²⁶. Se dunque “l’Hégémonie [est] le dernier mot sur l’Etat”, la natura materiale della macchina statale risulta dissimulata creando malintesi e elucubrazioni riformiste sulla natura dello Stato e il divenir Stato del partito. Via che porta alla *seconda conseguenza*, la riduzione dell’ideologia a cultura, passando da un concetto che richiama la lotta di classe ad una nozione che conduce all’ecumenismo e all’elitismo.

Infine la *terza conseguenza* è “ce qu’on appelle traditionnellement depuis longtemps ‘l’autonomie de la politique’ ou ‘du politique’”: in altre parole, cercando di pensare la strategia politica per il movimento operaio, ha finito per pensare “la politique (et l’homme politique qui est son agent)”¹²⁷ come *causa sui*, come autonomi. Questa tesi aberrante ci conduce secondo Althusser su un altro limite assoluto del pensiero marxista, “à savoir son incapacité de penser la politique”¹²⁸.

Ora, come detto, questo capitolo finale di *Marx dans ses limites* è in realtà parte di un più ampio confronto con Gramsci in un dattiloscritto dello stesso anno¹²⁹. In questo testo, che ripropone nel titolo la vecchia domanda leniniana sul che fare per aiutare l’orientamento e l’organizzazione della lotta di classe operaia e popolare, l’occasione dell’analisi del pensiero di Gramsci è offerto dalla rilevazione della differenza tra la politica del PCF che, al posto dell’analisi concreta dell’antagonismo, ha deciso dall’alto ciò che la realtà concreta doveva essere, e quella del PCI che, usando Gramsci, si è messo al riparo da un tale errore: “on peut comprendre l’histoire du parti communiste italien depuis la guerre et sa profonde originalité”¹³⁰. In un modo dominato dallo

¹²⁴ Ivi, p. 521.

¹²⁵ Ivi, pp. 521-522.

¹²⁶ Ivi, p. 522.

¹²⁷ Ivi, pp. 524-525.

¹²⁸ Ivi, p. 525.

¹²⁹ *Que faire?* (ALT2. A26-05.06 / 07).

¹³⁰ ALT2. A26-05.06, p. 30.

stalinismo, il PCI grazie allo storicismo assoluto di Gramsci ed alla sua affermazione del carattere storico della teoria marxista, affermazione che implica che non si possa avere la conoscenza del concreto come semplice applicazione di una teoria filosofica.

Da questa considerazione prende avvio un'analisi serrata del pensiero di Gramsci, il cui storicismo è considerato da Althusser come una forma indeterminata di anti-dogmatismo: in questo senso, solido per ciò che rifiuta, ma debole in ciò che afferma.

Althusser rievoca la critica degli anni Sessanta in una prospettiva differente:

Gramsci a la tendance à réduire la théorie marxiste (“le matérialisme historique”) à la philosophie, la philosophie à la politique, et la politique à l’histoire. Par cette série de réductions successives qui tend à gommer des différences reconnues et importantes, le marxisme se réduit [...] à une philosophie de l’historique comme unique vérité de toute différence, à savoir “l’historicisme absolu”.

Ne derivano una serie di conseguenze importanti e sintomatiche. *Prima conseguenza*: il materialismo storico tende ad essere cancellato in Gramsci, ridotto a filosofia marxista, filosofia della prassi:

cela ne veut pas dire que Gramsci évacue tout le matérialisme historique, mais par exemple [...] qu’il n’a pas une idée très précise de ce que peut être une théorie de l’infrastructure, pratiquement absente, hormis quelques allusions, de ses écrits¹³¹.

Se sparisce la struttura, resta la sovrastruttura. Non è un caso allora che Gramsci sia stato il primo teorico a interessarsi dei fenomeni della sovrastruttura, allo Stato e alle ideologie.

Tuttavia, *seconda conseguenza*, se sparisce la struttura, i legami di questa con la sovrastruttura, il fatto che essa gioca un ruolo decisivo nella riproduzione dei rapporti di produzione, non sono “pris vraiment en compte et pensés dans toute leur réalité”¹³²:

La superstructure mène alors chez Gramsci une existence fantomale: c’est comme ça, *il y a* l’Etat, *il y a* le droit, *il y a* des idéologies. On ne sait pas pourquoi, ou guère pourquoi, il y a de la superstructure. Tout ce qu’on peut faire de cette superstructure c’est la décrire, et en analyser le fonctionnement au niveau même de sa manifestation, comme si elle n’était pas commandée par les liens cachés qui la relie à l’infrastructure¹³³.

Certo, è stato fondamentale sottolineare la sua importanza e “avoir (quoique timidement) suggéré que la superstructure pénétrait l’infrastructure, mais l’unité de ‘cette pénétration’ quoique décrite, n’était pas vraiment pensée, et de surcroît cette pénétration elle-même était pensée *du point de vue de la superstructure*, sans qu’on sût vraiment dans quoi d’autre cette superstructure pénétrait”¹³⁴. Se “l’infrastructure est négligée”¹³⁵ e si è costretti a pensare la sovrastruttura da se stessa, non resta che descriverla e confrontarne

¹³¹ Ivi, p. 36.

¹³² Ivi, p. 36.

¹³³ Ivi, p. 36.

¹³⁴ Ivi, p. 37.

¹³⁵ Ivi, p. 38.

gli elementi. Lo storicismo gramsciano sarebbe al fondo un empirismo i cui maggiori risultati sono stati prodotti sulla questione degli intellettuali, nel mostrare

que les intellectuels sont normalement “organiques” [...] que les intellectuels avaient la fonction d’organiser, et d’être la conscience de soi d’une culture qu’ils diffusent dans les masse, que les types d’intellectuels varient avec les formes de société¹³⁶.

Questa concezione degli intellettuali è fondata su “une autre idée, profondément ancrée chez lui, sur le *type d’unité historique normal* que doit présenter à ses yeux toute véritable ‘époque’ historique”. In altre parole, Althusser ritiene che “pour Gramsci, l’histoire ne se réalis[e] *vraiment*, que lorsqu’elle atteint à l’état d’une ‘belle totalité’ [...] lorsque se constitue un vrai ‘bloc historique’ capable d’unir l’ensemble des hommes dans l’unité d’une pratique et d’une éthique, bref d’une culture¹³⁷”.

Il concetto di intellettuale organico dipende da questa concezione generale. Si ha intellettuale organico quando la cultura non è proprietà solo dei dotti, ma penetra la massa, in altre parole, è possibile solo quando la cultura dei grandi si fa ricevere dagli umili. Se ciò non avviene, “on n’a pas à faire à un *véritable* ‘période historique’, à un vrai ‘bloc historique’ capable d’assurer son hégémonie, de dominer en convainquant, par la persuasion, par la diffusion populaire de ses propres idées. Lorsque cela advient, alors on a affaire à un vraie période historique, à un bloc historique *normal, tel qu’il doit être*”¹³⁸. In un tale periodo storico la classe dominante può dominare instaurando l’egemonia, cioè una dominazione liberamente accettata dai dominati. In questo senso il concetto di intellettuale organico è legato al ruolo educativo dello Stato: sono cioè necessari degli educatori che insegnino al popolo le idee che saldano l’unità del blocco storico. Non si tratta della trasmissione di semplici idee, ma di un “ensemble de pratiques, depuis les pratiques de la production, jusqu’aux pratiques politiques morales et religieuses”, si tratta di “une véritable *éthique universelle concrète*”¹³⁹.

In questo senso, secondo Althusser, è significativo che l’esempio da cui Gramsci ha tratto le sue riflessioni sugli intellettuali organici sia la chiesa. Vi è in Gramsci un’analisi dettagliata del reclutamento e dell’attenzione della chiesa per evitare il distacco dei dotti dagli umili, della creazione di ordini monastici proprio per prevenire questo iato. “Exemple étonnant”, per Althusser, “car enfin l’église n’est pas un ‘bloc historique’ mais un appareil idéologique qui est toujours plus ou moins d’Etat”¹⁴⁰. Altro esempio gramsciano la comparazione della storia francese e di quella italiana :

[...] Gramsci a prolongé ses réflexions sur l’Eglise de réflexions comparées sur l’histoire de la France et de l’Italie, opposant la France qui avait, dans la révolution, réussi à constituer un “bloc historique”, à se doter d’un *véritable Etat éducateur*, et à former un corps d’intellectuels organiques complets pour toutes les tâches de l’hégémonie, à l’Italie, qui n’avait su accomplir sa révolution

¹³⁶ Ivi, p. 39.

¹³⁷ Ivi, p. 39.

¹³⁸ Ivi, p. 40.

¹³⁹ Ivi, p. 41.

¹⁴⁰ Ivi, p. 41.

bourgeoise, donc fonder un véritable bloc historique, et qui n'avait, de ce fait, pu se doter d'un vrai corps d'intellectuels organiques¹⁴¹.

Dall'unità di questi temi Althusser trae una serie di conclusioni generali sul pensiero di Gramsci: *in primo luogo*, non solo Gramsci ha “négligé” la struttura a vantaggio della sovrastruttura “mais il a remplacé le concept marxiste de *mode de production* par le concept de *'bloc historique'*”¹⁴². Si tratta, secondo Althusser di una conseguenza del suo storicismo: “tout est histoire, tout change, l'unité idéale peut se réaliser ou pas, c'est un affaire historique, on constate, et si on cherche les causes on est jeté dans l'infini de l'histoire sans aucun point fixe”¹⁴³. *In secondo luogo*, Althusser nota che non è un caso se Gramsci è partito dalla chiesa per giungere a Francia e Italia e se ha trovato nella chiesa e nella sua storia il concetto di intellettuale organico,

car à quelle “sphère” appartient l'Eglise, sinon à la sphère des idéologies, des appareils idéologiques qui peuvent être d'Etat (elle l'était bel et bien), donc *à la superstructure?* A quoi Gramsci a-t-il emprunté sono modèle d'unité éthique parfaite et universelle, sinon à l'Eglise catholique (universelle) qui sût si bien ne jamais se couper des “humbles”[...]?¹⁴⁴

In terzo luogo, cosa che Althusser definisce prodigiosamente sorprendente, Gramsci “qui a si bien décrit la politique de l'Eglise, n'a pas esquissé un seul instant une théorie de l'Eglise (sans parler de la religion, zone d'ombre de la pensée marxiste): c'est qu'il n'avait pas de théorie de l'idéologie”¹⁴⁵. Non, cioè, perché non si interessasse alle ideologie, ma perché il suo storicismo gli impediva di porre la questione del legame di queste con la struttura. La chiesa non è in Gramsci un esempio, “mais l'essence même, *réalisé*, de la belle totalité éthique qu'il devait projeter sur l'Etat du 'bloc historique'. [...] Le résultat c'est que l'Etat était pensé à partir de l'idéologie. Nouvelle réduction 'historiciste’”¹⁴⁶.

Questa concezione del blocco storico ideale come totalità etica unificata in cui il consenso universale è assicurato dall'azione educatrice dello Stato e dei suoi intellettuali esclude i concetti di classe e di lotta di classe:

Non seulement l'infrastructure est négligée, non seulement tout est pratiquement réduit à la superstructure, mais dans la superstructure l'Etat est réduit à idéologie, ou plutôt, car Gramsci n'aime pas parler d'idéologie quand il s'agit de l'Etat, à cette *unité éthique* d'un côté, et d'un autre coté au fait qu'elle est à la fois imposée et consentie, c'est-à-dire à ce que Gramsci appelle hégémonie¹⁴⁷.

In realtà dunque lo storicismo assoluto si rivela impensabile, finendo per esibire sulla chiesa e sullo Stato il pensiero filosofico che lo fonda: “une pensée *normative* et donc

¹⁴¹ Ivi, p. 41.

¹⁴² Ivi, p. 42.

¹⁴³ Ivi, p. 42.

¹⁴⁴ Ivi, pp. 42-43.

¹⁴⁵ Ivi, p. 43.

¹⁴⁶ Ivi, p. 43.

¹⁴⁷ Ivi, p. 44.

idéaliste”¹⁴⁸, normativo perché assume modelli (chiesa, Francia) e contro-modelli (Italia). Vi è dunque “en histoire du normal et du pathologique”¹⁴⁹.

Ulteriore dimostrazione di ciò è secondo Althusser il concetto gramsciano di rivoluzione passiva, evocato per esempio nei confronti di “un Etat qui fonctionne bel et bien, mais n’est pas le [résultat] d’une révolution française, par exemple l’Etat italien”¹⁵⁰. Gramsci parla di rivoluzione passiva perché la rivoluzione non è venuta dal basso ma è stata fatta dalla monarchia alleata con la borghesia e il popolo ne è rimasto escluso. D’altra parte, “il n’est pas du tout certain que le peuple y soit resté [exclu] mais simplement le cours de l’histoire, tout historique qu’il [soit] n’a pas été *ce qu’il aurait dû être*. Ce qui veut dire qu’il y a his]toire et histoire, du bon historique et du mauvais. Par [là l’his]toricisme éclate en deux, mais les deux morceaux n’appartiennent qu’à une seule norme”¹⁵¹.

D’altra parte Althusser sottolinea l’immensa estensione il concetto di rivoluzione passiva in Gramsci: risorgimento, fascismo, nazismo, tra le righe anche l’URSS. Con questo concetto coglie aspetti importanti, come l’assenza di iniziativa popolare, la separazione tra masse popolari e Stato, la penetrazione dello Stato “pour organiser les hommes dans l’unité forcée et artificielle des syndicats et du parti d’Etat”. Tuttavia l’opposizione di normale e patologico richiede un modello normativo: “Et comme il faut toujours que la révolution passive, anormale, s’oppose à la révolution active, normale, Gramsci n’est pas loin d’opposer à tous ces Etats non-éthiques, non universels dans leur unité, l’image d’une autre sorte de révolution, active celle-là, et donc normale, qui s’opère en même temps par-delà les mers: dans l’Amérique de Roosevelt, celle du New Deal”¹⁵².

Per comprendere le implicazioni di questo concetto, Althusser propone due osservazioni preliminari: 1) Gramsci non usa mai il termine contro-rivoluzione, 2) non sembra sensibile ai fenomeni di regressione, di ritardo, di stagnazione. E aggiunge:

Ces deux remarques vont dans le même sens: c’est que pour Gramsci, qui pense dans une bonne philosophie idéaliste de l’histoire, le cours de l’histoire est d’avance orienté, l’histoire a un sens, donc une fin. [...] Et, si l’on en veut un indice frappant, c’est la raison pour quoi Gramsci *revient sans cesse* à deux phrases absurdes (parce qu’idéalistes) de Marx dans la Préface à la *Contribution*: “*un mode de production ne disparaît jamais avant qu’il ait épuisé toutes les ressources de ses forces productives*”, et “*l’humanité ne se propose que les tâches qu’elle peut accomplir*”. Ces deux phrases, qui, *littéralement ne veulent rien dire*, et qui ne s’expliquent dans Marx que par la survivance d’une philosophie de l’histoire, Gramsci y voit la pierre de touche et le fondement théorique de la pensée de Marx. On comprend alors pourquoi Gramsci pense toute l’histoire sous une seule catégorie : celle de révolution, et da sa perspective normative n’a d’autre ressource de penser l’histoire *soit* sous la forme de la révolution active, qui porte en soi les prémisses et la promesse d’un vrai Etat éthique, *soit* sous la forme de la révolution passive, qui se fait sous un mauvais Etat, non éthique et ne produit pas une véritable unité culturelle entre les citoyens¹⁵³.

¹⁴⁸ Ivi, p. 44.

¹⁴⁹ Ivi, p. 45.

¹⁵⁰ Ivi, p. 45.

¹⁵¹ *Ibidem*.

¹⁵² Ivi, p. 46.

¹⁵³ Ivi, p. 47.

Dunque, ciò che la nozione di rivoluzione passiva mette in evidenza è il fatto che per Gramsci “l'essence de l'histoire, à travers les formes normales et anormales de révolution, c'est *l'activité*: soit la présence de l'activité, soit l'absence de l'activité”¹⁵⁴. Attività, aggiunge Althusser, in ultima istanza di masse popolari, cosa che dà al pensiero di Gramsci un aspetto progressista e populista, “mais il s'agit bien de l'activité”¹⁵⁵, attività come essenza e verità di ogni pratica¹⁵⁶, attività degli uomini che fanno la storia (umanesimo).

Certo, con il concetto di rivoluzione passiva Gramsci tocca qualcosa di reale, ma la questione è in che modo lo tocchi. Secondo Althusser Gramsci dà “sous le couvert d'une philosophie normative de l'histoire, que de pures *description superficielles*”¹⁵⁷. Che senso ha infatti usare la stessa parola rivoluzione per la rivoluzione francese, per Roosevelt, per Cavour, per Mussolini e Hitler e per Stalin? L'abuso del termine non crea piuttosto confusione? A che serve apprendere i caratteri generali della rivoluzione passiva? Così risponde Althusser:

Bien: nous apprenons certaines choses, nous apprenons surtout que la classe dominante peut accomplir des tâches qui, *normalement, auraient* dues être accomplies par les masses populaires. La belle affaire! Qui donc peut dire qu'il se fut agi *des mêmes tâches*, si le mouvement populaire avait existé? On ne peut l'affirmer qu'en vertu d'une conception finaliste de l'histoire, qui fixe en avance des tâches, les mêmes, et si les masses populaires les accomplissent, tant mieux, mais si elles en sont incapables, alors c'est la classe dominante qui les accomplira et ça ne sera “pas bien” puisque ça ira mal¹⁵⁸.

In altre parole, la questione è come spiegare che quando “les tâches sont à l'ordre du jour” le masse popolari a volte ci siano e a volte non ci siano per realizzarle, e che, quando non ci sono, c'è una classe dominante per realizzarle. La risposta è fornita attraverso una serie di dati empirici. In altre parole, secondo Althusser, Gramsci non analizza, descrive, avendo la naturale tendenza “à croire que la donnée historique immédiate est, en tant que telle, sa propre lumière sur elle-même, sa propre vérité”¹⁵⁹. Per questo si attiene al dato storico, compara gli elementi estratti arbitrariamente da altri dati storici, essendo “pour Gramsci l'essence de l'historique (et tout est historique) [...] immédiatement visible, au prix de quelques abstractions empiriques et de quelques rapprochements empiriques”¹⁶⁰. Non vi è in Gramsci un concetto di storia, perché “il y a une Idée de l'histoire, ou encore l'histoire est Idée, c'est-à-dire elle poursuit un Fin”¹⁶¹. Non è dunque un teorico della storia, ma un lettore che prende le sue descrizioni per analisi:

¹⁵⁴ Ivi, p. 47.

¹⁵⁵ Ivi, pp.47-48.

¹⁵⁶ Ivi, p. 48.

¹⁵⁷ Ivi, p. 49

¹⁵⁸ Ivi, p. 49

¹⁵⁹ Ivi, p. 50.

¹⁶⁰ Ivi, p. 51.

¹⁶¹ Ivi, p. 51.

Gramsci lit l'histoire dans l'illusion de l'empirisme absolu (identique avec l'historicisme absolu) qui tient à croire, pour des raisons qui n'ont rien à voir avec l'histoire, qu'il isole pour la lire, que le sens de l'histoire affleure immédiatement dans sa lecture¹⁶².

Capire perché Gramsci visse in questa illusione implica un lavoro storico sulle lotte di classe in Italia e sulla formazione filosofica e politica degli intellettuali italiani, di cui Gramsci non è che un caso. Tuttavia per far questo serve un'altra concezione rispetto a quella gramsciana. La questione fondamentale secondo Althusser è quella di capire perché si è dispensato dal pensare la struttura e si è rifugiato nella sovrastruttura e in particolare nella politica: “car c'est là qu'il faut en venir, en définitive. Car Gramsci est un politique, et un grand politique”¹⁶³. Un politico eccezionale: il dirigente dei consigli di Torino, il leninista delle lotte del 21, il fondatore del partito comunista, l'avversario del fascismo, il lucido critico del dogmatismo teorico, l'uomo che nella solitudine della prigione ha saputo impegnarsi in una lotta contro la politica del PCUS e del Komintern. È naturale allora che nei suoi scritti teorici si interessi alla politica, “et de fait il suffit de lire les *Cahiers de la Prison* pour reconnaître que Gramsci y traite, par-dessus tout, de politique”¹⁶⁴. Tuttavia è necessario secondo Althusser andare oltre a questa rilevazione: una cosa infatti è interessarsi alla politica, altra cosa è sostenere che tutto è politica. E aggiunge Althusser:

Gramsci parle du marxisme comme de la philosophie de la praxis. Ce faisant, il nie une distinction traditionnelle, qui a naturellement été exploitée et trahie, mais qui n'est pas sans raison d'être: la distinction entre le matérialisme historique ou principes des conditions et des formes de la lutte de classe, – et [...] la philosophie marxiste. [...] Gramsci refuse [cette distinction], et c'est pour faire rentrer le matérialisme historique à l'intérieur de la philosophie marxiste. Pour lui c'est la même chose. Pour être clair, à ses yeux, tout comme aux yeux de Mach qu'il a lu et approuvé [...] il n'y a pas de différence entre une connaissance de caractère scientifique et une thèse philosophique, la première se réduit, en son essence à la seconde. *Tout est donc philosophique* [...] et la philosophie de la praxis est la seule au monde qui ait pris conscience du fait que tout est philosophie, que tout homme est philosophe¹⁶⁵.

Se è così, allora l'attività filosofica consiste nella semplice critica delle idee false, rivelando “aux hommes la vérité qu'ils portent au fond d'eux-mêmes sans le savoir”¹⁶⁶, in cui si può riconoscere la vecchia idea idealista che presuppone l'esistenza del vero e la potenza della verità capace *de droit* di liberarsi dell'errore, per poco che la coscienza ordinaria, quella degli umili riconosca la luce della verità. La verità abita tutti gli uomini e la verità si enuncia così: “tout est philosophie”¹⁶⁷.

Per comprendere questa affermazione è necessario capire come pensa Gramsci la filosofia. Egli parla di filosofia della *praxis*. Nessuno più crede che sia per sfuggire alla

¹⁶² Ivi, p. 52.

¹⁶³ Ivi, p. 53.

¹⁶⁴ Ivi, p. 53.

¹⁶⁵ Ivi, p. 54.

¹⁶⁶ Ivi, p. 54.

¹⁶⁷ ALT2. A26-05.07, p. 55.

censura, poiché in questo caso avrebbe potuto usare la parola italiana pratica. Usa il termine *praxis* riprendendolo dalle *Tesi su Feuerbach*:

en préférant le terme de praxis, Gramsci mettait l'accent, tout comme Marx que dans les Thèses sur Feuerbach parlait de "subjectivité" de la "praxis", sur l'intériorité de toute pratique, à savoir l'activité, que nous connaissons déjà¹⁶⁸.

Dunque, dal punto di vista di una filosofia della *praxis* si ha ben ragione di sostenere la tesi secondo cui tutto è filosofia, perché l'essenza della filosofia è l'attività. Naturalmente Althusser precisa come qui non si tratti dell'attività trascendentale a priori di Fichte o dell'attività trascendentale concreta di Husserl, "mais simplement le fait empirique que les hommes [...] sont naturellement actifs par essence"¹⁶⁹.

Per riassumere, Althusser propone questo schema:

Faisons le point: tout est philosophie. La vérité de toute philosophie est la philosophie de la praxis. La praxis est, en son essence, activité. Donc tout est activité¹⁷⁰.

Tutto è attività nel mondo umano. Certo, vi sono diverse attività, "il y a *parmi ces différentes activités*, une activité qui est à la fois l'essence des autres activités *et sa propre essence à elle-même*: c'est la politique. Après avoir dit: tout est philosophie, Gramsci déclare: *toute philosophie est politique*. Et comme nous savons que l'essence de toute philosophie est l'activité, nous pouvons donner au mot de politique un sens précis: *l'activité politique*. Ça se tient fort bien"¹⁷¹. Ora, quando Gramsci pensa l'attività politica, pensa senza dubbio l'azione rivoluzionaria delle masse orientate dal Principe moderno, il partito comunista.

Tuttavia, per comprendere la concezione di Gramsci della politica è necessario un *détour*, è necessario "savoir que Gramsci pense d'une manière tellement originale qu'on se demande dans quelle mesure on peut encore le rattacher à Marx"¹⁷². Althusser insiste nuovamente sul fatto che abbandona la struttura e tutti i concetti ad essa legati e "*reconstruit à sa manière très loin de Marx sa propre théorie*"¹⁷³.

Al posto della distinzione struttura-sovrastuttura, che critica come metafisica e materialista, ci presenta la distinzione Stato-società civile:

En réalité, Gramsci ne reprend pas la vieille distinction terme à terme: il donne à société civile un sens nouveau. Pensant à l'intérieur de la distinction juridique public/privé, Gramsci présente la société civile comme l'ensemble des associations privées qui existent à l'extérieur de l'Etat. L'Etat est public: elles sont privées: Gramsci énumère parmi elle: les Eglises, l'école, les partis politiques, les syndicats etc. Ce qui frappe, c'est leur caractère privé, donc elles ne sont pas publiques, donc elles n'ont aucun rapport de droit à l'Etat. Mais en même temps il qualifie les mêmes associations d'"appareils hégémoniques"¹⁷⁴.

¹⁶⁸ Ivi, p. 55.

¹⁶⁹ Ivi, p. 55.

¹⁷⁰ Ivi, p. 56.

¹⁷¹ Ivi, p. 57.

¹⁷² Ivi, p. 58.

¹⁷³ Ivi, p. 59.

¹⁷⁴ Ivi, p. 60.

Gramsci non dice come funzionano questi apparati, ci dice che producono consenso nelle masse popolari, li definisce per la loro finalità, produrre egemonia, ma “nous en dit jamais rien”¹⁷⁵:

La force aussi – ajoute Althusser – peut aussi être le moyen de l’hégémonie, et la force peut s’exercer de plusieurs manières, soit par la violence physique, soit par la menace de sa présence, mais sans violence (politique de Lyautey: montrer sa force pour ne pas avoir à s’en servir), soit même, moyen plus subtil, par son absence [...]. Bref on ne dit rien de l’hégémonie quand on ne dit pas *comment* elle est assurée et *comment* elle est acceptée. On reste toujours dans la description¹⁷⁶.

La teoria dello Stato è secondo Althusser estremamente confusa: il problema di Gramsci è collegare la sua teoria della società civile con la teoria marxista dello Stato. E qui applica ancora il suo metodo fondamentale, la descrizione dei dati poiché

toute donnée historique, donc aussi toute donnée politique porte en soi sa propre lumière. Il suffit d’une description exacte et de rapprochements bien choisis. Il suffit en somme de bien voir, de bien lire¹⁷⁷.

Cosa vede Gramsci? Inaugurando una teoria politica nel senso borghese vede che ogni Stato comporta due momenti: la forza, coercizione, violenza o dittatura/egemonia, consenso, accordo. Il primo momento è ciò che Marx e Lenin hanno chiamato apparato repressivo. E il secondo? “E bien Gramsci nous nous révèle que c’est la ‘société civile’ qui s’y cache”¹⁷⁸. Normale, perché è composta da apparati egemonici; anormale, perché è fuori dallo Stato. Althusser si domanda allora “comment ce qui était explicitement pensé *hors de l’Etat* peut-il constituer le second moment de l’Etat”¹⁷⁹. Secondo Althusser è molto interessante il fatto che Gramsci pensi il secondo momento essenziale dello Stato fuori dallo Stato: “mais alors faudrait-il peut-être *penser* ce rapport paradoxal. Et lui donner un concept relativement correct”¹⁸⁰. Ma Gramsci non vuole pensare questa contraddizione “parce qu’il a besoin de cette contradiction. Il en a besoin pour des raisons politiques”¹⁸¹.

Su questi due momenti, secondo Althusser, Gramsci non aggiunge nulla. Si limita a proporre una variazione immaginaria dei rapporti tra i due: “‘Il saute aux yeux’ de quiconque en effet que selon le dosage de la force et de l’hégémonie [...] on va à se trouver en face de types d’Etat différentes”¹⁸², i cui due estremi sono la Russia zarista ed

¹⁷⁵ Ivi, p. 60.

¹⁷⁶ Ivi, p. 60.

¹⁷⁷ Ivi, p. 61.

¹⁷⁸ Ivi, p. 62.

¹⁷⁹ Ivi, p. 62.

¹⁸⁰ Ivi, p. 62. Althusser aggiunge che è proprio quello che ha tentato di fare attraverso il concetto di AIE.

¹⁸¹ Ivi, p. 63.

¹⁸² Ivi, p. 63.

uno Stato ben equilibrato. E che fine fa la dominazione di classe esercitata per mezzo dello Stato?

[...] cela ne peut manquer de poser à Gramsci un très sérieux problème: comment trouver, avec les concepts auxquels il tient à se limiter, les siens, de quoi penser ce primat de la domination de classe dans son ensemble sur son moyen par excellence qui est l'Etat¹⁸³.

In questo punto decisivo Gramsci si rifiuta di parlare di dittatura di classe o dominazione di classe: “il va gonfler démesurément le concept d'hégémonie pour lui faire jouer pratiquement le rôle de substitut du concept de classe dominante ou de dictature de classe”¹⁸⁴. Aveva situato l'egemonia nella società civile, “voilà que maintenant non seulement elle est rattachée à l'Etat, tout en lui restant extérieure, mais elle va finir par englober l'Etat tout entier. Et pour être marxiste et léniniste, Gramsci finira par penser l'Etat comme hégémonie”¹⁸⁵. Tuttavia, aggiunge Althusser,

nous n'en avons pas fini avec l'hégémonie. Car, en marxiste et léniniste [...] Gramsci sait quand même que la lutte de classe existe et que son enjeu c'est l'Etat. Mais comme Gramsci a fini par penser l'Etat comme hégémonie [...] comment peut-il bien se représenter la lutte de classe dont l'Etat est l'enjeu? Il a trouvé la formule: il parlera non pas de lutte pour l'hégémonie, mais de lutte d'hégémonies, comme si la lutte de classe n'était pas elle aussi une lutte de forces contre forces, et surtout comme si c'était entre des hégémonies que les choses se passaient, comme si l'hégémonie des classes dominées pouvait vraiment lutter contre l'hégémonie de la classe dominante¹⁸⁶.

Secondo Althusser Gramsci ci mette di fronte ad una vera e propria sostituzione di parole: “On part de la distinction force-hégémonie, et à la fin la force a disparu”¹⁸⁷. La forza è assorbita nell'egemonia e questa egemonia che finisce per riassumere lo Stato tutto intero “n'a rien à voir avec l'idéologie”¹⁸⁸. Si tratta di valori universali che si impongono a tutti:

Cette hégémonie est de part en part *politique*, au sens gramscien du terme, qu'il n'a jamais défini. Cette politique, c'est à la fois le “vécu” de tous les hommes, et le fait que ce “vécu” constitue leur essence, l'essence de leur activité, qui [...] est l'essence de toute philosophie [...]. Cette politique c'est en même temps, et cette seconde détermination est la cause de la première, “la politique au poste de commandement”, et d'abord dans la conscience de ceux qui font la politique, c'est-à-dire à des degrés variés tous les hommes¹⁸⁹.

Si tratta sempre della politica in senso empirista, ma è il pensiero d'un politico e di un marxista che sa bene che la bella unità etica non si produrrà se non attraverso un processo di lotte: “résultat final [...] classique, et qui ne nous apporte rien de nouveau

¹⁸³ Ivi, p. 64.

¹⁸⁴ Ivi, pp. 64-65.

¹⁸⁵ Ivi, p. 65.

¹⁸⁶ Ivi, p. 65.

¹⁸⁷ Ivi, p. 66.

¹⁸⁸ Ivi, p. 66.

¹⁸⁹ Ivi, p. 67.

par rapport à Marx et à Lénine, et qui est finalement bien pauvre ”¹⁹⁰. Althusser si chiede allora perché passare attraverso tutte queste acrobazie per arrivare a risultati così semplici e così noti. La ragione si trova nell’egemonia intesa in un terzo senso:

Gramsci en effet est le premier théoricien à avoir mis très fortement l’accent sur la nécessité, pour la classe dominée d’assurer son hégémonie avant la prise du pouvoir [...]. Il s’agit de s’emparer de centres de pouvoir dans la société civile, il s’agit de s’emparer de la société civile elle-même. Cela ne peut se comprendre que dans la position de la société civile par rapport à l’Etat. On peut en effet selon Gramsci se représenter le dispositif des deux moments de l’Etat selon une métaphore spatiale: l’Etat est au centre, comme un réduit ou une forteresse: la force est dans les murs et derrière eux. Et tout autour de l’Etat-forteresse, au large dans la campagne, s’étend un profond réseau de tranchées et de casemates: ce réseau est la société civile¹⁹¹.

Al fondo il pensiero di Gramsci è una strategia alternativa per la presa del potere, la guerra di posizione, strategia che ispira oggi tutti i partiti comunisti dell’eurocomunismo.

Vi è poi un secondo senso del termine “società civile” nel testo gramsciano. Dove si situano le imprese e le famiglie, negli apparati egemonici ?

Gramsci se rend bien compte [...] que ça ne marcherait pas très bien, va pour les familles (je l’ai dit pour mon compte) mais dans les entreprises il se passe quand même un petit quelque chose qui, même si hégémonie il y a, doit aussi être pris en compte: *l’extraction de la plus-value*. Gramsci en sait assez sur l’infrastructure et pour ne pas en parler et pour éviter de la ranger dans la société civile¹⁹².

Althusser torna ad insistere sul fatto che vi è un immenso spazio bianco nel pensiero di Gramsci: tutto ciò che riguarda i rapporti di produzione, lo sfruttamento e ciò che costituisce la loro condizione materiale: il capitale, l’imperialismo, la forza lavoro, la sua riproduzione. Quando evoca la società civile nel suo senso classico, largo, borghese, “il se contente de prononcer le mot: c’est qu’il en a besoin en passant vu la nécessité d’un raisonnement, mais il *n’entre jamais* dans la réalité, le détail, le mécanisme et le rôle (‘déterminant en dernière instance’) de cette immense zone blanche”¹⁹³.

Per questo secondo Althusser non è possibile seguire Gramsci, perché ha tirato un tratto di penna sulla determinazione in ultima istanza, sfruttamento, produzione, riproduzione. In questo senso vi è una profonda relazione, secondo Althusser, tra Gramsci e l’eurocomunismo, nella misura in cui il comunismo è pensato come il risultato di una guerra di posizione. In altre parole si pone in Gramsci il problema della conquista della società civile, ma non quello della conquista dello Stato:

Nous avons vu à quel point Gramsci cédait à la tentation de réduire une réalité à une autre, à substituer une question à une autre, par le biais de l’invention de formules appropriées. La plus grave de ses réductions, de substitutions est celle-ci: la réduction de l’Etat à la société civile, la substitution de la

¹⁹⁰ Ivi, p. 67.

¹⁹¹ Ivi, pp. 68-69.

¹⁹² Ivi, p. 70.

¹⁹³ *Ibidem*.

société civile à l'Etat. Ce qui veut dire, à la limite: la question de l'Etat ne se pose pas dans la stratégie de Gramsci, mieux: l'Etat n'existe pas vraiment, puisqu'il n'est que le phénomène de l'hégémonie¹⁹⁴.

6. Conclusion

Si è parlato dell'ambivalenza del rapporto di Althusser rispetto al pensiero di Gramsci. Al termine di questo percorso i termini di questa ambivalenza vanno precisati: il giudizio sui meriti teorici che Althusser attribuisce a Gramsci in *Pour Marx* e in *Ideologia e apparati ideologici di Stato* quanto all'aver pensato interpenetrazione del politico e dell'economico e degli apparati egemonici può essere forse letto alla luce di un passo del '77:

Or, quand on lit e relit, en les prenant à la fois dans leur lettre et avec tout le recul théorique et historique qu'on leur doit, les notes des Cahiers de Gramsci sur l'Etat, on ne peut manquer d'être frappé par une étrange impression, que Freud a notée comme inquiétante familiarité (Unheimlichkeit) : le sentiment d'être chez soi, mais doublé d'un malaise de ne pas s'y sentir tout à fait chez soi¹⁹⁵.

Questa “malaise” è evidentemente un modello di temporalità e di storicità che impedisce di pensare la differenza e la specificità dei livelli.

Quanto alle critiche, sarebbe ingeneroso ed allo stesso tempo privo di senso misurarle con i risultati della filologia gramsciana degli ultimi quarant'anni. Il Gramsci di Althusser è fortemente surdeterminato dalla congiuntura teorico-politica sia negli anni Sessanta sia negli anni Settanta: in questo senso è evidente che Althusser nel confronto a più riprese con il testo di Gramsci cerca una sorta di forma-limite, di paradigma di posizioni a lui contemporanee. Nel '65 attacca lo storicismo come forma paradossale – ed in fondo speculare rispetto all'economicismo – di giustificazione dello stalinismo. Nel 1977-78 attacca il concetto di egemonia in quanto concetto ispiratore dell'eurocomunismo.

Tuttavia le prossimità e le critiche tracciano un percorso, quella strada stretta che Althusser tenta di percorrere pensando insieme determinazione in ultima istanza dell'economico e autonomia relativa dei livelli della sovrastruttura, contraddizione e surdeterminazione. Se come dice Althusser, l'essenza del lavoro filosofico consiste nella demarcazione, nel *détour* attraverso altre posizioni per definire e tenere le proprie, mi sembra che una buona chiave di lettura della posizione althusseriana sia costituita dal lavoro incessante che egli ha fatto su Gramsci, lavoro tanto più necessario, quanto più egli sentiva che nei concetti di Gramsci si giocava qualcosa di essenziale alla sua propria filosofia.

¹⁹⁴ Ivi, p. 95.

¹⁹⁵ ALT2. A57-01.09, f. 4.