



*Trimestrale dell'Istituto Gramsci Marche*

N. 4

***Gramsci e i classici  
della Sociologia***

*a cura di  
Massimo Paci*





*Trimestrale dell'Istituto Gramsci Marche*

**Direttore:** Rodolfo Dini

**Redazione:** Valerio Calzolaio, Patrizia Caporossi,  
Carlo Carboni, Patrizia David, Gabriele Ghiandoni,  
Massimo Paci, Massimo Papini, Bruna Stefanini

**Direttore responsabile/editore:** Ferdinando Cavatassi

**Redazione e amministrazione:** via Cialdini, 41  
60122 Ancona tel.071/2073661

**Progetto grafico:** Andrea Gentili Studio Asa - Fermo,

**Stampa :** Tecnoprint s..r.l. - Ancona

Periodico registrato al Tribunale di Ancona  
n. 1 - 21/1/1992

Finito di stampare nel mese di aprile 1993

# Sommario

- 5 *Presentazione*
- 7 Massimo Paci, *Gramsci e i classici della Sociologia*
- 31 Umberto Cerroni, *Marx e Gramsci*
- 49 Alberto Izzo, *Durkheim e Gramsci*
- 69 Alessandro Cavalli, *Weber e Gramsci*



## Presentazione

Questo numero de *I quaderni* è il frutto di un ciclo di conferenze dedicato a “Gramsci e la Sociologia”, organizzato nel 1989 dall’Istituto Gramsci Marche insieme con la Facoltà di Economia dell’Università di Ancona. I testi di Umberto Cerroni, Francesco Izzo e Alessandro Cavalli inclusi in questo *Quaderno*, costituiscono una versione, rivista dagli autori, delle relazioni presentate a quel ciclo di conferenze. Il testo introduttivo di Massimo Paci invece, è stato scritto appositamente per questo numero de *I quaderni*.

L’idea di una serie di conferenze su Gramsci e la Sociologia ci venne non a caso, quando si erano da poco spente le luci sulle celebrazioni del Cinquantenario della morte di Gramsci. Per oltre un anno, una serie di iniziative, di disuguale valore, aveva tenuto la scena in Italia, senza mai toccare, tuttavia, il tema dei rapporti tra il pensiero di Gramsci e la Sociologia. Più in generale, ci sembrò, allora, che scarsa attenzione era stata data, ancora una volta, alla rilevanza della concettualizzazione gramsciana per l’analisi della società contemporanea.

Con il nostro ciclo di conferenze volemmo colmare - certo in modo parziale e preliminare - questa lacuna. Così facendo, ci ricollegavamo ad una iniziativa di oltre venti anni prima e cioè a quel Convegno Internazionale di Studi Gramsciani, tenutosi a Cagliari nel 1967, nel quale una importante sessione era stata

dedicata ai rapporti tra il pensiero di Gramsci e le scienze sociali contemporanee (Sociologia, Economia e Scienza politica).

Le suggestioni e gli stimoli emersi in quella occasione, purtroppo, non ebbero seguito tra gli studiosi del nostro paese e oggi, dopo oltre vent'anni, ci troviamo ancora costretti ad avviare questa riflessione su Gramsci e il pensiero sociologico partendo quasi da zero. Augurandoci, tuttavia, che questo nostro piccolo sforzo trovi miglior seguito, lo consegnamo intanto nelle mani dei nostri lettori.

(M.P.)

# Gramsci e i classici della Sociologia

*Massimo Paci\**

## *1. Gramsci nel "vuoto" della teoria sociologica italiana*

Tra gli autori classici della sociologia, tra coloro cioè che sono considerati i fondatori di questa scienza, i nomi italiani - com'è noto - sono assai pochi. Cosa possiamo opporre noi a Comte, Marx, Durkheim, Toennies o Weber? Il panorama, del resto, non muta neppure venendo ad epoca più recente. E' vero che nei manuali di storia del pensiero sociologico non manca mai un capitolo dedicato agli "elitisti" italiani e cioè a Mosca, Pareto e Michels. Ma, a parte il fatto che Michels è tedesco (e in tedesco ha scritto molte delle sue opere) e Pareto stesso, in fondo, ha passato gran parte della sua vita in Svizzera, ci si può chiedere quanto questi autori fossero pienamente e genuinamente dei sociologi. Certo, Pareto è entrato definitivamente "in circolo", entro la sociologia contemporanea, a seguito del rilievo datogli da Parsons; ciò non toglie che egli resta in gran parte un economista (1). Quanto a Mosca e Michels, nei manuali di storia del pensiero sociale questi autori vengono riportati generalmente alla tradizione di Machiavelli, considerato il precursore, se non il fondatore, assai più della moderna Scienza Politica, che della Sociologia.

Ma, per venire a Gramsci, ci si può obiettare che anche egli guarda a Machiavelli. In effetti, il riferimento di Gramsci al "Prin-

\* Professore ordinario di Sociologia Economica presso l'Università di Ancona.

cipe" è tutt'altro che metaforico e coinvolge un aspetto sostanziale del suo pensiero. Inoltre Gramsci - almeno fino a quando fu libero - fu essenzialmente un uomo politico e ciò si riflette indubbiamente sulla sua impostazione teorica. La "filosofia della prassi", questa nuova scienza sociale che egli vuole fondare, coincide per lui con una certa concezione della politica. Dunque, vi sono anche per Gramsci evidenti obiezioni ad una sua inclusione - *sic et simpliciter* - nell'alveo ufficiale del pensiero sociologico.

Eppure, basta leggere i testi di Gramsci sulla società italiana e, in particolare, quelli dei *Quaderni del carcere*, nei quali l'esigenza della riflessione analitica prevale sull'urgenza della lotta politica, per rendersi conto della natura squisitamente sociologica di molte delle sue concettualizzazioni. Tramite l'aggancio con il piano concreto della "società civile" italiana e dei processi sociali e culturali che vi si svolgono, l'impostazione marxista e storicista di Gramsci si apre ad una dimensione di analisi più propriamente sociologica, che è stata fino ad oggi largamente sottovalutata se non misconosciuta.

Naturalmente sappiamo che Gramsci, si è espresso "ufficialmente" contro la sociologia. Ma sappiamo anche che si trattava della sociologia che egli poteva conoscere, cioè essenzialmente della sociologia positivista dominante in quegli anni in Italia. Tale tipo di sociologia, che aveva la pretesa di individuare le leggi generali dell'equilibrio e dell'evoluzione sociale, era stata criticata aspramente da Croce e Gramsci condivideva il giudizio di Croce su questo punto. Tuttavia, ciò che Gramsci contrappone alla sociologia positivista è una scienza della società (la "filosofia della prassi") che appare molto vicina ad una "sociologia dell'azione", quale la intendiamo oggi, cioè ad una sociologia nella quale è riconosciuto un ruolo cruciale al soggetto storico, al di là di ogni "legge" dell'equilibrio o dell'evoluzione sociale. A conferma di ciò, si legga quanto Gramsci scrive nel Quaderno n. 11: "La sociologia è stata un tentativo di creare un metodo della scienza storico-politica, in dipendenza di un sistema filo-



sofico già elaborato, il positivismo evolucionistico... (Essa) è un nuovo metodo di matematica sociale e di classificazione esterna dei fatti storici e politici... (Ma) la legge statistica può essere impiegata nella scienza e nell'arte politica solo fino a quando le grandi masse della popolazione rimangono essenzialmente passive o si suppone che rimangano passive... L'azione politica tende appunto a far uscire le moltitudini dalla passività, cioè a distruggere la legge dei grandi numeri: come allora questa può essere ritenuta una legge sociologica?" (Q. 1429-30, 1431 e 1432)(2).

Ma c'è di più. A ben vedere, la sfida teorica che Gramsci si è consapevolmente posto, nella sua opera di critica anti-positivistica e, insieme, di parziale revisione marxista, lo porta direttamente al nodo cruciale della riflessione sociologica classica: quello che investe il rapporto tra soggetto e sistema o tra azione e struttura o anche (in termini più congeniali a Gramsci) tra libertà e necessità della storia. Gramsci propone una soluzione a questo problema, che, per il suo rilievo teorico ed epistemologico, non può essere sbrigativamente accantonata (soprattutto dalla sociologia italiana, così povera, come s'è detto, di interlocutori "forti" sul piano della teoria generale).

Occorre dunque mettersi pazientemente al lavoro e riproporre un confronto tra Gramsci e il pensiero sociologico classico. Opera difficile, questa, per più motivi.

Anzitutto per la frammentarietà stessa dell'opera gramsciana, costituita in larga misura da scritti brevi e sparsi, da note ed appunti, veri e propri frammenti che prestano grande resistenza ad una lettura unitaria. Come per molti grandi pensatori sociali, inoltre, anche per Gramsci la tensione verso una comprensione profonda della realtà sociale, con le sue intime complessità e contraddizioni, comporta una "mancanza di linearità" (Bobbio, 1990), se non una vera e propria "contraddittorietà" (Domenici, 1989), presente soprattutto nella sua meditazione carceraria (che è poi quella che qui più ci interessa).

Ma le difficoltà derivano soprattutto dal fatto che chi finora

si è occupato di Gramsci in Italia, poco o nulla sapeva di sociologia, mentre chi di sociologia sapeva qualcosa, assai poco si è occupato di Gramsci. Per operare questo confronto, dunque, si tratta di andare oltre il dibattito storiografico e politico su Gramsci, nel quale sono prevalse di volta in volta le tesi più diverse ed opposte: Gramsci revisionista o rivoluzionario, leninista o democratico, bergsoniano-soreliano o crociano *malgré lui*, etc.... Come già notava Trigilia a questo proposito: " ... occorre superare lo scarto costituitosi tra una ricerca rimasta chiusa in un orizzonte filosofico e filologico e l'urgenza di trovare risposte teoriche ai problemi del presente" (Trigilia, 1977, p. 119).

Il nostro compito, dunque, si presenta tutt'altro che facile. Si tratta di mostrare che esiste in Gramsci, non un insieme di concetti sparsi, ma un vero e proprio disegno di teoria sociale complessiva e che tale disegno è rilevante per alcuni dei problemi centrali del pensiero sociologico classico (problemi che, in gran parte, sono ancora aperti ed attuali).

Da questo punto di vista, come già osservava Bobbio (1990), il problema non è quello di "storicizzare" Gramsci per capire ciò che egli abbia "veramente" detto nel contesto politico e culturale del suo tempo: "Una volta storicizzato - nota Bobbio - un pensatore è imbalsamato. Io credo che ci sia un altro modo per rendere omaggio a Gramsci, che non sia la sua storicizzazione... Solo un'opera di riconcettualizzazione del pensiero di Gramsci ci permette di vedere fino a che punto possiamo utilizzarlo oggi, al di fuori dell'utilizzo che egli stesso ha fatto delle sue categorie concettuali ai problemi del suo tempo. La validità di una teoria si mostra negli strumenti che offre per interpretare eventi diversi da quelli che le hanno dato origine" (Bobbio, 1990, p. 69)(3).

E' in questo che sta precisamente la natura "classica" di una teoria. I classici, come è stato detto, sono quei giganti del pensiero sociale, sulle cui spalle possiamo salire per guardare più lontano. Le loro teorie restano utili ben al di là del momento contingente in cui furono elaborate. Confrontare Gramsci con i

grandi "maitres à penser" della sociologia europea, significa, per l'appunto, salire su questo piano analitico e metodologico, un piano più generale e, comunque, diverso da quello sul quale si è mossa fino ad oggi una storiografia di parte, che tante volte ha prevalso nella lettura del suo pensiero.

## *2. La specificità della spiegazione sociologica*

Per cogliere appieno la rilevanza del pensiero di Gramsci per la teoria sociologica moderna, occorre aver chiaro qual'è il terreno specifico della sociologia, il luogo privilegiato della sua spiegazione. A questo proposito, possiamo dire (semplificando) che, all'interno delle scienze storiche e sociali, la sociologia si distingue perchè ricerca i fondamenti dell'ordine sociale sul piano dei fenomeni socio-culturali stessi, più che su quello dei fenomeni economici o giuridico-politici. Anche lo Stato, certo, ed il mercato rientrano tra i meccanismi di regolazione sociale studiati dal sociologo: ma non è ad essi che egli affida la chiave di volta della sua spiegazione. Lo Stato ed il mercato, per il sociologo, non sono in grado di funzionare da soli e rimandano ad un momento regolativo ulteriore d'ordine sociale o "morale".

Ecco perchè non è a Hobbes o a Smith che guardiamo, come "precursori" della sociologia. Certo entrambi questi autori reagiscono alle precedenti spiegazioni provvidenzialistiche o giusnaturalistiche della società, contribuendo grandemente allo sviluppo di un punto di vista laico e "scientifico" in questo campo. Ma la loro ricerca li spinge a privilegiare, rispettivamente, il monopolio politico della forza e il libero gioco del mercato, come fattori di regolazione sociale, saltando a piè pari, per così dire, la dimensione più squisitamente sociologica della società, come insieme di legami sociali e di orientamenti culturali.

E', semmai, a Montesquieu che si rivolge il sociologo alla ricerca delle proprie origini (Paci, 1992). Montesquieu, infatti, attira la nostra attenzione proprio sulla dimensione culturale del-

l'ordine sociale e delle istituzioni politiche. La sua dottrina della società è la comprensione delle connessioni sociali tipiche, diverse nel tempo e nello spazio, in cui gli uomini conducono la loro vita: presso ogni popolo, infatti, è dato osservare un determinato "spirito delle leggi", inteso come un "insieme" di istituzioni, credenze e mentalità diffuse. E' in questa connessione, storicamente relativa e culturalmente specifica, tra istituzioni politiche e orientamenti culturali che risiede, per Montesquieu, il fondamento dell'ordine sociale.

Il limite di Montesquieu, tuttavia, è nel fatto che egli "... non fa della società *moderna* un oggetto di meditazione. Quelli che possiamo considerare i fondatori della sociologia - ha osservato Aron (1974, p. 74) - si propongono come oggetto del loro studio i caratteri tipici della società moderna, cioè essenzialmente della società industriale o capitalistica". Da questo punto di vista, bisogna aspettare che entrino in scena Saint Simon e Comte e, soprattutto, Marx. Come molto esattamente dice Cerroni (cf. *infra*): "Noi abbiamo riflettuto molto poco sull'impianto teorico da cui nasce il pensiero sociologico moderno. Se pensassimo di farlo, forse localizzeremmo il suo primo tentativo nel periodo compreso tra il 1820 e il 1848, o - per fare dei titoli - tra l'ultima grande opera di Hegel *Lineamenti della filosofia del diritto*, la critica di Feurbach all'hegelismo e il rapporto che Marx stabilisce con Hegel e con Feurbach nelle sue opere giovanili".

Marx, in effetti, ricollocando sul terreno concreto della società civile i fondamenti dell'ordine sociale, che Hegel aveva posto nel "cielo" dello Stato-etico, contribuisce grandemente a quel capovolgimento di visuale di cui la sociologia come scienza aveva bisogno per nascere. Ci possiamo chiedere, tuttavia, se, in questa opera di radicale innovazione teorica del giovane Marx, qualcosa della complessa visione hegeliana non sia andata perduta.

In realtà, in una ricognizione sulle origini del pensiero sociologico, non si può saltare a piè pari l'apporto di Hegel, quasi che la critica marxiana l'abbia completamente "azzerato".

Hegel, anzi, appare in sintonia con alcuni aspetti rilevanti della riflessione sociologica classica (Paci, 1992). Così, ad esempio, egli: "...accettava la convinzione di Montesquieu (che aveva attentamente letto), secondo cui si doveva guardare alla legge come necessariamente in relazione a tutti gli altri aspetti dello spirito di una nazione e di un periodo" (Hawthorn, 1980, p.70). Egli, inoltre, anticipa Durkheim, quando ritiene che: "...la costrizione che i fatti sociali esercitano su di noi è una costrizione morale o spirituale. Gli ordinamenti esterni e le costrizioni che risultano dalla convivenza umana sono la realtà di un determinato ordine di valori, che è riconosciuto in una determinata società in una determinata epoca" (Jonas, 1975, p.156).

C'è dunque in Hegel la consapevolezza ed, anzi, la sottolineatura dell'importanza della regolazione morale e culturale della società civile. Questa regolazione, tuttavia, se permette di fondare un ambito importante di autonomia privata, non sembra ad Hegel sufficiente a garantire l'ordine complessivo della società. Nella *Logik* di Jena, in particolare, con un'immagine che risente delle prime crisi economiche in Inghilterra, Hegel descrive la società civile in preda al mercato come "vittima dell'infuriare cieco dei bisogni" e incapace di "...porre rimedio all'eccesso di miseria e alla plebe che essa genera in sé" (citato in Jonas, 1975, p.166). Di qui, com'è noto, il ricorso di Hegel al livello dello Stato, come luogo etico supremo, in grado di fornire la struttura regolativa entro cui possa svolgersi il gioco degli interessi privati.

Per Hegel, tuttavia, la regolazione etico-statale, penetrando nella società civile, si combina con gli elementi di autoregolazione morale e culturale presenti in essa. Come ha osservato a questo proposito Bobbio (1990, p.51): "...la società civile di Hegel non è il sistema dei bisogni, da cui prese le mosse Marx, cioè dei rapporti economici, ma le istituzioni che la regolano, di cui Hegel ci dice che, come la famiglia, costituiscono: 'la radice etica dello Stato, profondato nella società civile' o 'la base stabile dello Stato'. Insomma -continua Bobbio- la società civile di

Hegel... è quella in cui, attraverso l'organizzazione e regolamentazione dei diversi interessi (tramite l'amministrazione della giustizia e le corporazioni) vengono poste le basi per il passaggio allo Stato" (Bobbio, 1990, pp. 46-47). In tal modo, la società civile acquista in Hegel una articolazione che non ha quella di Marx (e che ritroveremo invece in Gramsci).

### *3. La società civile in Marx e Gramsci*

Marx, nella sua critica ad Hegel, opera -a ben vedere- un duplice passaggio: anzitutto, e in generale, effettua un rovesciamento dei rapporti tra Stato e società civile; in secondo luogo, proseguendo -per così dire- su questa spinta al rovesciamento, raggiunge ed esalta, come momento fondativo ultimo, la "anatomia" della società civile, costituita dalla sua struttura economica o materiale ed ancora in definitiva su di essa "tutta l'enorme sovrastruttura", comprensiva, adesso, sia dello Stato, *sia delle strutture regolative, d'ordine istituzionale e ideologico-culturale, proprie della società civile stessa.*

Si origina da qui una decisiva differenziazione analitica e teorica tra Marx e Gramsci. Come ha notato Bobbio, infatti, se è vero che sia Marx che Gramsci combattono Hegel quale ultimo interprete della visione giusnaturalistica di supremazia dello Stato sulla società civile, è anche vero che: "...il rovesciamento che opera Marx comporta il passaggio dal momento sovrastrutturale a quello strutturale, mentre il rovesciamento in Gramsci avviene all'interno stesso della sovrastruttura" (Bobbio, 1990, p.50).

Questo non vuol dire certo che l'analisi di Marx diventi indifferente ad una prospettiva sociologica. Sappiamo che Marx sviluppa una critica dell'economia politica classica e della sua pretesa di situare i fenomeni economici "fuori della storia". Sappiamo anche che per Marx l'ordine sociale è un ordine di classe e che la sua dinamica è -in parte rilevante- affidata alla azione sto-

rica degli uomini e alla loro coscienza, con tutto quello che ciò comporta sul piano - direbbe Gramsci- della "battaglia delle idee". E' anche vero, però, che l'investigazione del Marx del *Capitale* si dipana poi essenzialmente sul piano delle "leggi di funzionamento" dell'economia e delle loro contraddizioni intrinseche e che viene a mancare un approfondimento delle dimensioni ideologiche e istituzionali della regolazione capitalistica. Mentre, dunque, rimane chiaro che tale regolazione riposa su basi strutturali, d'ordine economico, resta, in Marx, sostanzialmente *implicito* il ruolo dell'ideologia e dei meccanismi socio-culturali.

Ed è proprio qui che l'analisi di Gramsci diventa preziosa, non solo per un approfondimento dell'interpretazione marxiana, quanto anche per l'interazione in cui essa entra oggettivamente con gli sviluppi del pensiero sociologico classico.

Come ha osservato recentemente Michael Walzer (1992, pp.111 e 115): "La grande scoperta di Gramsci fu lo spessore e la complessità, la vera solidità della società civile borghese". Questo vale in particolare per l'Europa occidentale dove, secondo Gramsci: "...tra Stato e società civile c'è un giusto rapporto e nel tremolio dello Stato si scorge subito una robusta struttura della società civile", mentre in Russia: "...lo Stato è tutto e la società è primordiale e gelatinosa" (Q. p.866).

"Gramsci -continua Walzer- non sembra veramente interessato a nessuno degli elementi di indagine propriamente marxisti: la base economica, i rapporti di produzione, e così via... Egli mira a sostituire l'economia politica con una sorta di antropologia culturale". E Bobbio (1990, p.68) precisa: "Gramsci non dimentica affatto le condizioni materiali, ma si rende conto perfettamente che le condizioni materiali non muovono da sole la storia: il movimento della storia dipende dalla coscienza che questo o quel gruppo ha delle possibilità di azione e di lotta che sono ad esso consentite..."

Quando Gramsci rovescia il rapporto tra Stato e società civile, dunque, non lo fa in nome di un "primato" diretto o esclusivo delle condizioni materiali, ma *in vista di una più complessiva*

*autonomia della sfera sociale*. Egli dà grande importanza alle istituzioni della società civile, nelle quali pone le radici dello Stato e dell'economia politica. "In Gramsci, la comprensione del fatto statale -ha scritto Nardone (1971, p.150)- è un movimento che giunge allo Stato a partire da una realtà che lo precede. Egli fa derivare le sue considerazioni sullo Stato, diversamente da quelle correnti del marxismo, dall'analisi del concetto di società civile, intesa come luogo dell'egemonia di un gruppo sociale sull'intera società nazionale, esercitata dalle cosiddette organizzazioni private come la Chiesa, i sindacati, le scuole, etc...". Da questo punto di vista, cioè per questa maggiore articolazione istituzionale e culturale della società civile, si può convenire con Bobbio, quando osserva che: "In realtà, contrariamente a quanto si crede, Gramsci deriva il proprio concetto di società civile non da Marx, ma dichiaratamente da Hegel..." (1990, p.50) (4).

#### *4. Cultura, politica ed economia: Gramsci a confronto con Durkheim e Weber*

Dunque, c'è in Gramsci, rispetto a Marx, una "sensibilità sociologica", che lo spinge ad approfondire il piano dei fenomeni socio-culturali. Egli analizza, così, il "senso comune" (o "folclore della filosofia"), mettendo in evidenza: "...il suo carattere irrazionale, di fede nel gruppo sociale cui si appartiene, in quanto la pensa diffusamente come noi" (Q. p.1391). lo stesso dicasi per le ideologie, che sono intese come mentalità diffuse, orientamenti normativi: "...le ideologie sono la 'vera' filosofia, perchè esse risultano essere quelle 'volgarizzazioni' filosofiche che portano le masse all'azione concreta... Esse hanno una validità 'psicologica', organizzano le masse umane, formano il terreno in cui gli uomini si muovono, acquistano coscienza della loro posizione, lottano, etc..." (Q. pp.869 e 1241). Analogamente, vedi l'importanza per Gramsci del concetto di "conformismo": per la propria concezione del mondo -dice Gramsci- si appartiene sem-



pre a un dato raggruppamento, che condivide lo stesso modo di pensare e di operare, si è sempre: "conformisti di un certo conformismo, si è sempre uomini-massa o uomini collettivi" (Q. 1376).

In questo quadro, trova collocazione il concetto di *egemonia*, così importante nel pensiero di Gramsci. L'egemonia, in effetti, è tale solo se riesce ad inglobare, almeno in parte, istanze e valori socialmente diffusi: "L'esistenza stessa dell'egemonia -ha osservato Walzer (1992, p.116)- presuppone che si tenga conto degli interessi e delle tendenze dei gruppi sui quali si esercita l'egemonia e presuppone pure un certo equilibrio, vale a dire che i gruppi egemoni dovranno fare qualche sacrificio di natura corporativa". Questo carattere "concessivo" dell'egemonia ci appare un dato eminentemente sociologico. L'egemonia deve avere per Gramsci un carattere nazional-popolare; essa deve essere una "cultura comune". E' per questo che nei *Quaderni del carcere* l'egemonia acquista sempre più il carattere di "direzione culturale" rivolta ad una trasformazione dei costumi e della cultura, come "riforma intellettuale e morale" (5).

La concezione dell'egemonia di Gramsci, da questo punto di vista, è del tutto comparabile a quella di "potere legittimo" (*Herrschaft*) di Weber, come potere che si fonda principalmente sul consenso di coloro che vi sono soggetti. Non a caso, entrambi gli autori contrappongono a questo tipo di potere (legittimo o egemonico), il potere imposto con la forza, che Weber chiama "potenza" (*Macht*) e Gramsci "dominio". (In senso difforme vedi Cavalli, *infra*).

Il ruolo della cultura (dell'ideologia e degli orientamenti etici) nei confronti del sistema politico e statale è teorizzato, dunque, da Gramsci in modo chiaro ed esplicito.

Da questo punto di vista, Gramsci è ampiamente confrontabile con Durkheim, per il quale, come sappiamo, la "morale sociale", espressione della "coscienza collettiva", è la dimensione cruciale, che tiene unita la società e ne fonda l'ordine: è ad essa che debbono essere informate le istituzioni politiche e lo Stato. Que-

st'ultimo, secondo Durkheim, può svolgere un compito importante sul piano etico, ma solo se si offre come strumento di sostegno della "morale sociale". Un ruolo decisivo, a questo proposito, svolgono, per Durkheim, i gruppi e le istituzioni sociali "intermedie", come quelle professionali, che si situano a metà strada tra lo Stato e il cittadino. (Ed anche in questo è possibile effettuare un parallelo con Gramsci e la sua sottolineatura del ruolo delle istituzioni "private" della società civile) (6).

La rivendicazione dell'autonomia del momento etico o culturale rispetto a quello politico-statuale è, dunque, un elemento comune a Gramsci e Durkheim, che discende, all'origine, dalla lettura critica che entrambi fanno della concezione hegeliana dello Stato etico. In Durkheim, tuttavia, questo "primato" del momento etico è affermato in termini più generali e riemerge anche, ad esempio, nella polemica anti-utilitaristica che egli conduce contro gli economisti classici. La teoria utilitaristica, per Durkheim, è incapace di spiegare la solidarietà morale nella società contemporanea: al contrario, è l'esistenza di una solidarietà morale che fonda le transazioni economiche e permette il funzionamento del mercato.

E' questo un terreno sul quale Gramsci non può "seguire" Durkheim: per lui l'economia resta il luogo di formazione degli interessi, il luogo - cioè - dove si originano le classi ed il loro conflitto. Gramsci non è neppure sfiorato dall'idea che possa esservi una regolazione morale del mercato, in grado di eliminare il conflitto strutturale tra gli interessi. Questa è invece una delle convinzioni di fondo di Durkheim: come ha osservato Giddens (1975, pp.174): "Durkheim rifiuta esplicitamente l'idea di una riorganizzazione della società contemporanea attraverso una rivoluzione di classe e prevede piuttosto una tendenza verso la scomparsa delle divisioni di classe sulla base di una regolazione morale dell'economia. La sola riorganizzazione economica, per Durkheim, avrebbe l'effetto di accentuare più che risolvere la crisi del mondo moderno, giacchè essa è una crisi di natura più morale che economica".

Gramsci, del resto, non appare neppure interessato ad approfondire analiticamente la differenza e i rapporti tra la dimensione economica e quella culturale della disuguaglianza, e cioè tra la divisione di classe e la stratificazione di ceto (come fa invece Weber, il quale teorizza esplicitamente l'indipendenza reciproca delle due dimensioni) (7). In sostanza possiamo dire -per concludere su questo punto- che la sensibilità sociologica di Gramsci si rivela più chiaramente nella sua analisi della dialettica tra politica e cultura che in quella dei rapporti tra cultura ed economia.

### *5. Individuo e società in Gramsci e Durkheim*

Si tratta ora di approfondire il confronto tra Gramsci, Weber e Durkheim e di esaminare, in particolare, le soluzioni che questi autori forniscono al problema dei rapporti tra "soggetto" e "sistema" (o tra libertà e necessità dell'azione storica). E' forse questo il problema "per eccellenza" della moderna sociologia, attorno al quale si sono affaticati i maggiori esponenti di questa disciplina e che è tuttora al centro del dibattito scientifico.

Osserviamo anzitutto che il fatto di dare rilievo ai fenomeni culturali non comporta necessariamente una opzione teorica "a favore del soggetto". In effetti, è possibile adottare una visione ampiamente "culturalista", senza per questo condividere l'idea di una completa libertà d'azione dell'individuo.

Questo è, precisamente, il caso di Durkheim, secondo il quale - come sappiamo - la società è un ordine simbolico e rituale. Per questo, osserva Thomposn (1987, p.120): "...alcuni critici lo etichettarono come "idealista", come uno che vede la società come un insieme interdipendente di credenze e di idee. Ed è questo proprio il caso del suo ultimo lavoro, dove è dato spazio ai fenomeni culturali come i simboli linguistici, le credenze religiose e le norme morali". Eppure, in Dukheim, l'individuo appare privo di una reale autonomia d'azione: i fatti sociali e gli orientamenti

morali e culturali si impongono a lui dall'esterno, in quanto dotati di una capacità di costrizione superiore (su questo, vedi anche: Izzo, *infra*). Perfino il suicidio, un atto questo che sembrerebbe di suprema decisione individuale, appare invece a Durkheim il frutto di "correnti suicidogene" oggettive che percorrono la società.

Durkheim non ha fornito una spiegazione convincente di questa dipendenza del soggetto dal sistema culturale. (Tanto più in quanto egli pone al centro della sua riflessione proprio la transizione dalle forme tradizionali della "coscienza collettiva" alle forme moderne, caratterizzate da una maggiore riflessività e da una crescita dell'*Io individuale* rispetto all'*Io sociale*). La sua spiegazione -com'è noto- rimanda ad una sorta di "psicologia della folla", restando affidata alla rilevanza della interazione emotiva tra gli individui e alle pratiche rituali, come momenti di formazione e consolidamento delle norme di comportamento. L'agire individuale, cioè, sarebbe orientato dalla interazione emotiva con gli altri e dalla sua ritualizzazione. Di qui l'importanza per Durkheim dei "gruppi intermedi", nei quali: "...si può trovare una solidarietà emozionale" (Collins-Makowsky, 1980, p.157).

Questa spiegazione di Durkheim, com'è noto, non sembrò adeguata a Parsons. Egli accettò la nozione di "coscienza collettiva" di Durkheim, ribattezzandola, per così dire, "sistema di valori", ma cercò altre fonti per spiegare la sua forza coercitiva sugli individui. Secondo Collins e Makowsky: "Parsons respinse la psicologia della folla di Durkheim, sostituendola con quella di Freud. La coscienza collettiva può essere trovata ...nel *Super-Io*. Così la teoria della socializzazione elaborata da Freud - il fanciullo che si identifica con i genitori e interiorizza i loro comandi - viene utilizzata da Parsons per spiegare l'influenza della società sull'individuo..." (p.199). Questa soluzione di Parsons, tuttavia, solleva anch'essa molti interrogativi: se essa permette infatti di spiegare la coesione della società attorno ad un nucleo di valori fondamentali, è insufficiente a render conto del suo mutamento; se essa è in grado di spiegare l'integrazione dell'in-

dividuo nel sistema, è inadeguata a render conto del comportamento deviante, innovatore o conflittuale.

Da questo punto di vista, la teoria di Gramsci appare più soddisfacente. Come osserva Izzo (cf. *infra*): "(Gramsci) vede certo la realizzazione dell'individuo, delle sue potenzialità, come risultato di un processo sociale, ma insiste sull'elemento attivo presente nell'individuo che fin dall'inizio contribuisce con gli altri individui a realizzare il mutamento sociale: mutamento senza il quale qualsiasi libertà individuale sarebbe illusoria". Esaltando gli elementi di "sogettivismo" presenti in Marx, Gramsci insiste molto sulla creatività e individualità del singolo. Queste qualità si realizzano pienamente nel processo sociale, nel quale l'uomo lotta per affermare le sue idee e i suoi valori.

Nella società, infatti, si assiste ad uno scontro tra una pluralità di "conformismi", intesi come progetti collettivi, costruiti dagli uomini e nei quali essi si riconoscono: "...esistono -scrive Gramsci (Q. 1821)- molti conformismi, molte lotte per nuovi conformismi... Porsi dal punto di vista di una *sola* linea di movimento progressista è grave errore: le linee sono molteplici e si verificano passi indietro anche nella linea più progressista". Come si vede, siamo ben lontani dalla concezione durkheimiana di una sola "coscienza collettiva" che si impone agli uomini dall'esterno.

Questi "conformismi" sociali si basano su una adesione riflessiva e consapevole dei singoli. "In ogni momento, c'è una scelta libera, che avviene secondo certe direttrici identiche per una gran massa di individui o volontà singole, in quanto queste sono diventate omogenee in un determinato clima etico-politico" (Q. 1246). Come anche dice Badaloni (1988, p.47): "All'origine delle leggi di regolarità (in Gramsci) stanno scelte di gruppi umani...".

Certo, Gramsci è consapevole che esistono condizionamenti storici, d'ordine economico o "strutturale", alla azione del soggetto. Tuttavia, come nota Bobbio (1990, p.54): "...in Gramsci, il momento etico-politico domina il momento economico attra-

verso il *riconoscimento* che il soggetto attivo della storia fa dell'oggettività... Il riconoscimento e il perseguimento del fine avvengono per opera del soggetto storico, che opera nella fase sovrastrutturale, servendosi della struttura, la quale da momento subordinante della storia diventa momento subordinato".

Questa teoria del "riconoscimento" si rivela, dunque, cruciale: essa permette a Gramsci di superare l'impasse teorica nella quale era finito -come si è visto- Durkheim. Gramsci evita la contrapposizione tra individuo e società, che tante volte è stata rimproverata a Durkheim, risolvendola nell'atto consapevole del soggetto che "riconosce" la necessità storica di certe scelte.

#### *6. Necessità e casualità della storia in Gramsci e Weber*

Possiamo dunque parlare per Gramsci di una "sociologia dell'azione" (sia pure *sui generis*) che permetterebbe di accostarlo a Max Weber? Certo, entrambi questi autori condividono una comune matrice storicistica, ma, come vedremo subito, in Gramsci resta ancora viva una influenza di Hegel, che è del tutto scomparsa invece in Max Weber.

In effetti, benchè la scena sociale appaia a Gramsci -come a Weber- ingombra di una molteplicità di "conformismi" (o di progetti intenzionali collettivi) tra loro in conflitto, Gramsci è convinto, non soltanto che uno solo di essi sia conforme alla "razionalità storica", ma anche che sia possibile all'osservatore correttamente attrezzato (il "filosofo della prassi") *decifrarlo in anticipo* (Vedi anche Izzo, *infra*, nota 6).

Diversamente vanno le cose, invece, per Weber. Certo, anche secondo questo autore è possibile identificare *ex-post* il progetto collettivo che si è affermato nella storia, ricostituendone l'intima razionalità. Ma ciò non è possibile con riferimento al presente ed ancor meno al futuro: qui i soggetti storici si confrontano su un piede di parità, ognuno con il suo tipo di "razionalità" progettuale, senza che sia possibile affermare con sicurezza quale

sia destinata, in ultima analisi, a prevalere. Tutto ciò che l'osservatore può fare è di calarsi "simpateticamente" nei panni dei soggetti, entro il loro contesto sociale e culturale, per "intenderne" le ragioni e, su questa base, formulare ipotesi relative al loro comportamento futuro. ma di ipotesi si tratterà, non di certezze: è solo in termini probabilistici che lo scienziato sociale può "prevedere" certi sviluppi storico-sociali. La storia, insomma, appare a Weber assai più il regno della casualità, che quello della necessità.

La stessa tendenza alla razionalizzazione della civiltà occidentale. che Weber ricostruisce nella sua opera, non gli appare certo una tendenza "inevitabile": al contrario, essa -come sappiamo- gli appare il frutto di un intreccio casuale di fattori e di eventi inattesi. E' per questo che lo scienziato sociale, per Weber, deve ispirarsi ad una "etica della responsabilità": egli deve essere pronto ad ammettere che le sue ipotesi possono essere falsificate dalla storia.

Gramsci non vuole e non può "seguire Weber" su questa strada. Egli resta convinto della necessità dell'unificazione culturale e politica delle masse e, quindi, della affermazione di una nuova concezione del mondo a carattere -come egli si esprime- "totalitario".

Questo "nuovo conformismo", d'altra parte, non può diffondersi se non a seguito della sua intrinseca "necessità" o "razionalità" storica: "...sono le costruzioni che corrispondono alle esigenze di un periodo storico - egli scrive (Q. 1393) - che finiscono con l'imporsi".

Qui la riflessione gramsciana finisce forse per concedere troppo spazio ad una concezione rigida della "razionalità storica", che diviene criterio primario per giudicare della "sensatezza" dell'agire soggettivo, in modo da escludere ogni "casualità" dal processo storico. Come è stato osservato: "...Si smarrisce così la pluridimensionalità delle forme di razionalità del 'mondo della vita' e di conseguenza non viene considerata nella maniera dovuta la complessità delle motivazioni che sempre sospingono gli

individui alle decisioni, alle scelte e all'azione. In questa luce, aspetti essenziali dell'agire e dell'essere sociale, quali per esempio: l'incidenza dei giudizi di valore, l'interferire della dimensione comunicativa, il peso degli obblighi sociali e culturali anche non istituzionalizzati, la compresenza della sfera sub-razionale e di quella razionale, risultano praticamente annullati..." (Domenici, 1989, p.74).

In realtà -come abbiamo visto nel paragrafo precedente- Gramsci ha netta e chiara coscienza della molteplicità della realtà sociale e della processualità storica. Tuttavia è vero che egli tende a comprimere tale molteplicità a vantaggio di un determinato tipo di "agire razionale", assunto come unico modello valido di razionalità. C'è dunque, in Gramsci, quanto meno una *oscillazione teorica* tra una interpretazione intenzionalistica ("alla Weber") dell'agire sociale e una ("alla Hegel") storicamente necessitata.

D'altra parte, se è vero che il nostro tentativo qui è volto a far prendere coscienza della rilevanza sociologica del pensiero gramsciano, è anche vero che tale tentativo non può essere spinto troppo oltre. Non si può dimenticare che Gramsci resta essenzialmente un dirigente politico, un rivoluzionario. Uno dei problemi fondamentali della riflessione carceraria di Gramsci è la questione della "riforma delle coscienze", per mezzo della quale si può affermare una nuova egemonia. Si tratta, qui, come nota Walzer (1991, p.113): "...non certo di un programma politico di sviluppo nello stile della socialdemocrazia europea, ma di qualcosa di più simile ad una riforma religiosa o ad una riforma culturale".

A questo scopo, Gramsci "ha bisogno" di una figura di intellettuale impegnato, convinto di muoversi nel senso della storia ed in grado di svolgere una essenziale funzione di "precettore" delle masse. I *Quaderni* sono una difesa del ruolo di precettore che l'intellettuale comunista deve svolgere nei confronti del popolo e rispecchiano, in questo, la lezione che Gramsci trasse dalla sconfitta dei consigli operai e dal successo del fascismo. Come



osserva ancora Walzer (p. 117), l'intellettuale comunista deve assumere una posizione antitetica rispetto alla cultura borghese, ma anche rispetto a quella della classe operaia, nella misura in cui essa è plasmata dal "senso comune". "L'elemento popolare - scrive infatti Gramsci (Q. p.1505)- 'sente', ma non sempre comprende o sa". L'intellettuale deve intervenire in questa situazione: "... comprendendo le passioni elementari del popolo... e collegandole dialetticamente alle leggi della storia, a una superiore concezione del mondo, scientificamente e coerentemente elaborata..." (*ivi*). Gramsci qui, come si vede, è mille miglia lontano da Weber, il quale: "...tematizza una irriducibile tensione tra l'uomo dedicato all'azione e l'uomo dedicato alla conoscenza... (Per Weber), il politico e lo scienziato hanno scelto due demoni tra i quali non vi è possibile conciliazione" (Cavalli, *infra*).

In definitiva, nella misura in cui queste nostre riflessioni introduttive possono permettere una conclusione, ci sembra di poter affermare che, nonostante alcuni limiti evidenti, il pensiero di Gramsci fa legittimamente parte di un capitolo della storia della sociologia (vedi anche le conclusioni di Cavalli, Cerroni, Izzo, *infra*). Gramsci può essere confrontato utilmente con i maggiori esponenti del pensiero sociologico moderno ed, anzi, su alcuni punti specifici, il suo contributo appare di particolare rilievo. Il fatto che, a quasi cinquant'anni dalla prima pubblicazione dei *Quaderni del carcere*, si debba ancora lavorare per un'opera di avvicinamento tra Gramsci e la sociologia, la dice lunga sulla forza di certi "conformismi" e di certe preclusioni politico-culturali nel nostro paese. (Un'osservazione questa, perfettamente in linea con l'analisi "sociologica" di Gramsci).

## Note

(1) Di recente, Antonio Mutti (1992), pur sottolineando come Pareto elabori “un interessante abbozzo di teoria sociologica delle emozioni”, giunge alla conclusione che egli opera tuttavia: “...una drastica sottovalutazione dell'autonomia e del grado di incidenza sull'equilibrio sociale dei fattori istituzionali, normativi e culturali...” (p. 484 e 486).

(2) Vedi anche Luciano Gallino (1975), secondo il quale: “La polemica di Gramsci non si dirige genericamente contro il positivismo sociologico, bensì contro la particolare veste deformata ed arretrata che questo aveva assunto in Italia, che era la sola con cui Gramsci fosse familiare” (p. 92). La condanna di Gramsci, secondo Gallino, non colpisce la possibilità e la legittimità di una sociologia intesa come scienza globale dei fenomeni sociali; anzi lo stesso Gramsci: “...elabora concetti e generalizzazioni che non solo anticipano a volte con sorprendente chiarezza taluni esiti della sociologia contemporanea, ma sono meritevoli di studio approfondito per gli stimoli che ancora possono fornire allo sviluppo di questa disciplina” (p. 81).

(3) Su questo punto vedi, ancora, Gallino (1975), secondo il quale “...la storicizzazione integrale di Gramsci... se è spinta al punto da concludere che i (suoi) concetti sono il prodotto di una costellazione irripetibile di eventi umani, sociali e politici del suo tempo... equivale a sterilizzare il suo possibile contributo al pensiero contemporaneo” (pp. 82-83). Purtroppo, continuava allora Gallino (ma lo stesso potremmo ripetere noi oggi): “...pochissimi autori hanno mostrato di ritenere importante - non soltanto il giudizio e l'azione di Gramsci politico e storico - ma anche il suo lavoro di concettualizzazione, operato sul vivo della realtà storica italiana e però non legato solamente ad essa - ciò che permette a noi, appunto, di farne uso” (ivi).

(4) Giuseppe Vacca di recente (1991) - pur non entrando troppo nel merito - ha visto in questa interpretazione di Bobbio un'operazione di “riduzione idealistica” del pensiero di Gramsci: “Cos'altro era - egli si domanda (p. XIII) - la nozione di ‘società civile’ che Bobbio ritagliava dai Quaderni, se non la riproposizione dell'etico-politico nel senso della ‘filosofia dello spirito’ di Benedetto Croce?”. Secondo Vacca “...il nocciolo dell'interpretazione di Bobbio è nell'affermazione che per Gramsci e a differenza di Marx, la ‘sovrastuttura’ determina la struttura e non viceversa” (p. 23). Qui non voglio discutere la fondatezza di questa interpretazione di Vacca circa il “nocciolo” del pensiero di Bobbio su Gramsci (anche se la mia impressione è che l'analisi di Bobbio, su questo punto, sia meno drastica di come Vacca la rappresenta). Ma non posso fare a meno di notare come, se si passa da una lettura

## *Gramsci e i classici della Sociologia*

*ra strettamente filosofica del pensiero gramsciano, quale quella che Vacca conduce, ad una “lettura sociologica”, l’apporto di Bobbio appare fondamentale: da questo punto di vista, infatti, la sottolineatura della dimensione istituzionale e culturale della società civile, non appare più come una operazione di riduzione idealistica, ma come un passaggio essenziale per fondare, nel pensiero di Gramsci, l’autonomia e la specificità di una spiegazione sociologica della realtà.*

*(5) Questa concezione gramsciana dell’egemonia appare ancor oggi estremamente fruttuosa per l’analisi sociale. Ad essa - ad esempio - ho fatto espresso riferimento per interpretare il ruolo svolto dalle elites governanti nello sviluppo di specifiche configurazioni istituzionali del Welfare State nei diversi paesi europei (vedi: Paci, 1988).*

*(6) Anche Alessandro Pizzorno, dopo aver sottolineato che: “Il modo di trattare il problema del consenso e quello della funzione integratrice e dei modi di diffusione dei valori culturali è anticipato da Gramsci in modo sorprendente” osserva che ciò: “...si può probabilmente spiegare per gli influssi durkheimiani che inconsapevolmente Gramsci deve aver assorbito attraverso Sorel, che ne era fortemente impregnato; e lo stesso si può dire delle analogie fra la nozione durkheimiana di entusiasmi collettivi e quella gramsciana di crisi organica” (1975, p. 117).*

*(7) Questa indistinzione analitica in Gramsci non deriva da un “appiattimento” della nozione di ceto su quella di classe. Essa dipende semmai dalla pregnanza storica delle classi (o anche dei “gruppi” o “raggruppamenti” sociali) di cui Gramsci parla e che li rende ad un tempo espressione di fondamentali funzioni economiche e di diversi orientamenti ideologici e culturali. Come ha osservato in proposito Gallino (1975, p. 103): “(Per Gramsci) ...gli interessi che dividono borghesia industriale e operai, agrari e contadini, contadini settentrionali e contadini meridionali, burocrazia (questo “pensionato della storia economica”) e produttori, non sono semplicemente interessi economici... (ma) incorporano differenti visioni del mondo...”.*

## Riferimenti bibliografici

*N.B: I riferimenti ai Quaderni del carcere sono fatti in base alla edizione critica dell'Istituto Gramsci a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino, 1975.*

R. Aron, *Le tappe del pensiero sociologico*, Milano, Mondadori, 1974, (1° ediz., New York, 1965).

N. Badaloni, *Il problema dell'immanenza nella filosofia politica di Antonio Gramsci*, Venezia, 1988.

N. Bobbio, *Saggi su Gramsci*, Milano, Feltrinelli, 1990.

A. Cavalli, "Weber e Gramsci", in: Istituto Gramsci Marche, Quaderni 1,4,1992.

U. Cerroni, *Marx e Gramsci*, in Istituto Gramsci Marche, Quaderni, 1,4,1992.

R. Collins - M. Makowsky, *Storia delle teorie sociologiche*, Bologna, Zanichelli, 1980 (1° ediz. New York, 1978).

L. Domenici, *Unificazione politica e pluralità del reale nei Quaderni del carcere*, in Critica Marxista, ottobre 1989 pp. 61-76.

L. Gallino, *Gramsci e le scienze sociali*, in Garin et al., *Gramsci e la cultura contemporanea*, Atti del Convegno Internazionale di Studi gramsciani, Cagliari, 23/27 aprile 1967, Editori Riuniti, Roma, 1975 (1° edizione 1969).

A. Giddens, *Capitalismo e teoria sociale. Marx, Durkheim e Max Weber*, Milano, Il Saggiatore, 1975 (1° edizione Cambridge, 1971).

G. Hawthorn, *Storia della sociologia: dall'Illuminismo alla disillusione*, Bologna, Il Mulino, 1980 (1° ediz. Cambridge, 1976).

*Gramsci e i classici della Sociologia*

A. Izzo, *Gramsci e Durkheim*, in Istituto Gramsci Marche, Quaderni, 1,4,1992.

F. Jonas, *Storia della sociologia*, vol. 1°: *Dall'Illuminismo alla fine dell'800*, Bari, Laterza, 1975 (1° edizione Hamburg, 1968).

G. Nardone, *Il pensiero di Gramsci*, Bari, De Donato, 1971.

A. Mutti, *Il contributo di Pareto alla sociologia delle emozioni*, in : *Rassegna Italiana di Sociologia*, 4 (dic.), 1992.

A. Pizzorno, *Sul metodo di Gramsci: dalla storiografia alla scienza politica*, in : *Atti del Convegno Internazionale di Studi Gramsciani*, cit., Roma 1975 (1° edizione:1969).

M. Paci, *Il Welfare State come problema di egemonia*, in : *Stato e Mercato*, 1(aprile), 1988.

M. Paci, *Le premesse della sociologia*, Ancona, CLUA, 1992.

K. Thompson, *Emile Durkheim*, Bologna, Il Mulino, 1987, (1° ediz. Chichester, 1982).

C. Trigilia, *Il dibattito su Gramsci*, in *Città e Regione*, dicembre 1977, pp, 110-122.

G. Vacca, *Gramsci e Togliatti*, Editori Riuniti, Roma, 1991.

M. Walzer, *L'intellettuale militante. Critica sociale e impegno politico nel Novecento*, Bologna, Il Mulino, 1991 (1° edizione New York, 1988), pp. 109-132: "L'impegno di Antonio Gramsci".



# Marx e Gramsci

*Umberto Cerroni\**

Dobbiamo apprezzare l'occasione che ci porta a Gramsci nell'università: una occasione non politica, nè celebratoria. Mi pare che di questa operazione di depurazione e, più che di depurazione politica, direi di risanamento intellettuale, tutti hanno bisogno, soprattutto i lettori di Gramsci.

Forse sarebbe interessante spendere qualche riflessione sul perchè c'è stata questa deformazione attorno a Gramsci, come c'è stata attorno a Marx. Non trovo migliore introduzione a questo tipo di riflessione, che ricordare una frase di un maestro universitario italiano, fondatore della psicanalisi in Italia, Cesare Musatti, il quale recentemente ha scritto: "I grandi ebrei del secolo scorso, Marx, Einstein, Freud hanno rovesciato il modo comune di vedere le cose". Può sembrare, ed è, un grande elogio scientifico per questi tre che Musatti chiama "i grandi ebrei del secolo scorso": però noi abbiamo scarsamente approfondito quello che chiamerei il "peso" del loro successo. E se volete un rimando letterario, pensate al titolo della commedia di Griboedov: "Il guaio di avere dell'ingegno". Voglio dire: il successo che consiste, per uno scienziato, nel rovesciare il modo comune di vedere le cose, ha o non ha un prezzo? Suppongo di sì. E il prezzo consiste in quella che chiamerei "la cultura dell'eccesso", oppure "la deformazione metaforica del pensiero scientifico", tanto più imminente, vistosa e grave in chi si occupi di problemi

\* Professore ordinario di Scienza della Politica presso l'Università "La Sapienza" di Roma.

politici e sociali. Quanto più ha successo un pensiero che analizza problemi e rapporti politici e sociali, tanto più esso viene sottoposto a qualche deformazione.

Qui, la diffusione quantitativa diventa una sorta di pericolosa divulgazione del pensiero, che si presta a interpretazioni errate.

Non a caso Marx, Freud e Einstein sono stati tutt'e tre coinvolti - e Gramsci come loro - in una vera e propria guerra di interpretazioni. Proprio perchè hanno cambiato il modo di vedere le cose, sicchè il confronto non è rimasto rinserrato nelle università o nei grandi trattati scientifici. Naturalmente, ciò è bene, ma si deve apprezzare anche il peso che questo comporta.

Per quanto riguarda Marx, è chiaro che un pensatore che non solo si occupa di problemi politici ma dà vita ad un grande movimento - potete giudicarlo come volete, ma è un grande movimento che attraversa un secolo e più - la cosa può sembrare anche comprensibile immediatamente. Ma per vedere la gravità della deformazione e comunque l'obbligo scientifico che si para dinanzi all'interprete, forse è più opportuno riflettere un attimo sulla deformazione di Einstein o di Freud. Anche Einstein, con la relatività ha cambiato il modo comune di vedere le cose, ma questo peso diffusivo esercitato dalla relatività, non è forse diventato, per molti, uno strumento per avallare il relativismo filosofico e culturale che oggi dilaga? Molti pretendono di attribuire il relativismo e lo scetticismo odierno nientemeno che alla più grande scoperta scientifica del nostro secolo e forse di tutti i secoli: la relatività speciale e generale. E anche Freud si presta a una riflessione non meno rilevante. Freud ha avuto un grande successo, nonostante le prime difficoltà, a livello medio e anche popolare. Non è però stato pagato, questo, con una serie di interpretazioni, che hanno fatto parlare di "sessismo da salotto"?

Torniamo a Marx e Gramsci. C'è stato un effetto negativo, dal punto di vista dell'interpretazione scientifica, risultante dalla grande diffusione che ha avuto sia il pensiero, sia il movimento pratico che è venuto fuori dalle idee di Marx e poi di Gramsci. Ecco che siamo quindi coinvolti in una vera guerra di interpreta-



zione, tanto più sorprendente quanto più invece, a livello comune girano interpretazioni molto banali: credo che non ci sia uomo politico o giornalista di provincia che alla domanda su che cosa sia il pensiero di Marx fa spallucce. Cose semplici e risapute. Eppure, quando ci inoltriamo nel pensiero di un classico come Marx, ci accorgiamo subito che questa semplicità è soltanto esteriore, pura apparenza. E' una semplicità che fa riscontro al semplicismo dell'interprete. Quanto più banale e semplicistico è il pensiero dell'interprete, tanto più sembra semplice, quasi banale, il pensiero del classico.

Per Gramsci è successo qualche cosa del genere, sicchè per recuperare la portata scientifica di questo pensatore come degli altri, occorre liberarsi dai luoghi comuni correnti e soprattutto dalla pressione del successo politico. In anni non molto lontani si diceva - qualcuno lo ricorderà - "non consumate Marx o Gramsci". In verità non di consumo si è trattato, ma di vero spreco, di un sperpero a cui fa riscontro una sorprendente incapacità di orientarsi nella valutazione di un pensiero così banalmente sprecato.

Per recuperare l'importanza del pensiero scientifico di Gramsci dobbiamo dunque fare uno sforzo di automizzazione della scienza. Ci sarà ripagato, soprattutto per un pensatore di stampo politico. Perchè, se riusciamo a recuperare la dimensione scientifica di chi riflette sulla politica, otterremo un prodotto forse inatteso: quello della possibilità di fare scienza sulla politica. Generalmente si ritiene che la politica domini dappertutto e presieda a qualsiasi orientamento della cultura contemporanea.

Prendiamo il rapporto di Gramsci con Marx e il marxismo. Siamo convinti di conoscere con precisione che cosa significhi, per Gramsci, essere in sintonia con Marx? Vi leggo qualche citazione presa fra le tante possibili, che riproblematizzano questo rapporto che sembra a molti così semplice. Sono tutti passi del *Quaderni del carcere*. "Bisogna evitare l'errore per cui si va alla ricerca di una filosofia generale che stia alla base della filosofia della prassi". Ma chi parla del Gramsci marxista non ha già bel-

l'è risolto il problema dicendo che c'è una filosofia generale alla base della filosofia della prassi? E non contravviene alla lettera, alle indicazioni dell'autore su cui dobbiamo riflettere?

Cosa significa rifiutare una filosofia generale, alla base di questa ricognizione del mondo? Significa, se non vado errato, che Gramsci si mette in sintonia con un Marx che poi è quasi andato perduto: quello stesso che aveva debuttato nella sua carriera scientifica, con la critica dell'apriori nella filosofia speculativa, cioè con quella *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* che, si noti, adesso è forse conosciuta fra quelli che non sono ignoranti, ma che negli anni in cui Gramsci scriveva, era addirittura ancora inedita, perchè, pubblicata dopo il 19/27 in URSS, non era ancora arrivata in Italia.

Già questa scoperta personale di un Marx che non aveva supporti filologici, è qualche cosa di molto significativo per noi che veniamo da una lunga trafila di letture attorno alle opere giovanili di Marx (che sono state pubblicate, a poco a poco, una dopo l'altra, proprio negli anni in cui Gramsci declinava e moriva).

In questa critica marxiana alla filosofia classica tedesca come pensiero puramente speculativo ("ideologia") non c'era il debutto metodologico della sociologia scientifica? Noi abbiamo riflettuto molto poco, penso, all'impianto teorico da cui nasce il pensiero sociologico moderno. Se pensassimo di farlo, forse localizzeremmo il suo primo tentativo nel periodo compreso tra il 1820 e il 1848, o per fare dei titoli, tra l'ultima grande opera di Hegel *Lineamenti di filosofia del diritto*, la critica di Feuerbach dell'hegelismo, e il rapporto che Marx stabilisce con Hegel e con Feuerbach nelle sue "opere filosofiche giovanili".

Quanto rimane di questa critica della filosofia speculativa, non dirò fra i seguaci di Marx, ma anche fra i critici di Marx? E Gramsci la riscopre, ripeto senza supporti filologici.

Ma andiamo avanti: "La filosofia della prassi, è lo *storicismo assoluto, la mondanizzazione e terrestrità assoluta del pensiero, un umanesimo assoluto della storia* (Q.1437). Perchè tanti "assoluti", se si parte dalla critica degli assoluti, cioè degli apriori?

E' proprio una negazione radicale di tutte le ulteriori possibilità di restaurare questi assoluti: la critica dell'apriori deve sacrificarsi in una *spiegazione*, non aprioristica e dunque storico-concreta, delle categorie; in una relativizzazione, possiamo ben dire, delle categorie. Qui, l'uso del termine "relativizzazione" ci è garantito dal fatto che abbiamo fatto riferimento ad Einstein, non al relativismo filosofico per cui tutte le vacche sono grigie, tutto si equivale e il mondo si chiude con un grande interrogativo scetticcheggiante.

La mondanizzazione e terrestrità assoluta del pensiero - sembra suggerire, qui, Gramsci - non sta in un "nuovo pensiero", in una nuova teoria generale ma, al contrario, in una critica dell'ultima "teoria generale", appunto della filosofia speculativa su cui si era esercitata tanto la critica di Feuerbach quanto quella di Marx.

Ancora qualche citazione: "La filosofia della prassi continua la filosofia dell'immanenza, ma la depura di tutto il suo apparato metafisico e la conduce sul terreno concreto della storia" (Q. 1438). Dunque, questa che ancora viene chiamata "filosofia della prassi" ma che è una scienza della società perchè separa l'indagine intellettuale dalla tradizione speculativa o filosofica, questa "filosofia" che è una sociologia nuova, una scienza della società, continua la filosofia dell'immanente ma non è più la filosofia dell'immanente, è una critica della filosofia dell'immanente, è l'ultima critica dello storicismo non-assoluto. E' l'*Anti-Croce*, per così dire: tentativo di dare, della società e della storia una spiegazione che non sia una riduzione spiritualistica, ma, al contrario, sia anche una spiegazione della filosofia e dello spirito con categorie integralmente storiche. Qui, storia e filosofia non sono convertibili, come avviene non solo in Croce, ma in Gentile, in Hegel: nell'idealismo in genere.

Non solo è una critica dell'ultima filosofia immanente e quindi una spiegazione scientifica delle stesse categorie filosofiche, ma è una depurazione dell'apparato metafisico di questa tradizione speculativa, ricondotta sul terreno concreto della storia. Quindi

è una sociologia che *ha bisogno della storia*, che senza storia non si fa, anche se può fare a meno della filosofia, se non altro nel senso che esprime da sé, con la sua critica, l'ordine nuovo delle categorie sottoposte tutte al controllo della loro genesi storico-relativa.

“Una delle tracce più vistose di vecchia metafisica nel *Saggio popolare* - si parla del libro di Bucharin - è la ricerca di ridurre tutto a causa ultima, la causa finale - la ricerca di Dio” (Q. 1445). Qui è interessante notare che si tratta anche di evitare il monofinalismo, il teologismo che, pretendendo di sostituire la filosofia con la storia, ricerca le finalità intrinseche nel divenire stesso della storia. Era l'ultimo grande tentativo della filosofia della storia. Qui, Gramsci sembra continuare non solo la tradizione della critica alla filosofia della natura, ma anche alla collaterale tradizione della filosofia della storia. La filosofia della storia, la ricerca di un “senso” dentro alla storia che non sia la spiegazione storico-casuale delle categorie, significa ripetere il vecchio tran-tran dell'applicazione speculativa di categorie metafisiche, anche quando non sono presentate come tali, alla storia.

“Occorre distinguere tra i due fondatori della filosofia della prassi - Marx e Engels - il cui linguaggio non ha la stessa origine culturale e le cui metafore riflettono interessi diversi” (Q. 1474). Questo è un passo che mi sembra molto importante, perchè in un'epoca in cui Marx, Engels e ormai Lenin, erano ricondotti - grazie a Stalin - a una trinità intellettuale, senza differenze e sfumature significative, Gramsci già intuisce ciò che con grande difficoltà si è cercato di fare in Occidente, specialmente in Italia, in questi ultimi trent'anni. In un'epoca in cui, non solo non si conoscevano le opere giovanili di Marx, ma non si conosceva tanta parte importante, oggi sicuramente fondamentale della sua opera. Pensiamo che Gramsci scrive quando non è ancora conosciuta, almeno in Italia, l'*Ideologia tedesca* edita in URSS nel 1932. Quindi, l'accusa di ideologismo portata a Gramsci trova una patente smentita nel fatto che Gramsci non aveva avuto nem-

meno la possibilità di leggere quella *Ideologia tedesca*, che in seguito ha subito una lettura di tipo Mannheimiano. In molti marxismi c'è più Mannheim che Marx. E forse queste indicazioni che Gramsci ci sta dando sono importanti proprio per riconquistare una prospettiva scientifica di critica dell'ideologismo che è andata perduta.

“La stessa filosofia della prassi, tende a diventare una ideologia nel senso peggiore, cioè un sistema dogmatico di verità assoluta ed eterna” (Q. 1489). Sentite l'assoluto e l'eterno come vengono presi sotto controllo critico? Abbiamo fatto un richiamo ad Einstein proprio per questo. Il relativismo storico di Gramsci fa riferimento a un tipo di periodizzazione storico-sociale che non ha niente a che vedere con lo storicismo individuante, per il quale ogni fatto ha un suo seguito e una sua identità. Si fonda, invece su un processo di tipizzazione che separa e, in un certo senso, anche contrappone i tipi di società. Dunque, per capire bene il funzionamento delle stesse categorie dovete spiegare, prima di tutto i tipi sociali cui esse si riferiscono. La società, infatti, non è una pura astrazione intellettuale.

Gramsci scrive ancora: “Astrazione, sarà sempre astrazione di una categoria storica determinata” (Q. 1276), “costruire ipotesi astratte non sulla base indeterminata di un uomo in generale” (Q. 1284). Sembra quasi una banalità, per noi che abbiamo letto e riletto la famosa *Introduzione del '57* di Marx, che a quell'epoca era pressochè sconosciuta. Era bensì circolata agli inizi del secolo ma non risulta che Gramsci conoscesse questa “teoria dell'astrazione storica determinata”, che è proprio un tentativo di contrapporre, alle categorie dell'assoluto filosofico e a quelle del relativismo culturale “sociologico”, delle astrazioni tipizzate per riferimento a sistemi storici definiti. E anche qui torna in mente Einstein, con i suoi “sistemi di riferimento” che fanno da “molluschi” per le costruzioni concettuali. Tempo e spazio cessano di essere degli assoluti, ma non diventano degli elastici convertibili l'uno nell'altro. Assumono significato entro un ambito di riferimento determinato mentre la teoria generale si co-

struisce come “relatività generale”. E questo confronto ci porta nel pieno di una comparazione di metodo fra le scienze della natura e le scienze della società, che in Italia ai tempi di Gramsci era appena percepibile.

Gramsci arriva addirittura a scrivere che se non si fa questo, “il materialismo storico è una buona scemenza” (Q. 463). Può sembrare un insulto a chi ha coltivato Verità Assolute Marxiste, ma dice proprio così.

“E’ la concezione storicistica della realtà che si è liberata da ogni residuo di trascendenza e di teologia anche nella loro ultima incarnazione speculativa” (Q. 1226). Non si tratta - dunque - di applicare “la dottrina di Carlo Marx”, come si sente ripetere in aule universitarie. Il problema diventa un altro; occorre chiedersi se davvero esista una dottrina generale di Carlo Marx o se questa sia soltanto una silloge divulgativa, magari per uso politico, di un pensiero ben altrimenti complesso. Qui, “complesso” significa storicamente complesso. E l’interprete non vuol confrontare queste filosofie assolute, con le proprie vocazioni intellettuali, ma con il terzo oggetto che è la *società come sistema storico definito di rapporti e di istituti*. Un oggetto che l’Io onnipotente della filosofia classica tedesca non poteva sopportare, così come non supposeva una natura indipendente dal pensiero, o uno spazio, e un tempo, indipendenti dalle categorie della ragione kantiana.

Siamo così condotti a riflettere sulle nevrosi metodologiche di una possibile scienza della società, a confronto con il metodo della scienza naturale fisica fuori dalle opzioni per questa o per quella filosofia.

Marx è “maestro di vita spirituale e morale”, non “un messia che abbia lasciato una filza di parabole gravide di imperativi categorici, di norme indiscutibili e assolute fuori delle categorie di tempo e di spazio”. Il riferimento ad Einstein è implicito ma chiaro. Domandiamoci quanto invece si stava entrando, proprio negli anni ’30, in un processo di riconversione “parabolica” del pensiero e dell’opera di Marx, di conversione delle indicazioni

analitiche in imperativi categorici, di costruzione di norme assolute, fuori delle categorie di tempo e di spazio.

Tutto questo programma metodologico, dunque deve, nella testa di Gramsci, scaricarsi in una concreta opera di relativizzazione e storicizzazione dell'idea di società. E' inutile, dice Gramsci, discettare sull'uomo in generale o sulla società in generale. Finchè discuti sulla idea di società, non ne hai esaminata nemmeno una. E, non avendone esaminata neppure una, discutendo in astratto sull'idea di che cosa è la società rischi di ripetere i postulati e le categorie implicite della società in cui ti muovi e vivi, ipostatizzandola.

Diventa essenziale, dunque, non solo un riferimento storico, ma anche una tipizzazione della società. Bisogna preliminarmente stabilire di quale tipo di società stiamo parlando: occorre esaminare una società determinata per costruire astrazioni determinate, funzionali a questo tipo di società. Ogni altro procedimento è pura filosofia speculativa.

Se insisto su questo punto è perchè le deformazioni filosoficistiche o dottrinarie del pensiero di Marx dilagano a partire dagli anni '30; costituiscono oggi il mucchio di rovine, che viene etichettato "crisi del marxismo". Categorie fuori del tempo e dello spazio, esercitazioni filosofiche indipendenti dagli oggetti, pure pratiche di un culto politico, costruzioni intellettuali ricalcate su interessi contingenti e immediati. Un fallimento immenso, che oggi registriamo con tranquillità se abbiamo letto Gramsci e che, anzi, ha quasi un effetto liberatorio: spiana la strada. Non ci sono più materiali da riordinare; ci sono soltanto macerie da liquidare.

Leggevo, pochi giorni fa su una rivista sovietica, una interessante riflessione critica che va in questa direzione. La riflessione era questa: il materialismo dialettico, purtroppo ha inghiottito il materialismo storico. Una conclusione interessantissima. Gli studiosi di questo tipo di marxismo, dogmatico, filosofico (metafisico è forse la etichetta migliore), si sono trovati senza gli oggetti reali da discutere, coinvolti in una grande diatriba

sulle contraddizioni, sulle figure logiche di cui è stato maestro proprio Hegel e di cui è stato critico proprio Marx, il primo Marx almeno. C'è stata una sorta di contrappasso. L'aver lasciato in sottordine, in disparte questo filone metodologico antihegeliano ha riportato a galla tutti i vecchi difetti, le vecchie impostazioni speculative, da cui Marx sperava di essere uscito. E uso il condizionale, perchè torno a dire che Marx stesso è un laboratorio mentale a struttura storica, sicchè il lettore di Marx non deve scoprire soltanto l'asse portante della sua metodologia, ma deve poi anche controllare se gli oggetti a cui si applica sono mutati nel frattempo. E dopo un secolo, ci mancherebbe che non fossero mutati: il mondo è vistosamente cambiato, quindi deve cambiare l'ordine delle categorie dello stesso interprete. Ma che colpa hanno Marx o Gramsci, se il lettore è pigro e non riesce a cambiare l'ordine delle categorie? Nulla di peggio di un cattivo lettore, per uno scienziato!

Dunque il problema centrale diventa la precisazione storica dei tipi sociali. Quando Marx decide di studiare la società capitalistica moderna, ovviamente fa una scelta intellettuale che comprende varie articolazioni: presume cioè che non esista una sola società ma ci sia uno sviluppo storico che attraversa tipi di società differenti; poi ne trascoglie una, e deve motivare tutt'e due le scelte. Motiva la prima scelta, assumendo che non esiste una "società in generale"; motiva la seconda, cominciando dalla società più vicina e quindi più visibile. Cito uno scienziato sociale di tutto rispetto, Habermas: "L'analisi del capitalismo offre un accesso privilegiato alla teoria dell'evoluzione sociale". "Privilegiato" in senso scientifico: è più facile studiare la società capitalistica moderna che la società feudale, assai più lontana. Non parliamo delle società primitive, anche se - sia detto tra parentesi - come notava proprio Marx, il cattivo sociologo è sempre indotto al romanzo delle origini - così lo chiama nell'*Ideologia tedesca* - e va a cercare nelle origini della società e dell'uomo, la "natura" sociale e umana. Si potrebbe dire che da un punto di vista antropologico, si studia forse più frequentemente il selvag-



gio che il civilizzato contemporaneo, o, nei paesi civili, più l'emarginato che l'uomo inserito in una funzione produttiva. E' un riscontro singolare: il semplicismo rende più facile studiare l'antico su cui eserciti più facilmente la fantasia, che non il moderno vincolato alla complessità.

Ma torno a Gramsci e a questo suo rapporto con la tipizzazione accennata da Marx. In base a queste indicazioni metodologiche, Marx stesso perde ogni aura assolutistica; appare più come un grande maestro di metodo che non come il costruttore di un sistema prescrittivo o durevole.

Anche qui, mi sembra utile un richiamo a Einstein; del resto è un contemporaneo di queste riflessioni di Gramsci su Marx. La relatività generale non è una *teoria generale del relativo*, è la costruzione di una prospettiva generale che procede per parti speciali. Forse, la tipologia delle società in Marx doveva essere pensata in questo modo. Non c'è una lineare successione di società, che realizza un campionario bell'e pronto nella testa di qualcuno fino al comunismo, che chiude la dialettica della storia e fonda il paradiso della libertà. Forse si deve supporre una cosa meno banale: che senza conoscere la società capitalistica, è impensabile di poter conoscere le società precedenti. Se è vero che la società moderna presuppone cronologicamente un antecedente, però l'antecedente da cui essa viene, è più semplice. E per Marx proprio il più complesso spiega ciò che è più semplice. Ricordate tutti la battuta, cha battuta non è, di Marx, che l'anatomia dell'uomo è la chiave per capire l'anatomia della scimmia. Quindi è poco utile cercare le origini. Le origini stanno qui, nel senso che la società più complessa è più trasparente, perchè ha sviluppato ciò che prima era imbozzolato. Quindi, o capisci la società contemporanea, oppure non puoi nemmeno parlare di tipi precedenti. Da dove li deduci? Li immagini...

Trovo un unico riscontro: il passaggio di Einstein dalla relatività speciale a quella generale. La relatività generale è una costruzione resa possibile da un sistema di equazioni che cambiano di significato da campo a campo. Quindi, non leggi generali

della storia, ma leggi tutte differenziali. Non la storia come sommatoria dei tratti comuni fra le varie organizzazioni sociali, ma una storia che è ricostruibile solo ad incastro, perchè i parametri teorici fondamentali della storia precedente stanno nel mondo contemporaneo. Se capisci questi parametri, riesci a ricostruire gli antecedenti, altrimenti vai a tentoni e confondi l'ordine stesso delle categorie interpretative.

Come vedete, qui c'è materia di grande importanza per la riflessione sul metodo delle scienze sociali, in un'età che ormai si definisce finalmente post-empirica e post-positivista. Scopriamo i livelli teorici e metodologici della conoscenza sociale, che non sono quelli delle opzioni ideologiche, ma di una riflessione epistemologica coerente. Tutto ciò è presente in Gramsci e purtroppo è andato perduto nei commentatori di Gramsci, se illustri studiosi hanno potuto dire che di Gramsci l'opera più importante sono le *Lettere dal carcere*. Questo è sbagliato. Le *Lettere dal carcere* sono un monumento psicologico e letterario, ma l'opera teorica insuperata, straordinaria sono i *Quaderni del carcere* fatti di grandi abbozzi michelangioleschi e di una riflessione rigorosa e anche critica nei confronti di Marx. Perchè è vero che Marx ha trovato, come Gramsci suppone, lo scheletro della società moderna, ma un giovane studioso, che si chiamava Ulianov e che sarebbe diventato famoso col nome di Lenin, aveva notato già negli anni '90 che non basta trovare lo scheletro di un sistema sociale, se poi non ricostruisci la tornitura della carne e del sangue. Identificare la tipologia sociale nei sistemi economici, nella interconnessione tra scambio, circolazione e produzione, è molto importante, ma questo è uno schema soltanto logico. E solo se capisci che è uno schema solo logico non cadi nell'economicismo. Gramsci non ci cade perchè è un critico rigoroso dell'economicismo. Egli intende utilizzare questo schema logico per ricostruire la circolazione sanguigna e la corposità della carne che sta attorno allo scheletro. Di fatto il suo interesse scientifico va alla società civile e allo stato e non si ferma all'economia.

Qual è il laboratorio specifico di Gramsci, sotto questo profilo? Per rispondere dobbiamo smettere qualsiasi boria nazionalista ma anche qualsiasi depressione post-bellica. E' l'Italia, questo straordinario laboratorio storico. Perché i *Quaderni del carcere* sono una grande e articolata riflessione sull'Italia? La prima risposta da dare è che qui Gramsci era vissuto, qui era stato sconfitto, nella sua impresa pratica. Suppongo che i *Quaderni del carcere* siano proprio una grande autocritica intellettuale di Gramsci, capo sconfitto che cerca di capire le ragioni per cui un paese tanto civile sia finito in maniera così barbarica, e come egli stesso sia finito in un carcere, pensando di lavorare per il meglio del suo paese.

Ma l'Italia è anche un grande laboratorio della storia europea e mondiale. Diciamolo rapidamente: l'Italia è un laboratorio originale, molto diverso dai casi classici dello sviluppo europeo, studiati da Marx, la Francia e l'Inghilterra, soprattutto. L'Italia è la storia di una grande e lunga anomalia, una anomalia secolare di grande precocità storica e di grande ritardo. Questo giudizio viene fuori netto dai *Quaderni del carcere*.

Questo paese, sembra suggerirci Antonio Gramsci, è un paese straordinariamente precoce nella produzione degli aspetti basilari del mondo moderno. Qui nasce quasi tutto: qui nascono i rudimenti essenziali dell'economia moderna; qui nasce la prima borghesia; qui nascono le banche, la cambiale, la bussola; nasce quasi tutto lo strumentario pratico, e anche lo strumentario teorico; qui nasce la più grande scienza politica moderna. Tutti pensiamo a Guicciardini e a Machiavelli. Sbagliato. Bisogna pensare addirittura al '300, al *De Monarchia* di Dante, al *De Tiranno* di Bartolo da Sassoferrato, al *Defensor Pacis* di Marsilio di Padova. Questo è il paese più antico della modernità; quello che esprime tutti gli essenziali strumenti pratici e anche mentali per la crescita della civiltà moderna. Non parlo della lingua, non ne ho certo il tempo. Basti dire che delle tre lingue indicate dal *Convivio* di Dante come le nuove lingue, l'unica che oggi sopravvive è l'italiano, le lingue dell'*oc* e dell'*oil* sono scomparse, non la lin-

gua del *si*. La cultura italiana si è mantenuta unitaria per molti secoli con una continuità sorprendente e tuttavia... Cosa è mancato in questo paese? E che cosa fa il cruccio di Gramsci nella ricostruzione di questo enigma storico che è l'Italia? Perché questo paese, così precocemente moderno non è diventato interamente moderno e anzi arriva ultimo alla unificazione nazionale? Ci è mancato, diciamo, lo *staff* dirigente. Ecco il rovello di Gramsci. Perché l'indagine strutturale non ti può servire in un paese come l'Italia? Perché segue uno schema puramente logico che non riesce a spiegare le anomalie storiche. E in Italia o spieghi l'anomalia o non spieghi niente. Gramsci cerca appunto di spiegare l'anomalia: perché l'Italia non ebbe uno *staff* dirigente nazionale.

Nella ricerca gramsciana sociologia e storia si sono già fuse con l'indagine economica, linguistica, religiosa. La società civile non diventa il contraltare della società politica ma, al contrario, la radice della società politica. Usiamo una espressione più pertinente: Gramsci studia la società civile italiana per capire come mai non sia diventata una società politica. Egli ci dà una risposta straordinaria, perché ci dice che questo paese non ha avuto la cementazione che hanno avuto i grandi stati classici della Francia e dell'Inghilterra. In Italia non c'è stata una fusione élite-masse, governo-popolo, stato-nazione. Non è cresciuta un'Italia reale, che non fosse fatta soltanto di poesia, di pittura e di musica e che non fosse fatta neppure soltanto di signorotti e di popolani disinteressati alla gestione della cosa pubblica. Non trovo una spiegazione più sottile e intelligente, perché la storiografia laica, da Salvemini a Salvatorelli ha insistito soprattutto sulla mancanza di una riforma religiosa. Non è una spiegazione adeguata, e del resto resterebbe sempre da spiegare come mai non c'è stata una riforma protestante in Italia.

Si capisce che in Gramsci l'interesse al mondo cattolico non è più polemico alla vecchia maniera. Questo è stato notato anche da cattolici osservanti. L'interesse di Gramsci va a questo straordinario macchinario storico spirituale che è stata la chiesa cat-

tolica insediata, a partire dall'ottavo secolo in poi, anche come entità politica, in mezzo all'Italia. Come è stato possibile che un ente spirituale si sia radicato politicamente così a lungo, come nessun'altra potenza spirituale si sia ad esso contrapposta, come sia mancata l'unificazione del mercato e quindi non sia venuta avanti una nazione: ricostruire tutti questi passaggi mi è impossibile, ma è certo che nei *Quaderni* c'è un tracciato essenziale per seguire questa storia di precocità e di ritardi della nazione italiana. Proprio qui dove la modernità è nata, non avemmo il prodotto più alto della modernità, cioè uno stato nazionale, unificato. Sarà l'ultimo prodotto. Non solo, ma sarà l'ultimo prodotto - le riflessioni di Gramsci sul Risorgimento tutti le hanno presenti - di una sorta di compromesso diplomatico europeo. Non sarà un coinvolgimento generale della nazione-popolo. Gramsci adotta l'espressione "rivoluzione passiva", ma attenzione al gioco delle parole. Il problema non è che non c'è stata una rivoluzione; in realtà non c'è stato un movimento nazionale che abbia prodotto qualche cosa che assomigliasse tempestivamente a una nazione. Sono parole amare: è un'autocritica nazionale.

In quali tempi e in quali forme Gramsci si trovò a tentare questa singolare sociologia, a metà fra storia, economia e spiritualità? Di quale "marxismo" disponeva? Vi ho già detto: non era la *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, non erano usciti - o non li conosceva - i *Manoscritti* del '44, l'*Ideologia tedesca*, l'*Introduzione* del '57, i *Manoscritti preparatori al Capitale*: né erano in lettura le edizioni accurate del *Capitale*., soprattutto il secondo e terzo volume; non era stata tradotta la *Storia delle teorie economiche*. Ma quale Marx circolava? Era il Marx delle sezioni del partito socialista e comunista del *Manifesto del partito comunista*, un manifesto, né più, né meno. Rileggere i commentatori di Marx privi di queste conoscenze essenziali oggi appare deviante. Oggi noi bocceremmo agli esami chi non sapesse orientarsi nelle grandi opere inedite di Marx. E una bocciatura storica riceve anche chi non potè conoscere questi testi.

Gramsci, invece, a questo esame passa proprio perchè ha saputo, dal laboratorio che stava studiando, estrarre indicazioni ricche, importanti, complesse. Eppure Gramsci - diciamo - scriveva fra Stalin e Hitler. In un carcere fascista, di una Italia chiusa, rurale e arretrata, in cui non si intravedeva un'alternativa. Oggi è facile dire "ma sulla democrazia cosa c'insegna?" E che cosa ci insegnano gli anni '30 sulla democrazia? Vittorio Emanuele Orlando, ultimo padre del liberalismo italiano manda un telegramma di congratulazioni a Mussolini che conquista l'Etiopia. Anche Croce ha la sua lacrimuccia. Questa è la verità. Usciamo dall'Italia: ho detto su Stalin e Hitler. Certo, resisteva qualche democrazia, ma Winston Churchill poco prima, quando Gramsci era già in galera, diceva: "se fossi in Italia vestirei la camicia nera". Questa è la verità: gli anni '20 e '30 non hanno niente da insegnarci, purtroppo. Nemmeno Kelsen che certo è uno di coloro che portano avanti la bandiera del liberalismo senza contaminazioni con il fascismo, se al limitare degli anni '30, scrive che si può avere una democrazia anche senza il voto alle donne. Il suffragio universale nel mondo era una eccezione. Da poco si era affermato nelle grandi democrazie, con ritardo rispetto ad altri paesi. Il suffragio universale inizialmente passa non nei paesi liberali classici, ma in paesi periferici, nella Nuova Zelanda, nella Finlandia. La Francia ci arriva nel 1946, l'Italia nel 1945-46. E il suffragio universale è invece il grande giro di boa della società di massa moderna, perchè è il segnale che il primo modulo del capitalismo, quello ottocentesco, studiato da Marx, sta cambiando pelle. Non averlo capito, è costato molto agli studiosi di cose sociali e soprattutto di cose politiche. Si è creduto che la democrazia fosse un metodo, e lo è certamente, ma guai se il metodo non avesse dei riferimenti di valore, e i riferimenti di valore sono gli uomini e le donne: i loro diritti, i loro doveri, le loro libertà. Nei *Quaderni* Gramsci respinge questa riduzione della democrazia a puro metodo e, per quello che riesce a vedere, parla della centralità del consenso e del suffra-

gio universale. C'è un passo molto bello, sul suffragio universale in cui Gramsci dice che esso non è un puro computo numerico perchè fa sempre riferimento a idee, programmi e opzioni culturali che vanno al di là del quantitativismo, che invece appare dominante in molta politologia contemporanea. C'è, è vero, in Gramsci una riflessione critica sul parlamentarismo liberale, ma come si faceva a non vederlo in crisi, nell'età di Gramsci? C'è, d'altra parte, anche il tentativo di immaginare una ripresa democratica, certo nelle nebbie di uno stato nuovo o stato operaio. Probabilmente Gramsci pensa che il suffragio universale non passa nella società tradizionale. Del resto, il suffragio universale in Italia si avrà, di fatto, solo dopo la seconda guerra mondiale e la Resistenza. Ecco perchè tutta la scienza politica della prima metà del secolo ci parla tanto poco.

Concludo. Un grande scienziato sociale dovrebbe fare anche delle previsioni. Ma le previsioni nella scienza sociale, tanto più in quella politica, sono sempre soggette a un effetto deformante, a quella che chiamerei una deformazione metaforica, perchè studiando la società così come è, potete intravedere solo un certo raggio di sviluppo, non l'effetto indotto. C'è un moltiplicatore che sfugge alla visione storica di qualsiasi classico. Onoriamo tutti Emanuele Kant, ma chi si fida delle sue concrete indicazioni politiche? Nessuno. Tanto è vero che è stato rapidamente consegnato agli archivi, anche dai liberali più ligi.

Chi punta, per verificare Gramsci, sulla durabilità di certe categorie immediate, sbaglia, a meno che non tenga in conto questo effetto metaforico della previsione che dicevo. *Partito principe*: che cosa c'è di più desueto, oggi, del partito totalizzante, del partito-guida? Sentiamo, nella odierna crisi generale del sistema politico, che è un pensiero perduto.

Però, se tenete conto della metafora dello sviluppo storico, non c'è forse stato in Italia il CLN a funzionare come partito-principe nella Resistenza e nella liberazione?

Ancora: che ne è dello *Stato operaio* di Gramsci? certo, la nozione risulta impropria, ma non è nata, poi, nella storia d'Italia una Repubblica fondata sul lavoro? Qualche cosa è tornato anche in questa previsione.

Infine, l'ultima indicazione che Gramsci dava era quella di una Costituente antifascista. Certo, non venne in essere: scoppiò la guerra. Ma, l'Assemblea Costituente italiana, tenuto conto delle differenze metaforiche che dicevo, non è un singolare riscontro?

Per misurare l'attualità di Gramsci, come di qualsiasi altro scienziato, bisogna tener conto delle metafore della storia, perchè fortunatamente il ritmo della storia è molto intenso nel mondo moderno, scavalca anche le previsioni più acute e pone i presupposti per controllare ciò che dei più grandi pensatori rimane: la validità della riflessione metodologica attorno al carattere non assoluto e non eterno delle categorie.



# Durkheim e Gramsci

*Alberto Izzo\**

Affrontare il tema “Durkheim e Gramsci” presenta problemi molto particolari. Gramsci, nonostante non fosse un ortodosso rigido in nessun campo, era certamente un marxista. I suoi riferimenti continui a Marx rendono un confronto tra lui e quest’ultimo certo più agevole almeno nella ricerca delle fonti. E perfino il tema “Weber e Gramsci” è facilitato dalla conoscenza, se non di Weber direttamente, cui pure vi è qualche riferimento nell’opera di Gramsci, almeno della grande cultura di quest’ultimo circa lo storicismo tedesco classico, che costituisce pure una tra le radici della sociologia di Weber. I percorsi intellettuali di Durkheim e Gramsci sono invece del tutto diversi, e diverse, quando non opposte sono per lo più le loro idee. Gramsci è un uomo politico e un intellettuale che si rifà al marxismo, da lui definito per lo più “filosofia della prassi”. Durkheim è un accademico che almeno esplicitamente accetta una concezione neutrale della scienza, il cui fine, dunque, è quello di conoscere e non di trasformare. Gramsci opera nell’Italia del primo dopoguerra per raggiungere un “ordine nuovo” attraverso la conquista del potere da parte del proletariato. Durkheim elabora le sue prime idee nella Francia della Terza Repubblica sorta dalla sconfitta subita per opera della Prussia e turbata da moti rivoluzionari interni che avevano avuto la loro manifestazione più clamorosa con la Comune di Parigi del 1871.

\* Professore ordinario di Storia della Sociologia presso l’Università “La Sapienza” di Roma.

Per indicare le radicali diversità che dividono i due autori si può cominciare dalle idee che essi avevano sulla coscienza in generale e sulla sociologia in particolare. Per Durkheim, che pure non riuscirà affatto a mantenersi fedele a questa idea, “la scienza interviene solo quando lo spirito, facendo astrazione da ogni preoccupazione politica, coglie le cose con il solo fine di rappresentarle” (1). “La scienza studia i fatti esclusivamente per conoscerli, disinteressandosi delle applicazioni alle quali possono prestarsi le nozioni elaborate” (2). Durkheim coglie il nesso che intercorre tra la sociologia di Comte e i problemi della Restaurazione in Francia, così come quello tra la sociologia di Spencer e il liberismo economico in Inghilterra. Non ammette, tuttavia, che il rapporto tra una particolare situazione storico-sociale, con le sue esigenze pratiche, e le concezioni scientifiche che in essa sorgono, sia dovuto a qualcosa di più di un errore soggettivo (3).

In modo radicalmente diverso si pone la questione della scienza per Gramsci. Egli non nega affatto l’”oggettività” della scienza, ma dà di questa oggettività un’interpretazione notevolmente divergente da quella data per scontata dal pensiero positivista cui si rifà Durkheim. “Tutta la scienza - scrive Gramsci - è legata ai bisogni, alla vita, all’attività dell’uomo. Senza l’attività dell’uomo, creatrice di tutti i valori, anche scientifici, cosa sarebbe ‘oggettività’? Un caos, un niente, il vuoto, se pure così si può dire, perchè realmente, se si immagina che non esiste l’uomo, non si può immaginare la lingua e il pensiero. Per la filosofia della prassi l’essere non può essere disgiunto dal pensare” (4). Traspone qui una familiarità con i temi dell’idealismo e dello storicismo tedesco che oggi possono sembrare quasi ovvi, ma certamente non lo erano in un periodo in cui l’interpretazione del materialismo storico era prevalentemente positivista. E qui si potrebbero individuare quelle convergenze con Weber cui più sopra si è fatto cenno. Il caos dell’oggettività senza l’uomo di Gramsci è pressochè identico all’”infinità priva di senso” di Weber, “cui è dato senso e significato dal punto di vista dell’uomo” (5). Certo, anche le conclusioni di questi due autori, prati-

che ed epistemologiche, sono divergenti, ma entrambi riconoscono l'inevitabile presenza del soggetto affinché il mondo dell'oggetto acquisti significato (6).

Durkheim sembra molto meno consapevole di questi problemi. Soprattutto negli scritti giovanili, egli è semmai vicino all'idea veteropositivistica secondo cui il mondo sociale può essere compreso in analogia con quello naturale e biologico, se non ne costituisce addirittura un aspetto.

L'evoluzione come passaggio dall'indifferenziato al differenziato, concetto di chiara e riconosciuta derivazione spenceriana, porta il Durkheim della *Divisione del lavoro sociale* (7) a sostenere che tra i popoli meno evoluti, oltre che meno divisione del lavoro e meno differenziazione tra individui, vi sono pure maggiori somiglianze fisiche tra i singoli che non tra i popoli più evoluti. La differenziazione sociale segue dunque una legge generale di catarrere naturalistico. E l'attività della società, in quanto non riducibile alla somma delle attività individuali, è vista in analogia con l'attività del cervello, non riducibile alla somma delle attività delle singole cellule.

Queste affermazioni dovrebbero già rendere sufficientemente chiara la differenza e l'incompatibilità tra le concezioni dei due autori qui considerati quanto alla scienza. Se poi si considera la sociologia in particolare, la divergenza si fa anche più profonda. Durkheim lotta per il riconoscimento della sociologia come scienza positiva. Gramsci, invece, anche in ciò vicino alle posizioni idealistiche, rifiuta la stessa idea di sociologia, considerata come la "scienza dei grandi numeri". I due punti di vista possono utilmente essere confrontati facendo riferimento al problema della previsione. Per Durkheim, l'azione umana, in quanto dovuta a motivazioni sociali che rimangono inconscie all'individuo e che anzi sono del tutto diverse da quelle individuali, illusorie, è entro certi limiti prevedibile da una ricerca sociologica oggettiva e neutrale. Se in determinate condizioni sociali il tasso dei suicidi aumenta, o diminuisce, indipendentemente da ciò che pensano i singoli individui, e se queste sono individuabili scientificamen-

te, ciò concerne anche il futuro e la prevedibilità dell'azione, sia pure in termini di grandi numeri (8).

Per Gramsci la stessa idea di previsione secondo i principi della scienza neutrale è di per sé da scartare. Essa comporta un "causalismo meccanico" che è certamente errato in quanto non fornisce un corretto intendimento del mondo storico-sociale come mondo umano, e praticamente pericoloso perchè tende a bloccare l'azione. "E' necessario - scrive Gramsci - impostare esattamente il problema della prevedibilità degli accadimenti storici per essere in grado di criticare esaurientemente la concezione del "causalismo meccanico" (9). E poco più sopra egli aveva asserito: "Realmente si 'prevede' nella misura in cui opera, in cui si applica uno sforzo volontario e quindi si contribuisce concretamente a creare il risultato "preveduto" (10). Affermazioni molto simili, si trovano del resto pure nei confronti della statistica, la quale, pur se negata in assoluto, appare relegare le masse studiate in un ruolo perennemente passivo. L'esito dell'azione è dunque concepito da Gramsci come imprevedibile perchè l'azione in quanto tale è, o almeno può essere libera. Per rifarsi ancora alle parole di questo stesso autore, "non è stato messo in rilievo che la legge statistica può essere impiegata nella scienza e nell'arte politica solo fin quando le grandi masse della popolazione rimangono essenzialmente passive...o se si suppone rimangano passive" (11). Gramsci dimostra di credere nella irriducibilità del mondo umano al mondo naturale, e quindi nella irriducibilità dello studio dell'uomo al metodo delle scienze naturali, e ciò appare particolarmente esplicito in rapporto al problema della previsione e della statistica. Egli afferma infatti che se un errore nello studio statistico dei fenomeni naturali non comporta gravi conseguenze pratiche, non è così per quanto riguarda l'applicazione della statistica al mondo dell'uomo. "L'estensione della legge statistica alla scienza e all'arte politica può avere conseguenze molto gravi in quanto si assume per costruire prospettive e programmi di azione: se nelle scienze naturali la legge può solo determinare spropositi e strafalcioni...nella scienza e nell'arte

politica può avere come risultato delle vere catastrofi...Infatti, nella politica l'assunzione della legge statistica come legge essenziale, fatalmente operante, non è solo errore scientifico, ma diventa errore pratico in atto; essa inoltre favorisce la pigrizia mentale e la superficialità programmatica. E' da osservare che l'azione politica tende appunto a far uscire le moltitudini dalla passività, cioè a distruggere la legge dei grandi numeri" (12).

Per quanto riguarda la sociologia, vi sono comunque anche altre affermazioni negative di Gramsci, più specifiche di quelle ora riportate. Riallacciandosi in ciò al pensiero idealista italiano del tempo e soprattutto a Croce, anche se solo implicitamente, egli vede la sociologia come un'emanazione del positivismo evoluzionistico incapace di emanciparsi da esso. "La sociologia è stata un tentativo di creare un metodo della scienza storico-politica, in dipendenza di un sistema filosofico già elaborato, il positivismo evoluzionistico" (13). Il processo di emancipazione della sociologia da esso ha condotto solo a "un tentativo di descrivere e classificare schematicamente fatti storici e politici, secondo criteri costruiti sul modello delle scienze naturali" (14).

Il nome di Durkheim non compare negli scritti di Gramsci, ma da quanto egli afferma circa la sociologia in generale si può dedurre senza fatica che egli avrebbe incluso il pensiero durkheimiano nell'ambito delle considerazioni critiche più generali di cui si è ora detto. Del resto tali considerazioni si ritrovano nei confronti di Roberto Michels, tacciato di "sociologismo", mentre Weber è ricordato con approvazione per quanto riguarda l'*Etica protestante* e di lui è citata anche *Economia e società* (15). Le idee relative al "capo carismatico" sono invece sempre riferite a Michels, il che fa supporre una scarsa conoscenza di Weber da parte di Gramsci. Ma soprattutto ciò è testimoniato dal fatto che quest'ultimo ignora totalmente il discorso metodologico di Weber, poichè se solo egli avesse letto le famose pagine di *Economia e società* in proposito, le sue critiche alla sociologia, identificata con il positivismo e l'evoluzionismo, sarebbero state più caute. E si è già notato, del resto, come

alcune affermazioni gramsciane non siano lontane da Weber.

Quanto a Durkheim, invece, non vi è dubbio che, come pure si è già detto, in lui Gramsci avrebbe trovato conferma per i suoi anatemi contro la sociologia. Né è facile trovare precedenti comuni ai due autori. Durkheim aveva certamente “civettato” con il socialismo (16) in gioventù, e tuttavia in proposito egli si rifà soprattutto a Saint-Simon, un teorico del socialismo invece del tutto trascurato da Gramsci, che pure considera fonti remote del pensiero socialista, tra cui Proudhon. Unica eccezione: Labriola. Gramsci, pur non trattandone a lungo e pur non condividendo certo tutte le sue idee, apprezza i fondamenti anti-positivistici e storicistici del marxismo di Antonio Labriola, e Durkheim aveva egli stesso, molti anni prima, recensito non del tutto negativamente il libro *La concezione materialistica della Storia* di tale autore. Scrive Durkheim che Labriola supera le concezioni evolucionistiche le quali cercano di spiegare la società sulla base di cause naturali, e fa “dipendere i fenomeni sociali non dalla fame, dalla sete, dal desiderio genetico, ecc., ma dallo stato raggiunto dall’attività umana, dai modi di vivere che ne risultano in una parola dalle opere collettive” (17). Queste affermazioni parrebbero perfettamente in linea con quelle di Gramsci, ma a un’analisi attenta i due diversi orientamenti teorici appaiono fortemente divergenti, anzi, addirittura inconciliabili. Anzitutto va notato, quasi tra parentesi, che la recensione di Durkheim è del 1897, dunque di pochi anni successiva alla *Divisione del lavoro sociale*, in cui l’autore, come si è già messo in evidenza, è ancora vicino a tematiche evolucionistiche, per cui queste ultime sembrano pericolosamente coesistere con affermazioni di condanna nei loro confronti senza che la contraddizione sia superata, almeno esplicitamente. Ma ciò è secondario. Si potrebbe infatti sempre dire che Durkheim appare aver implicitamente superato certe difficoltà e incertezze degli anni immediatamente precedenti. Il problema è un altro. L’azione per Durkheim è un’espressione del fatto sociale, esterno e coercitivo nei confronti dell’individuo e di cui quest’ultimo non ha coscienza. Paradossalmente

egli loda di Labriola proprio il fatto che egli ha messo in luce una tale realtà: “Gli individui, che sono gli agenti della storia, creano per sè una determinata rappresentazione degli avvenimenti ai quali partecipano. Per poter comprendere la loro condotta, essi si immaginano di perseguire uno scopo determinato, a loro apparso desiderabile, ed escogitano ragioni per provar a se stessi, se necessario per provare ad altri, che questo scopo è degno di essere desiderato...Ma queste spiegazioni soggettive sono senza valore in quanto gli uomini non vedono i veri motivi che li fanno agire” (18). Ciò è quanto Durkheim apprezza di Labriola interpretando il fondamento scientifico del materialismo storico, eppure la “filosofia della prassi” di Gramsci, diverge completamente da tale impostazione del problema. Già da quanto si è detto dovrebbe emergere la differenza: per Durkheim la passività degli individui, anche quando egli mette a base della società l’azione, è un fatto irrimediabile. Gli individui, più che effettivamente agire sono agiti. Per Gramsci, che accentua gli aspetti più “soggettivistici” del pensiero di Marx, tale passività è invece un fatto storico e storicamente superabile.

Certo anche Durkheim è sostenitore di una forma di individualismo che egli vede come possibilità realizzabile solo in determinate condizioni sociali: il prevalere della solidarietà organica, fondata sulla differenziazione, rispetto alla solidarietà meccanica, fondata sull’omogeneità. Ma si può dubitare che l’individualismo di Durkheim conceda una vera autonomia all’individuo: dopo tutto, e anche qui non senza incertezze da parte di tale autore, esso rimane per lo più un’espressione passiva, come si è detto, della realtà sociale. Anche l’anomia, pure dandosi quando troppa libertà è lasciata all’individuo. è un fatto sociale.

Non è così per Gramsci. Anch’egli, vede la realizzazione dell’individuo, delle sue potenzialità, come risultato di un processo sociale, ma insiste sull’elemento attivo presente nell’individuo che fin dall’inizio contribuisce con gli altri individui a realizzare il mutamento sociale: mutamento senza il quale qualsiasi libertà individuale sarebbe illusoria. L’individuo si realizza pie-

namente solo con la consapevolezza dei suoi compiti sociali. Anche qui, attenendosi alla lettera dei due discorsi, sembrerebbero esserci notevoli connessioni tra i due autori presi in considerazione. Ma, di nuovo, per Durkheim la realizzazione dell'individuo nella società è accettazione di un ordine che si è imposto dall'esterno, dalla stessa società come fatto coercitivo, mentre per Gramsci, che si serve, casualmente, di un'espressione durkheimiana quale "coscienza collettiva", solo nel processo dialettico tra individuo e società si potenziano le capacità creative e l'individualità del singolo, le quali, a loro volta, si realizzano nella società. Si potrebbe pensare che almeno l'idea durkheimiana del formarsi della "coscienza collettiva" in particolari momenti di innovazione e di fermento non sia lontano dal punto di vista espresso poi da Gramsci. Ma si può obiettare che in Durkheim l'individuo dovrà sottomettersi, come profano, alla nuova coscienza collettiva, concepita come sacra, mentre per Gramsci la creatività e l'individualità si esprimono proprio nel processo sociale. Siamo agli opposti di quel dualismo società-individuo proclamato esplicitamente da Durkheim stesso nelle sue ultime opere e poi tanto di frequente rimproveratogli. Vi è in Gramsci una continua insistenza sul sociale, sulla coscienza collettiva, sul "conformismo" nel senso dell'unione, ma si tratta di una coscienza collettiva, di un conformismo, ecc. che si devono opporre ad altre coscienze collettive, conformismi, ecc. Scrive Gramsci: "Che si lotti per distruggere un conformismo autoritario, divenuto retrico e ingombrante, e attraverso una fase di sviluppo di individualità e personalità critica, si giunga all'uomo collettivo, è una concezione dialettica difficile da comprendere per le mentalità schematiche e astratte (19). "L'individuo è originale storicamente quando dà il massimo di risalto e di vita alla 'socialità', senza di cui egli sarebbe un 'idiota' (nel senso etimologico, che però non si allontana dal senso volgare e comune)" (20). E poche righe più sotto il discorso continua con queste parole: "C'è un conformismo 'razionale', cioè rispondente alla necessità, al minimo sforzo per ottenere un risultato utile, e



la disciplina di tale conformismo è da esaltare e promuovere, è da fare diventare ‘spontaneità’ o ‘sincerità’. Conformismo significa qui nient’altro che ‘socialità’” (21).

Forse queste parole, isolate dal loro contesto, sarebbero piaciute a Durkheim. Ma non ci si deve ingannare. Per quest’ultimo, pur essendo anche il suo pensiero, come quello di chiunque altro, condizionato da specifiche situazioni storiche e pure da interessi di parte (la difesa dell’ordine borghese della Terza Repubblica in Francia) è comunque necessario che vi siano un consenso, una solidarietà, un conformismo fondati su valori e convinzioni comuni, indipendentemente dalle differenze di classe che vi possono essere all’interno di una società. Nè importa quali siano in particolare queste convinzioni, queste fedi, questi valori. L’importante è che vi siano e che svolgano la funzione di mantenere l’unità di tutta la società. La teoria sociologica durkheimiana è relativistica. Su quali valori, fedi, convinzioni, ecc. siano fondati la solidarietà, il consenso, è di importanza secondaria. L’ordine sociale di una società può essere fondato su principi e valori diversi da quelli che fondano l’ordine in un’altra società. Si tratti della Francia della Terza Repubblica o delle tribù australiane che Durkheim studia, com’è noto, sulla base di dati ricevuti di seconda mano (22), o di qualsiasi altra società, esse devono tutte fondarsi su comuni convinzioni “religiose”. Qualsiasi società ha origini religiose: nel senso stretto del culto di divinità trascendenti per quanto riguarda le società più semplici e, per quanto riguarda le società più complesse, nel senso più lato che la società vive di fedi e valori comuni che l’individuo percepisce come trascendenti semplicemente in quanto più forti di lui; in quanto gli sopravvivono e richiedono la sua sottomissione. Qui si sviluppa la polemica sia nei confronti di Saint-Simon, sia nei confronti di Labriola, cui si è fatto riferimento più sopra. L’uno e l’altro sono in errore perchè fondano il sociale sull’economico, mentre il sociale si fonda sul religioso, sulle fedi comuni, cioè sul sociale stesso inteso in tale modo. A parere di Durkheim, “sociologi e storici tendono sempre più a incon-

trarsi nella definizione comune secondo cui la religione è il primo di tutti i fenomeni sociali. Da essa sono emerse, attraverso trasformazioni successive, tutte le altre manifestazioni dell'attività collettiva, diritto, morale, arte, scienza, forme politiche, ecc." (23). Non dunque l'organizzazione economica può essere a fondamento dell'ordine sociale, ma l'ordine sociale, o come fede in esseri trascendentali, o come riconoscimento della socialità quale autorità morale, è a fondamento dell'organizzazione economica. Gli individui devono accettare dall'autorità della società la loro stessa posizione economica (24).

Ciò riporta all'annoso problema dei rapporti tra struttura e sovrastruttura. E proprio qui il discorso si complica. Solitamente si dice - e qui lo si è testimoniato con le sue stesse parole - che per Durkheim va anzi tutto stabilito un ordine morale; che la crisi che la sua società a suo parere deve affrontare è una crisi morale e religiosa. Per il marxismo, invece, il rapporto va rovesciato. Eppure anche per Durkheim della *Divisione del lavoro sociale* tale crisi è dovuta alla "natura della società industriale" (25) la quale richiede una nuova moralità o religiosità. In altri termini, forse forzando provocatoriamente la terminologia durkheimiana, un mutamento nei modi di produzione - da pre-industriali a industriali - richiede una nuova organizzazione dei rapporti (non solo di produzione in senso stretto, ma certamente anche di tale genere) e un nuovo modo di interpretare la realtà e di orientarsi in essa, necessariamente secondo una nuova scala di valori, una nuova moralità. Un mutamento "strutturale" comporta dunque la conseguente necessità di un mutamento "sovrastrutturale". Durkheim, sempre nella *Divisione del lavoro sociale*, a proposito dell'anomia, scrive che "le nuove condizioni della vita industriale reclamano evidentemente un'organizzazione nuova; ma dato che queste trasformazioni si sono compiute con un'estrema rapidità, gli interessi in conflitto non hanno ancora avuto il tempo di equilibrarsi" (26). L'istituzione che avrà il compito di ristabilire il nuovo equilibrio è, com'è noto, la cor-

porazione, costituita di rappresentanti dell'una e dell'altra classe nell'ambito di uno specifico settore lavorativo.

Dunque il momento primario sembra qui costituito da un mutamento delle condizioni nel mondo della produzione. Il primato, anche cronologico, del momento morale, religioso, su cui Durkheim tanto insiste, sembra qui in qualche modo contraddetto, e il tendenziale "spiritualismo" (27) dell'autore sembra risolversi nel suo opposto. E dall'altra sponda Gramsci a sua volta ribadisce a più riprese l'importanza delle sovrastrutture, delle ideologie, considerate importanti quanto i fattori strutturali. Afferma Gramsci in termini imperativi: "Ricordare la frequente affermazione che fa il Marx della 'solidità delle credenze popolari' come elemento necessario di una determinata situazione...Altra affermazione del Marx è che una persuasione popolare ha spesso la stessa energia di una forza materiale o qualcosa di simile...L'analisi di questa situazione credo porti a rafforzare la concezione di 'blocco storico' in cui appunto le forze materiali sono il contenuto e le ideologie la forma, distinzione di forma e contenuto meramente didascalica" (28).

E Lenin, tanto spesso ricordato da Gramsci, aveva avuto modo di affermare: "Gli uomini si abituano a poco a poco a osservare le regole elementari della convivenza sociale, da tutti conosciute da secoli; ripetute da millenni in tutti i comandamenti, a osservarle senza violenza, senza costrizione" (29). Queste affermazioni appaiono perfettamente in linea con il pensiero e la stessa terminologia di Durkheim, ma ovviamente ciò non comporta affatto l'identità dei due punti di vista, quanto piuttosto la complessità del rapporto struttura-sovrastruttura e la necessità di reciproci riconoscimenti: dal punto di vista della "filosofia della prassi" di Gramsci l'importanza delle sovrastrutture come parte integrante di una totalità storico-sociale; dal punto di vista della sociologia durkheimiana la connessione tra i mutamenti nella produzione, una crisi morale e la necessità di un nuovo ordine morale per la nuova società. Rimane fermo che per Gramsci

L' "ordine nuovo" può solo crearsi attraverso il prevalere di un'egemonia sull'altra. Cioè il prevalere del proletariato sulla borghesia. E a maggior ragione è così per Lenin. Scrive Gramsci che "il conformismo è sempre esistito: si tratta oggi di lotta tra due "conformismi", cioè di una lotta di egemonia, di una crisi della società civile...Quale punto di riferimento per il nuovo mondo in gestazione? Il mondo della produzione, il lavoro, il massimo utilitarismo deve essere alla base di ogni analisi degli istituti morali e intellettuali da creare e dei principi da diffondere: la vita collettiva e individuale deve essere organizzata per il massimo rendimento dell'apparato produttivo" (30). La solidarietà ricercata da Gramsci presuppone dunque un principio conflittuale: la lotta tra due egemonie, mentre la solidarietà ricercata da Durkheim, anche quando ne tratta in relazione con la società industriale e i suoi mutamenti, deve comportare comunque, come si è già avuto modo di ribadire, il superamento del conflitto di classe all'interno di un sistema che non comporta il superamento delle classi.

Per riassumere le principali differenze tra i due punti di vista si può dunque ripetere che il concetto durkheimiano di coscienza collettiva implica una solidarietà anche tra membri di classi diverse, mentre quello gramsciano comporta invece il superamento di un'egemonia da parte di un'altra egemonia. Uno è fondamentalmente relativistico, l'altro presuppone la superiorità del nuovo conformismo, razionale, rispetto a quello antico.

Sarebbe comunque un errore supporre che la comune realtà di un'industrializzazione agli inizi, pur nelle divergenze dei contesti storico-sociali e delle prospettive, non creasse, almeno entro certi limiti, preoccupazioni comuni. Gramsci è convinto della positività della produzione industriale così come Durkheim. Quest'ultimo, tuttavia, vede nella "divisione anomica del lavoro" l'estranearsi del singolo lavoratore da un processo produttivo troppo vasto per essere da lui compreso e dominato. E Gramsci, a tratti, sembra avere preoccupazioni simili: "Ogni cittadino - egli ebbe per esempio a scrivere - in quanto non può conoscere e

specialmente non può controllare le condizioni generali in cui gli affari si svolgono data l'ampiezza del mercato mondiale e la sua complessità, in realtà non conosce neanche i propri affari" (31).

E anche per quanto riguarda la necessità di un controllo normativo sugli impulsi sessuali Gramsci dimostra preoccupazioni quanto meno confrontabili con quelle durkheimiane, ma - e qui sta un'altra differenza radicale tra i due autori - ciò che in Durkheim è esposto in termini fondamentalmente storici (la necessità di un controllo della società in genere sugli impulsi sessuali) diventa invece in Gramsci problema impostato storicamente e in rapporto con la produzione industriale e la "razionalizzazione del lavoro". Essa richiede "una rigida disciplina degli istinti sessuali (del sistema nervoso) cioè un rafforzamento della 'famiglia' in senso largo (non di questa o quella forma di sistema familiare), della regolamentazione e stabilità dei rapporti sessuali" (32). Di qui la condanna da parte di Gramsci di posizioni libertarie proprie, a suo parere, delle "classi non strettamente legate al lavoro produttivo", le quali posizioni tendono a "contagiare" anche la classe lavoratrice. A tale proposito l'autore giunge al punto di lamentare la mancanza di una classe superiore che eserciti una "pressione coercitiva". Ecco le sue parole: "Nel campo sessuale il fattore ideologico più depravante e 'regressivo' è la condizione illuministica e libertaria propria delle classi non legate strettamente al lavoro produttivo e che da queste classi viene contagiata alle classi lavoratrici. Questo elemento diventa tanto più grave se in uno stato le masse lavoratrici non subiscono più la pressione coercitiva di una classe superiore, se le nuove abitudini psico-fisiche connesse ai nuovi metodi di produzione e di lavoro devono essere acquistate per via di persuasione reciproca e di convinzione individualmente proposta ed accettata" (33). Si potrebbe dire, in termini forse forzatamente durkheimiani, che qui la coscienza individuale non deve prevalere sulla coscienza collettiva.

Gramsci è convinto assertore della necessità che chi possiede

una cultura più critica educi, anche “dogmaticamente”, coloro che di tale cultura sono in gran parte privi. Ma non si tratta, come invece si può sostenere per Durkheim (34), nonostante tutte le cautele del suo discorso in proposito, di preparare i giovani all’accettazione dell’ordine dato, alla sottomissione della società in quanto superiore all’individuo. Gramsci, al contrario, è particolarmente attento a non sacrificare, nel suo discorso, l’individuo e la sua creatività, alle esigenze pedagogiche. In proposito egli polemizza con Labriola, il quale avrebbe asserito che per educare un popolo meno progredito rispetto alle società europee provvisoriamente lo avrebbe fatto schiavo (35). Afferma Gramsci che ciò gli ricorda quanto “dice Bertrando Spaventa a proposito di quelli che vorrebbero tenere sempre gli uomini in culla (cioè nel momento dell’autorità, che pure educa alla libertà i popoli immaturi) e pensano tutta la vita (degli altri) come una culla” (36). “Che un popolo o un gruppo sociale arretrato abbia bisogno di una disciplina esteriore coercitiva per essere educato civilmente, non significa che debba essere ridotto in schiavitù” (37). E’ necessario piuttosto far leva sull’interazione anche nel caso dei popoli immaturi, perchè si tratta di educare elementi immaturi che comunque sono vicino a elementi maturi, “mentre la schiavitù organicamente è l’espressione di condizioni universalmente immature” (38). Così è per il folklore (39). Esso non deve essere rispettato come una cultura chiusa di gruppi etnici popolari, ma piuttosto bisogna portare a coscienza critica la cultura folklorica facendo partecipe il popolo stesso di questo processo intellettuale.

Quanto Gramsci sia attento a non sacrificare l’individuo alle esigenze pedagogiche risulta anche più chiaramente là dove egli affronta il problema dell’istruzione superiore e universitaria. Si tratta di “immettere i giovani, dopo averli portati a un certo grado di maturità e capacità, alla creazione intellettuale e pratica e di autonomia nell’orientamento e nell’iniziativa” (40). L’interazione tra educatore ed educando sembra dunque preoccupazione costante di Gramsci nonostante che egli sia lontanissimo dal ri-

nunciare, magari in nome dell'autenticità delle culture folkloriche, all'idea della necessità di educare.

Questa premessa del principio dell'interazione - anche se da lui non è così definito - ci porta a vedere la rilevanza attuale di Gramsci per la sociologia in un momento in cui le varie sociologie dell'azione tendono a condannare ogni teorizzazione che abbia posto l'accento soprattutto sui condizionamenti strutturali. Gramsci, infatti, non facilmente pare possa essere sottoposto a questa critica da interpreti attenti e non settari. Egli, tuttavia, non è certo ridicibile a quegli orientamenti della sociologia contemporanea che, ponendo l'accento esclusivamente sui problemi dell'interazione, tendono poi a dimenticare se non a negare l'esistenza di condizionamenti storico-sociali, economici e politici. Nei confronti di tali orientamenti, anzi, Gramsci può essere visto come un utile correttivo. A suo parere, una società è sempre una realtà storicamente specifica in cui struttura e sovrastruttura formano una totalità, in cui ogni rapporto si verifica e da cui ogni rapporto è condizionato. C'è, in conclusione, in Gramsci, una maggiore "dialettica" tra individuo e società di quanto non ammettano non solo la sociologia durkheimiana, ma anche alcune espressioni, che si definiscono più ortodosse di quella gramsciana, del marxismo. Ciò tuttavia non può portare a sottovalutare il fatto che per Gramsci "la struttura e la sovrastruttura formano un 'blocco storico'" in cui "l'insieme complesso contraddittorio e discorde delle sovrastrutture è il riflesso dell'insieme dei rapporti sociali di produzione" (41).

Da quanto si è detto si può derivare che la rilevanza sociologica di Gramsci sta soprattutto nella sua concezione della vita intellettuale, concezione che potrebbe essere, paradossalmente rispetto ai canoni di interpretazione convenzionali, ma validamente, considerata più sociologica di quella di Durkheim. Quest'ultimo non solo ha compreso la socialità del pensiero, ma ha anche compiuto importanti studi di sociologia della conoscenza nei quali le stesse categorie conoscitive sono considerate di origine sociale (42). E tuttavia, quando si tratta della *sua* scien-

za egli sembra ricercare principi di verità al di fuori dei condizionamenti storici, sociali, economici, politici. Gramsci, invece, intende le attività intellettuali “nell’insieme del sistema di rapporti in cui esse (e quindi i gruppi che le impersonano) vengono a trovarsi nel complesso generale dei rapporti sociali” (43). Anche l’attività intellettuale di Durkheim - nè potrebbe essere altrimenti - va intesa in tal modo, ma se è così, allora è possibile intendere sociologicamente questo autore sulla base di quanto ci dice Gramsci. Più difficile è comprendere Gramsci sulla base dei principi della sociologia di Durkheim. E ciò ci aiuta anche a sostenere che se vi sono alcune convergenze tra i due autori esse sono dovute non tanto ad affinità di ordine teorico, quanto piuttosto al fatto che entrambi si sono trovati inseriti in contesti i quali, pur non essendo gli stessi ponevano comunque alcuni problemi pratici in comune dovuti alla necessità di superare la tensione tra le innovazioni della produzione e le tradizioni “ideologiche”. Ma anche le soluzioni proposte sono, come si è visto, molto diverse nei due autori.



## Note

1) *Emile Durkheim, La scienza e l'azione sociale*, trad. it., Milano, Il Saggiatore, 1972, p. 123.

2) *Ibid.*, p. 122.

3) *E' questa infatti la conseguenza inevitabile della concezione della scienza ora riportata. Per quanto riguarda l'opinione di Durkheim su Auguste Comte e Herbert Spencer, cfr. ancora La scienza e l'azione sociale*, cit., pp. 87 e segg.

4) *Antonio Gramsci, Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Torino, Einaudi, 1964, p. 55.

5) *Max Weber, Il metodo delle scienze storico sociali*, Torino, Einaudi, 1958, p. 96: "La cultura è una sezione finita dell'infinità priva di senso del divenire mondo, alla quale è attribuito senso e significato dal punto di vista dell'uomo".

6) *Queste convergenze non devono infatti far dimenticare che per Gramsci non vi è affatto quel "politeismo dei valori" cui, come è noto, fa riferimento Weber. Per quest'ultimo il riferimento all'uomo implica un'inevitabile pluralità di punti di vista tra cui è possibile scegliere solo per fede, mentre per Gramsci la "filosofia della prassi" è scientificamente e politicamente superiore a ogni altro orientamento teorico e pratico.*

7) *Durkheim, La divisione del lavoro sociale*, trad. it., Milano, Comunità, 1971.

8) *Cfr. Durkheim, Il suicidio*, trad. it., Torino, U.T.E.T., 1969 (insieme con *L'educazione morale*).

9) *Gramsci, op. cit.*, p. 135.

10) *Ibid.*

11) *Ibid.*, p. 127.

12) *Ibid.*

13) *Ibid.*, p. 125.

14) *Ibid.*

15) L'etica protestante e lo spirito del capitalismo è ricordata da Gramsci in una nota a p. 15 dell'opera già citata, *Economia e società* è citata alle pp. 95-96 di *Note sul Machiavelli*, Torino, Einaudi, 1964. Gramsci cita spesso pure l'opera di Weber *Parlamento e governo nel nuovo ordinamento della Germania*. Cfr., per esempio, *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*, Torino, Einaudi, 1955, p. 15. Michels è ricordato invece per i suoi scritti sulla sociologia dei partiti politici.

16) Cfr. Durkheim, *Il socialismo*, trad. it., Milano, Angeli, 1973.

17) *Id.*, *Recensione di La concezione materialistica della storia di Antonio Labriola*, in *La scienza sociale e l'azione*, cit., p. 264.

18) *Ibid.*, pp. 261-262.

19) Gramsci, *Passato e presente*, Torino, Einaudi, 1964, p. 188.

20) Gramsci, *Letteratura e vita nazionale*, Torino, Einaudi, 1964, p. 26.

21) *Ibid.*

22) Cfr. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, trad. it., Milano, Comunità, 1963.

23) Durkheim, *recensione di La concezione materialistica della storia di Antonio Labriola*, loc. cit., p. 268.

24) Cfr. quanto Durkheim scrive a tale proposito: "Ciò che è necessario perchè l'ordine sociale regni è che la maggior parte degli uomini si accontenti della propria sorte; ma ciò che è necessario perchè se ne accontentino non è che posseggano più o meno, ma che siano convinti di non aver diritto ad avere di più. Perciò è indispensabile che vi sia un'autorità di cui venga riconosciuta la superiorità e che decida i diritti degli uni e degli altri". Così in *Il socialismo*, cit., p. 366.

25) *Lo storico della sociologia Raymond Aron a proposito del modo in cui Durkheim affronta il problema fa riferimento alla "crisi morale e religiosa" e alla "disorganizzazione sociale risultante dal fatto che gli antichi poteri politici e spirituali non sono più adatti alla natura della società industria-*

## *Durkheim e Gramsci*

le". Cfr. Aron, *Le tappe del pensiero sociologico*, trad. it., Milano, Mondadori, 1972, p. 345 (*Il corsivo non è tale nel testo originale*).

26) *Durkheim*, *La divisione del lavoro sociale*, op. cit., p. 362.

27) Cfr., in proposito, *Jean Duvignaud, Durkheim*, in J. Duvignaud, F. Ferrarotti, A. Izzo, *Individuo e società in Durkheim*, Roma, Janua, 1981, pp. 31 e segg.

28) *Gramsci*, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, cit., p. 49.

29) *Lenin*, *Le opere (Stato e rivoluzione)*, Roma, Editori Riuniti, 1965, p. 920.

30) *Gramsci*, *Note sul Machiavelli*, cit., p. 150.

31) *Gramsci*, *Passato e presente*, cit., p. 96.

32) *Gramsci*, *Note sul Machiavelli*, cit., p. 328.

33) *Ibid.*

34) Cfr., in proposito, *di Durkheim, soprattutto Education et sociologie*, Paris, Alcan, 1922, trad. it., con il titolo *La sociologia e l'educazione*, Roma, Newton Compton, 1971.

35) *Gramsci*, *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*, Torino, Einaudi, 1964, p. 116.

36) *Ibid.*

37) *Ibid.*, p. 117.

38) *Ibid.* p. 118.

39) Cfr., in proposito, *Gramsci*, *Letteratura e vita nazionale*, Torino, Einaudi, 1964, pp. 215-221.

40) *Gramsci*, *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*, cit., p. 100.

41) *Gramsci*, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, cit., p. 39.

42) *Durkheim*, Le forme elementari della vita religiosa, *trad. it., cit.*, pp. 11-22.

43) *Gramsci*, Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura, *cit. p. 6*.

# Weber e Gramsci

*Alessandro Cavalli\**

Fare un confronto parallelo tra il pensiero di Gramsci e quello di Max Weber rischia di essere alquanto azzardato. I due personaggi sono tra loro molto lontani. Eppure, non mancano giustificazioni per tentare un confronto. Da un lato, sono quasi contemporanei, dall'altro lato, si confrontano con una serie di problemi comuni, o almeno simili, ai quali danno risposte diverse. Dal confronto può quindi emergere la specificità delle soluzioni da loro offerte.

I punti tematici comuni a Gramsci e Weber sono molteplici. Qui ne ho scelti tre sui quali vorrei fermare la mia e la vostra attenzione, rimandando ad altre occasioni un confronto su altri aspetti.

I punti che ho scelto sono i seguenti: il primo riguarda l'interpretazione del materialismo storico, il secondo la teoria della politica, il terzo il ruolo degli intellettuali. Dicevo che si potrebbe estendere il confronto ad altri punti: ad esempio, la riflessione sulla teoria della conoscenza e sulla scienza, o, per prendere un tema più circoscritto, le diverse interpretazioni della rivoluzione russa del 1905 e, poi, della vicenda bolscevica. Non affronterò questi punti soprattutto perchè non mi sento in grado di farlo. Essi richiederebbero letture che non ho fatto ed è quindi meglio lasciarli a studiosi più competenti.

\* Professore ordinario di Sociologia presso l'Università di Pavia.

Ma vediamo i tre punti che ho privilegiato per un confronto parallelo tra Gramsci e Max Weber.

Weber non dedica scritti specifici all'analisi critica del pensiero di Marx, le sue osservazioni su questo punto sono sparse in vari luoghi della sua opera. E' necessario però subito richiamare il fatto che il Marx al quale Weber ha avuto accesso è esclusivamente il Marx del *Manifesto* e del *Capitale*. Come è noto, all'inizio del secolo non erano ancora disponibili gli scritti giovanili di Marx, in particolare, i *Manoscritti economico-filosofici* del 1844 e l'*Ideologia tedesca*. L'interpretazione del pensiero di Marx nei decenni a cavallo tra XIX e XX secolo, rispetto a quella che possiamo dare noi oggi, è senza dubbio condizionata dalla non disponibilità delle opere giovanili. Ma, da questo punto di vista, un confronto tra Weber e Gramsci non pone problemi: entrambi ignoravano il giovane Marx.

Vi è però un altro punto da non trascurare. Molto spesso Weber, anche se non esplicitamente, fa riferimento non tanto al pensiero di Marx, quanto alla versione volgare del marxismo corrente negli ultimi decenni del secolo XIX e, in particolare, alla versione del marxismo che si usa identificare con la Seconda Internazionale. Una versione che del marxismo accentuava gli aspetti economicistici e meccanicistici. Quindi, la polemica, latente e manifesta, di Weber con il marxismo è probabilmente imputabile a questa versione del marxismo piuttosto che del pensiero di Marx.

Inoltre, la critica weberiana del materialismo storico è fortemente influenzata dalla critica che la corrente revisionistica della socialdemocrazia tedesca andava sviluppando in quegli anni e, in particolare, dalla critica di Bernstein.

Sia in Bernstein che in Weber sono due i punti fondamentali di attacco alla versione volgare del marxismo. Prima di tutto, la teoria della determinazione, in ultima istanza, della sovrastruttura da parte della struttura economica. Non è qui il luogo dove discutere la questione del significato dell'espressione "determinazione in ultima istanza". Con quello che è stato scritto su questo

problema si potrebbero riempire gli scaffali di un'intera biblioteca. Basti dire che la determinazione in ultima istanza esclude che tra i fenomeni di natura morale, religiosa, ideologica, politica e la struttura economica della società vi sia un rapporto di rispecchiamento immediato, cioè di determinazione e causazione diretta. Tra i due ordini di fenomeni si inseriscono delle mediazioni, la catena causale presenta una pluralità di anelli. E' proprio la presenza di questi nessi causali intermedi che impedisce di parlare di un "puro rispecchiamento". Per spiegare i fenomeni "sovrastrutturali" in base alle caratteristiche strutturali è necessario risalire la catena causale, ripercorrere le svariate mediazioni. Questa è soltanto una delle interpretazioni possibili della determinazione in ultima istanza. Per Weber, tuttavia, non è possibile stabilire una legge di determinazione (sia pure in "ultima istanza") valida in tutti i casi. Per Weber, com'è noto, il rapporto di condizionamento tra strutture economiche, strutture politiche, strutture giuridiche, credenze religiose e idee morali è un rapporto reciproco, la cui direzione può essere determinata soltanto caso per caso.

L'influenza delle strutture economiche sui modi di sentire e di pensare, sulle filosofie così come sulle strutture politiche è senz'altro, ma anche soltanto, un'ipotesi causale dotata di particolare valore euristico, la cui validità può però essere investigata e accertata solo nel caso specifico attraverso un'analisi storica concettualmente orientata. Per Weber, quando parliamo di struttura e di sovrastruttura facciamo riferimento a livelli di analisi e a categorie di fenomeni che sono stati costruiti concettualmente attraverso un processo analitico che non è molto diverso dalla marxiana "astrazione determinata". Questi vari livelli di analisi (o categorie di fenomeni) non sono soltanto legati tra loro da rapporti di interdipendenza, attraverso una rete complessa di influenze reciproche, ma ognuno di essi dispone anche di una sua autonomia relativa, o, come si direbbe oggi in termini più moderni, di una "dinamica propria", di una sua, per così dire, "legge immanente".

Il primo punto della critica di Weber al materialismo storico, in quanto teoria della determinazione in ultima istanza, muove quindi da una teoria alternativa che potremo chiamare teoria dell'autonomia relativa di ogni livello di analisi, cioè, dell'autonomia relativa della struttura dalla "sovrastruttura" e, reciprocamente, della "sovrastruttura" dalla struttura. In Weber qualcuno potrebbe forse scorgere a questo proposito gli elementi embrionali di una teoria delle interdipendenze sistemiche, anche se il concetto di sistema è significativamente assente dal repertorio weberiano.

Il secondo punto della critica weberiana al materialismo storico riguarda la teoria della transizione unilineare e necessaria da un modo di produzione al modo di produzione successivo e, in particolare, la transizione dal capitalismo al socialismo, ovvero la teoria del crollo inevitabile del capitalismo.

Per Weber non vi è alcuna necessità storica, nessun crollo inevitabile. Ogni sistema sociale ed economico, così come ogni epoca e gli attori sociali che esprime, ha di fronte a sè sempre una serie di opzioni, di gradi di libertà. Le opzioni possibili sono senz'altro limitate, ma l'esito non è scontato in partenza. La storia dipende dal gioco dei rapporti di forza, degli interessi che di volta in volta, in ogni situazione e momento determinati, si trovano in conflitto. Come la storia non è il regno della libertà, così non è neppure il regno della necessità.

Questo punto è molto importante per cogliere, tra l'altro, il giudizio che Weber dà della socialdemocrazia tedesca. Weber, da buon nazionalista, è interessato al destino della Germania guglielmina ed è quindi interessato a cogliere il ruolo che la socialdemocrazia tedesca può svolgere nella crisi dello stato guglielmino. Ebbene, secondo Weber, la socialdemocrazia tedesca, anche in virtù della teoria del crollo inevitabile del capitalismo, non è una forza sociale realmente rivoluzionaria, non costituisce una seria minaccia alla stabilità dell'ordine sociale. Al contrario, svolge l'importante funzione di favorire l'integrazione delle masse operaie nella società e nell'apparato dello Stato



guglielmino. Per Weber, le paure borghesi che vedono nella socialdemocrazia una forza rivoluzionaria e sovversiva sono del tutto irrazionali, esse riflettono piuttosto la debolezza della borghesia tedesca, la sua incapacità di cogliere le prospettive di uno sviluppo democratico della Germania.

Se teniamo presenti i punti che ho sommariamente richiamato, possiamo vedere che negli orientamenti di Weber e Gramsci nei confronti del materialismo storico vi sono elementi di convergenza. Anche Gramsci, com'è noto, propone un'interpretazione del materialismo storico che è formulata in polemica contro la versione volgare, economicistica e meccanicistica. Il loro punto di riferimento è comune: la critica alla versione del materialismo storico corrente alla fine del XIX secolo, soprattutto, ma non solo, in Germania. In questa critica Gramsci ricorre a Lenin invece che a Bernstein.

E' nota e ben documentata l'importanza che Lenin ha avuto nello sviluppo del pensiero di Gramsci. In particolare, la polemica nei confronti di Plekanov e delle varianti russe della versione volgare, ha rappresentato, per Lenin come per Gramsci, una rilettura di Marx, un ritorno forse non tanto al Marx del *Manifesto* e del *Capitale*, quanto al Marx delle *Lotte di classe in Francia* e del *18 Brumaio di Luigi Bonaparte*, cioè al Marx che respinge ogni idea di rispecchiamento immediato e meccanico tra struttura e sovrastruttura, il Marx che sottolinea come le condizioni oggettive di sfruttamento della classe operaia non si riflettano meccanicamente nella coscienza di classe. E' proprio in questi scritti, soprattutto in questi scritti storici, che appare con grande evidenza come Marx non veda i fenomeni della coscienza, quindi i fenomeni della soggettività, come univocamente e deterministicamente dipendenti dalle condizioni oggettive di sfruttamento che discendono dal rapporto di lavoro salariato.

Non c'è bisogno di sottolineare come proprio su questo punto sia decisiva la distinzione marxiana tra "classe in sé" e "classe per sé". Per capire che cosa Marx intenda per "classe per sé" è necessario inserire una serie di fattori, quindi di momenti causa-

li, che non hanno a che fare direttamente con le condizioni di sfruttamento sul luogo di lavoro, ma che riguardano invece anche condizioni esterne alla fabbrica, cioè, ad esempio, la concentrazione spaziale della classe operaia, la presenza di una comunità operaia, la possibilità o meno di sfuggire al destino di classe attraverso processi di mobilità, il tipo di organizzazione politica che si sviluppa su questo terreno.

Questa distinzione importante e sostanziale indica come già in Marx il rapporto tra strutture produttive, organizzazione, soggettività e coscienza operaia non si configuri come un puro rapporto di determinazione unilaterale, ma piuttosto come un rapporto di reciproco condizionamento, un punto, questo, che Weber avrebbe senz'altro sottoscritto.

In realtà, l'interpretazione gramsciana del materialismo storico è orientata alla definizione dell'autonomia relativa della dimensione ideologica e della dimensione politica. Non mi soffermerò su questo punto, rimandando al precedente contributo di Cerroni, dove esso è ampiamente e accuratamente sviluppato. Mi basta ricordare come siano illuminanti in questa prospettiva le analisi che Gramsci conduce del suo "laboratorio di ricerca", cioè la società italiana: le sue acutissime osservazioni sull'assenza, in Italia, di una vera e propria riforma intellettuale e morale in grado di trasformare la struttura mentale e la soggettività delle masse; l'interpretazione del Rinascimento come di un grande movimento intellettuale, culturale e artistico, che però rimane fundamentalmente aristocratico: e, inoltre, l'interpretazione del Risorgimento come rivoluzione passiva, incapace di coinvolgere le grandi masse, soprattutto le grandi masse contadine, nel processo di trasformazione sociale da esso prodotto.

E' proprio in questo tipo di analisi che appare con grande evidenza come Gramsci consideri i fattori di natura ideologica e politica nella loro relativa autonomia dalle determinazioni della struttura economica.

Possiamo così passare al secondo punto, cioè alla teoria della politica in Weber e Gramsci.

Il concetto chiave della teoria politica in Gramsci è, come è noto, il concetto di egemonia. Questo concetto coglie precisamente il punto dell'autonomia relativa del momento ideologico e politico che stavamo discutendo. L'egemonia si definisce infatti come la capacità di un gruppo o di una classe sociale di influenzare ideologicamente, oltre che organizzativamente e politicamente, altri gruppi e classi sociali, in modo da poter costruire una rete di rapporti di alleanza, vale a dire, un blocco sociale di opposizione, potenzialmente orientato a diventare blocco sociale di governo.

Questo concetto di egemonia riguarda i processi che si sviluppano, per così dire, dal lato delle classi subalterne. Vi sono poi anche, come vedremo, i processi di egemonia che si sviluppano dal lato delle classi dominanti.

L'egemonia si realizza prevalentemente attraverso la lotta ideologica, vale a dire la lotta mediante la quale si erode e si disgrega il consenso intorno all'ideologia delle classi dominanti o, meglio, del blocco sociale e politico delle forze dominanti. E' qui, nella centralità dell'idea di lotta ideologica che si esplicita nel modo più chiaro la concezione dell'autonomia relativa del livello ideologico e culturale.

Come è noto, l'attore di questo processo non è tanto la classe quanto il partito. L'attore politico che produce l'unificazione della classe, e attorno ad essa l'unificazione del blocco delle classi subalterne, è il partito rivoluzionario, il partito leninista. La concezione del partito di Gramsci non mi sembra si scosti sostanzialmente dalla concezione del partito di Lenin.

E' chiaro, comunque, che Gramsci ha una visione assai "realistica" della politica: la politica è essenzialmente la dinamica del rapporto di forza tra governanti e governati. Da questo punto di vista, Gramsci risulta duplicemente affascinato dalla figura di Machiavelli. Machiavelli è, da un lato, il primo pensatore politico ad aver definito la politica in termini di rapporti di forza e, dall'altro lato, è l'uomo d'azione, animato da una passione politica e da una passione civile, l'uomo che si pone degli obiettivi

che cerca di organizzare attorno ad essi il consenso, che si oppone all'ordine aristocratico e alla disgregazione particolaristica dell'Italia del '500.

La funzione dell'ideologia è vista quindi da Gramsci fondamentalmente in vista del problema della costruzione del consenso all'interno del blocco sociale e di consolidamento delle forze che lo compongono. E' l'ideologia che rende possibile l'alleanza attorno ad una classe di tutte le classi subalterne, che pone questa classe in una posizione di egemonia. La dittatura del proletariato è quindi vista come la capacità di direzione politica del blocco sociale di opposizione da parte del proletariato o, meglio, del partito rivoluzionario della classe operaia. La dittatura del proletariato si esprime nella sua capacità di egemonia e quindi di direzione politica.

Calando queste considerazioni nel "laboratorio" dell'analisi gramsciana, il problema fondamentale diventa il rapporto tra il partito, la classe operaia e le *masse contadine*. Il problema dell'egemonia in Italia pone l'interrogativo di quale sarà la forza politica in grado di egemonizzare le masse contadine. Di qui l'interesse di Gramsci per il pensiero di intellettuali "borghesi" come Gobetti e Dorso che avevano intravisto una possibile direzione di sviluppo della società italiana nell'alleanza tra gli operai del Nord e i contadini del Sud. La questione "contadina" assume quindi una centralità particolare. Le masse contadine hanno subito finora l'egemonia del blocco storico dominante costruito dagli industriali del Nord e dai latifondisti del Sud. Nella visione di Gramsci, o il blocco storico dominante riuscirà a mantenere sotto la sua egemonia le classi contadine, attraverso le mediazioni ideologiche da un lato dell'idealismo crociano e dall'altro dell'apparato della Chiesa cattolica, oppure su di esse si potrà esercitare un'egemonia contraria, in grado di corrodere il cemento ideologico che finora ha tenuto insieme il blocco sociale dominante.

Anche in relazione alla teoria della politica, molti sono gli aspetti che avvicinano il pensiero di Weber a quello di Gramsci.

Prima di tutto, è comune la concezione della politica come luogo dei rapporti di forza e di dominio tra chi comanda e chi ubbidisce. Ma già nell'uso di questi termini c'è un elemento di differenziazione. Weber non parla di governanti, ma parla di chi comanda e di chi ubbidisce. L'elemento "nuovo" è appunto l'obbedienza. L'obbedienza presuppone qualcosa di più di un semplice rapporto di forza o di coercizione, forse anche qualcosa di più di un rapporto di egemonia ideologica tra classe e classi dominate. L'obbedienza presuppone un fattore che non compare nell'impianto concettuale gramsciano, vale a dire, la credenza nella legittimità del comando.

Non mi sembra che nel concetto gramsciano di egemonia sia contenuto questo elemento della legittimità ed è proprio questa assenza a produrre una divaricazione importante nel pensiero politico di questi autori.

In Weber vi è un nesso molto esplicito tra forme (tipi) di legittimità e forme (tipi) di stato. La legittimità, se si prescinde per un momento dalla variante carismatica, si riferisce essenzialmente allo stato ed a coloro che, nell'apparato dello stato, occupano posizioni di comando. La legittimità fondata in modo tradizionale riguarda le varianti dello stato feudale, dello stato patrimoniale, dello stato fondato sulle prebende, la legittimità fondata in modo legale-razionale si riferisce, invece, allo stato burocratico moderno. La teoria della legittimità in Weber è un pezzo della sua teoria dello stato.

Quello che mi sembra manchi, da questo punto di vista, nella teoria della politica in Gramsci, è proprio una considerazione dello stato come elemento autonomo della politica, al di là dei gruppi e delle classi che occupano le posizioni di comando e che si contendono il potere al suo interno. Vi è in Weber una concezione dello stato come entità relativamente autonoma, che non si identifica del tutto con i gruppi sociali che di volta in volta sono rappresentati all'interno delle sue strutture di comando.

La terza forma di legittimità del potere, o del dominio o dell'autorità (non si sa mai bene come tradurre il termine weberiano

di *Herrschaft*) è, come è noto, il carisma. Per potere carismatico Weber intende quella forma di potere che si manifesta in via del tutto eccezionale nei momenti rivoluzionari della storia e in cui il rapporto tra governanti e governati si definisce come rapporto tra il capo e il suo seguito, dove il seguito è animato dalla credenza nelle capacità eccezionali, sovrumane, del capo.

E' interessante notare come Gramsci conosca il concetto di carisma, che era stato ricavato da Weber dagli studi sui movimenti religiosi e importato nel linguaggio della politica, e lo conosca attraverso la mediazione di Robert Michels. Michels era stato, almeno nella prima fase del suo percorso intellettuale, fortemente influenzato da Weber. Nella *Sociologia del partito politico*, dove è formulata la famosa "legge ferrea delle oligarchie", le tracce dell'influenza weberiana sono evidenti. E' assai chiaro che Gramsci ricava il concetto di carisma dalla versione di Michels. L'interpretazione che Gramsci dà del momento carismatico della politica mi sembra però molto restrittiva; egli accentua nel concetto di carisma in modo pressochè esclusivo gli aspetti emozionali-affettivi-passionali. In altri termini, Gramsci non scorge nel concetto di carisma le dimensioni analitiche che esso ha in Weber. Per Weber, infatti, il potere carismatico è una categoria analitica che si applica alle trasformazioni rivoluzionarie dell'ordine sociale. Gramsci coglie soltanto un aspetto estrinseco del carisma, non l'aspetto teorico, che è poi l'aspetto più importante.

Non è un caso che Gramsci riferisca a Mussolini la nozione di capo carismatico. Dopo Weber, noi sappiamo che la nozione di carisma si può applicare tanto a Mussolini o a Hitler, quanto a Lenin, Gandhi, Mao Tze Tung o Gesù Cristo, cioè a tutti i capi di movimenti che puntano a trasformazioni radicali (rivoluzionarie in senso tecnico) dell'ordine sociale. Non dimentichiamo che il concetto di carisma è ricavato dagli studi sulle profezie, in particolare sui profeti della religione ebraica, visti come coloro che annunciano un mondo nuovo, un ordine che si sostituisce o che lotta per sostituirsi all'ordine esistente.

Non ci si può stupire che Gramsci non colga la dimensione teorica-analitica del concetto di carisma. In realtà egli non aveva una conoscenza diretta dei testi weberiani. Gramsci cita alcuni passi di *Economia e società* e il saggio su *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, probabilmente era venuto a conoscenza anche del saggio su *Parlamento e governo nel nuovo ordinamento della Germania* che Croce aveva fatto tradurre in italiano nel 1919, ma non aveva comunque avuto accesso direttamente all'opera di Weber. Il rapporto con Weber è mediato da Michels e Michels non era certo un fedele interprete di Weber.

Vi è tuttavia un problema importante, connesso alla teoria del carisma, che non poteva non interessare un pensatore come Gramsci (e forse non è un caso che egli non colga e non sviluppi questo aspetto della teoria weberiana): si tratta del problema della trasformazione del carisma in pratica quotidiana, cioè di come, dopo il momento di eccezionalità delle trasformazioni rivoluzionarie, si ristabilisce un ordine sociale. Che cosa succede dopo una rivoluzione, quale ordine si ristabilisce, come si ristabilisce un ordine?

La risposta di Weber a questi interrogativi, com'è noto, contiene cospicui elementi di scetticismo. Dopo le rivoluzioni, l'ordine che si ristabilisce è di tipo autoritario, i partiti rivoluzionari sono inevitabilmente condannati a subire una degenerazione autoritaria e burocratica. Letta oggi, la conferenza di Weber sul *Socialismo* del 1918 è abbastanza agghiacciante, se si pensa che in essa, quasi profeticamente, Weber scorge i germi di una trasformazione del socialismo in un regime burocratico-totalitario, in un socialismo di stato, una specie di "gabbia di ferro", incapace, ancor più del capitalismo, di garantire al suo interno la dialettica tra gruppi e classi sociali.

Una versione di questa teoria della fossilizzazione burocratica del momento rivoluzionario, la si poteva già leggere, anche se in una formulazione spesso assai oscura, nel libro di Michels sulla *Sociologia del partito politico*. Stranamente, negli appunti che Gramsci prende su questo libro di Michels, mentre coglie

con grande acutezza alcune evidenti debolezze dell'analisi michelsiana, non coglie l'importanza della formulazione michelsiana del processo di burocratizzazione dell'organizzazione del partito, della trasformazione di un partito operaio in un partito di funzionari. Weber a un certo punto dice espressamente che "non si tratta più della dittatura del proletariato, ma della dittatura dei funzionari". Weber e Michels, sia pure in riferimento a situazioni diverse, colgono qui le stesse tendenze.

L'interrogativo che ci si può porre è quindi il seguente: che cosa impediva a Gramsci, che pure aveva letto attentamente Michels, di tematizzare il problema della degenerazione burocratica del partito? Mi sia consentito di porre l'interrogativo senza tentare di dare una risposta.

Questo interrogativo risulta comunque connesso al terzo dei temi che ho enunciato all'inizio e cioè il diverso modo in cui Weber e Gramsci affrontano l'analisi del ruolo degli intellettuali. Non è facile ricostruire un modello teorico sottostante l'analisi gramsciana degli intellettuali. Ancorchè assai ricca, essa risulta una delle parti meno elaborate dei *Quaderni del carcere*, più che altrove si tratta di osservazioni e di riflessioni annotate in forma di appunti che l'autore non ha potuto rielaborare in forma più sistematica.

Per cogliere l'originalità della concezione gramsciana degli intellettuali - il concetto di intellettuale organico - è importante identificare il suo referente critico, la concezione di intellettuale che Gramsci intende combattere. Vi è infatti un intento apertamente polemico nei confronti di coloro che vedono gli intellettuali come voce dello "spirito", come gruppo socialmente svincolato, al di sopra e al di fuori delle parti, libero da condizionamenti e, soprattutto, libero dall'obbligo di dover rendere conto ad altri del proprio operato e della propria produzione. Questa concezione dell'intellettuale trova evidentemente il suo punto di forza nella tradizione della filosofia idealistica che, in Italia, è emblematicamente rappresentata dalla figura di Benedetto Cro-



ce. E' con questa figura e con questa tradizione che Gramsci si confronta costantemente.

A questa concezione Gramsci contrappone l'idea dell'intellettuale organico. L'intellettuale è organico ad una classe non in virtù dell'appartenenza ad essa per origine sociale, cioè in senso strettamente biografico, ma in virtù della sua capacità di elaborare i motivi culturali, morali, ideologici in base ai quali tale classe esercita la propria egemonia. Molto spesso gli intellettuali che emergono dalle classi subalterne (operai e contadini) vengono cooptati all'interno degli apparati ideologici del blocco dominante e quindi vengono persi per le loro classi di origine. D'altro canto intellettuali di origine piccolo borghese o borghese *tout court* possono farsi interpreti, dar voce alla cultura delle classi subalterne e quindi organizzare la loro egemonia ideologica. Un intellettuale, quindi, è per Gramsci sempre socialmente organico a un blocco sociale, sia questo il blocco dominante, oppure il blocco delle classi subalterne, egli non sta per se stesso, oppure per la classe degli intellettuali, egli è comunque schierato (ne sia o meno consapevole) in una lotta ideologica per l'egemonia.

Weber è lontano mille miglia sia da Gramsci, sia dalla filosofia idealistica. Le figure di intellettuali considerate da Weber sono da un lato il burocrate, cioè il servitore dello stato, e dall'altro lo scienziato. Sono note le analisi storico-comparative in cui Weber traccia le forme che hanno preceduto la moderna figura del funzionario, dai mandarini cinesi selezionati da un raffinato meccanismo di concorsi, agli intendenti che reggevano i destini fiscali degli stati dinastici, per arrivare, infine alla *Beamtentum* prussiana e al *civil service* anglosassone.

Certo, il servitore dello stato è il servitore di chi detiene il potere nello stato. Tuttavia, il burocrate non è un puro impiegato delle classi dominanti. Lo stato, per Weber, non si identifica con, non appartiene a, e non è permanentemente appropriato da un gruppo o da una classe, ma è esso stesso il risultato di un rapporto di forze, esprime un livello di mediazione degli interessi so-

ciali. Lo stato non è al di sopra, nè al di fuori degli interessi in conflitto, non è neutrale, ma non esprime neppure direttamente gli interessi di un gruppo o di una classe. La sua azione dipende dai rapporti di forza tra gli interessi, ma ne esprime la mediazione. Il funzionario pubblico mantiene quindi una sua sfera di autonomia relativa, è organico allo stato, più che agli interessi dominanti nello stato.

L'altra figura di intellettuale di cui Weber parla nella famosa conferenza sulla scienza come professione (*Wissenschaft als Beruf*) è quella dello scienziato. Certo, gli uomini di scienza non operano in uno spazio vuoto di potere, in cui perseguono liberamente i loro ideali di conoscenza e di verità. Anche il loro agire è segnato dalla ineliminabile presenza della lotta per il potere. Tuttavia, in questo saggio Weber tematizza un'irriducibile tensione tra l'uomo dedicato all'azione e l'uomo dedicato alla conoscenza. Weber stesso è drammaticamente dilaniato da questa irriducibile tensione, diviso tra la passione politica da un lato e la dedizione al lavoro intellettuale e all'attività di ricerca dall'altro. Quello che Weber coglie e cerca di trasmettere in questo saggio è la drammaticità della posizione dell'intellettuale-scienziato nella società moderna, nel senso che lo scienziato deve comunque inevitabilmente confrontarsi con il potere in un rapporto di tensione. Il politico e lo scienziato hanno scelto di seguire due demoni tra i quali non vi è possibile conciliazione.

Per certi aspetti, quindi, Weber e Gramsci si collocano in prospettive diverse, addirittura divergenti. Weber è un professore tedesco, sul piano politico potremmo indicarlo come un conservatore illuminato di tendenza liberal-democratica. L'ideale politico weberiano è un regime capace di minimizzare, mi pare che egli si esprima proprio così, il dominio dell'uomo sull'uomo. Egli vedeva questo regime nella democrazia parlamentare. Non sempre, però, si verificano le condizioni sociali che consentono alla democrazia parlamentare di reggere un ordine stabile e consolidato. In Germania, la debolezza della borghesia rischia di com-

promettere la possibilità di un regime democratico stabile, ciò rende possibile, e forse desiderabile, l'intervento di qualche figura carismatica, aprendo quindi le porte al cesarismo e alla democrazia plebiscitaria.

Gramsci è, invece, un politico rivoluzionario, un fondatore di partito, in un certo senso, un capo carismatico. Nella dimensione della quotidianità non vive gli agii di una villa spaziosa che si affaccia sulla valle del Neckar, ma le insalubri carceri dell'Italia fascista. Weber e Gramsci fanno dunque esperienza in "mondi di vita" completamente eterogenei.

Eppure, al di là delle vicende biografiche e delle posizioni ideologiche-politiche, sul piano della concreta analisi storico-sociologica le differenze si attenuano. Entrambi richiamano continuamente alla necessità di condurre puntuali analisi specifiche della realtà sociale in modo disincantato, senza farsi ingannare dai desideri e dagli occhiali ideologici, perchè soltanto così è possibile trarre indicazioni sul che fare.

Per ragioni diverse e con intenti diversi, l'orientamento alla realtà e al mondo di Weber e Gramsci hanno alcuni elementi in comune: Weber è uno studioso animato da passioni politiche. Gramsci è un rivoluzionario con una "vocazione" per la scienza. Weber è un uomo di scienza che si sente comunque moralmente impegnato nel destino della Germania e, più in generale, di una civiltà, quella occidentale, fondata sui valori dell'individuo. Sia Gramsci sia Weber intendono il lavoro intellettuale come una pratica che deve produrre conoscenze rilevanti per l'azione. Non sono due pensatori astratti e speculativi, sono due pensatori attenti alla realtà sociale che li circonda perchè è in quella realtà che sono chiamati ad operare. Anche quando si rivolgono a realtà sociali lontanissime, come le analisi di Weber sull'Ebraismo antico o sul Confucianesimo, oppure i riferimenti di Gramsci all'Impero romano, o alla crisi della Repubblica, o alla Rivoluzione francese, il loro punto di riferimento resta sempre il pre-

sente, la realtà concreta in cui vivono e dalla quale intendono cogliere la specificità storica.

Dal punto di vista del loro orientamento alla realtà e al mondo, gli elementi comuni a Weber e Gramsci sono quindi assai evidenti. Ma vi sono anche altri aspetti di vicinanza: entrambi partecipano della cultura storicistica del loro tempo, sia pure su due versanti diversi. Gramsci sul versante dello storicismo marxiano. Weber sul versante dello storicismo tedesco. Ma queste due componenti dello storicismo non sono slegate tra loro. Di qui il loro orientamento ad analisi concrete di momenti e situazioni storiche specifiche, piuttosto che all'elaborazione di teorie generali e astratte della società.

E' proprio in riferimento a questa dimensione storico-empirica che è oggi importante rivalutare in Gramsci la figura del grande analista dei fenomeni sociali. Personalmente credo che molti aspetti del pensiero gramsciano mostrino oggi tutta la loro fragilità, ma almeno su questo punto l'insegnamento di Gramsci è ancora oggi attualissimo: egli ha indicato la strada dell'analisi attenta della realtà sociale e quindi può legittimamente essere compreso in un capitolo della storia della sociologia. Purtroppo, molta cultura della sinistra italiana non ha seguito questo insegnamento gramsciano. Ricordiamoci le pagine assai lucide in cui Gramsci invita ad analizzare, studiare e capire il mondo cattolico, la cultura cattolica, non si capisce la società italiana se non si capisce la presenza dei cattolici. Ricordiamoci le pagine in cui Gramsci ci dice che bisogna andare a vedere come lavorano i giornalisti nei giornali di provincia, come lavorano i maestri nei paesi, come si formano e cosa fanno gli intellettuali che si collocano a distanza diversa tra il centro e la periferia. Quante di queste indicazioni di ricerca sono state seguite dalla cultura laica e di sinistra? In verità assai poche. L'analisi empirica della realtà (la *Erfahrungswissenschaft* weberiana) non è mai stata considerata, dalla cultura italiana, anche da quella di sinistra, un'attività intellettuale nobile. Il Gramsci che vede nella società italiana

*Weber e Gramsci*

il suo laboratorio privilegiato di ricerca è forse purtroppo il Gramsci meno noto e meno seguito. Ma è anche il Gramsci che, in fondo, è più vicino a Weber.

