

Emancipazione, subalternità e moralità. A partire da alcuni temi gramsciani

di Franco Gallo*

ABSTRACT

Mainly based on Gramsci's theory of culture and some of its basic issues (folklore, popular literature, "Lorianism"), this essay deals with the need for emancipation of the subaltern masses and its *Ungleichzeitigkeit* (E. Bloch). The main question still is: can this need for emancipation be satisfied by a universal political movement, which inherits an expressly Western conception of freedom and justice? Can emancipation, individual freedom and social justice be equally balanced in relation to the subjugations and unfair treatment such a large part of mankind is affected by?

— Contributo ricevuto su invito il 03/06/2019. Sottoposto a *peer review*, accettato il 06/09/2019.

Introduzione

Questo saggio tratta dell'alternativa (o possibile convivenza) tra due prospettive di emancipazione. La prima si fonda sulla *valorizzazione della tradizione borghese-capitalistica* (in quanto dialetticamente ereditata dal marxismo); la seconda, invece, *sulla valorizzazione delle esperienze proprie di gruppi sociali subalterni, tangenziali o originariamente esterne, almeno prima facie, alla dinamica borghese-capitalistica*. Chi scrive, nel contesto di una riflessione attivata in altre ricerche¹, prova qui a interrogarsi sull'integrabilità di queste due prospettive, in vista di una fondazione organica del processo di emancipazione (cui si rivendica attualità

morale e politica). Il bisogno concreto di emancipazione e le conseguenti determinazioni ad agire appaiono, infine, come *asse critico di una specifica moralità*; quest'ultima deve potersi confrontare con le conseguenze del processo universale della valorizzazione e della produzione e consumo di segni nella contemporaneità². Il saggio procede dall'assunto di una pertinenza logico-teorica tra categorie del pensiero gramsciano e della critica della cultura di diverse ascendenze (E. Bloch, G. Debord, i *Subaltern Studies*) per la ricostruzione di un discorso emancipativo. Pertanto *non* sono presenti riflessioni sulle diversità diacroniche di accento di taluni temi gramsciani³, essendone rilevante per i fini di questo scritto ciò che qui se ne documenta.

* Ricercatore indipendente.

Dopo un primo paragrafo su *Il tempo misto della modernità* (che tratteggia la posizione instabile dell'intellettuale nella contemporaneità), un secondo su *La modernità antiemancipativa* (che discute il tema della produzione di cultura nel generale processo della valorizzazione) e un terzo su *La totalizzazione del moderno* (che suggerisce la natura essenzialmente universalistica della prospettiva gramsciana e blochiana), il saggio giunge a individuare problematicamente il residuo pre- e antimoderno dell'anelito subalterno all'emancipazione (nelle *Tesi sulla subalternità* del quarto paragrafo). Il quinto paragrafo su *La moralità della libertà* pone la questione dell'universalizzabilità di un modello di emancipazione. La *Conclusione* problematizza gli sviluppi del saggio e lascia gli interrogativi eventualmente suscitati aperti a integrazioni e confronti.

I _ Il tempo misto della modernità

Nella riflessione gramsciana dei *Quaderni* corre una sotterranea solidarietà tra le analisi del folclore, della letteratura popolare e del «lorianesimo»⁴ che deve essere identificata, analogamente alla lettura blochiana della *Ungleichzeitigkeit*, come la ricerca delle logiche soggiacenti al terreno dell'ideologia contemporanea. Quest'ultima è caratterizzata da tratti non lineari, che se un tempo potevano essere ritenuti incompatibili tra di loro alla

luce di letture inadeguate della successione delle egemonie delle classi nel corso dell'avvento progressivo del capitalismo e della borghesia, invece hanno una ragione nuova e cogente di convivenza nella struttura intricata del tardo capitalismo; o, se si preferisce, della transizione spuria al moderno dei paesi trascinati nel vortice del capitalismo avanzato senza averne percorso le fasi canoniche⁵.

Agli occhi del marxismo degli anni Venti e Trenta del sec. XX, l'impresa leniniana ha infatti ridisegnato la geografia della transizione dal capitalismo al socialismo proponendo una questione politica e teorica di non facile soluzione. Si avvilluppano l'una all'altra, nelle situazioni oggettivamente più rivoluzionarie, una coscienza operaia avanguardistica che vede nell'internazionalizzazione della rivoluzione il solo passaggio legittimo verso il moderno, e una coscienza popolare (rurale e premoderna) ancora retrograda.

La convinzione dell'esaurirsi delle forme di transizione democratica e legalistica al socialismo propone la questione della rivoluzione. Tuttavia quest'ultima appare sempre più come un processo complesso, che non si riduce alla transizione di medio periodo dalle forme dello Stato capitalistico-liberale a quelle (da disegnare) della nuova architettura istituzionale socialista, ma si estende al compimento della formazione organica della coscienza proletaria. La percezione della condizione proletaria come *status* di

massa sì, ma non maggioritario, perché convive con la mobilitazione delle classi medie e con la persistenza della struttura ideologica del mondo rurale, propone la questione strategica della lotta delle classi come organizzazione di alleanze, della funzionalità delle tattiche e dell'impiego efficiente di strumenti di lotta che si collocano sempre anche sul terreno dell'ideologia. Di qui la tematica del *confronto intellettuale* come luogo basilare della contesa per il controllo del processo economico e sociale. Sono note le pagine di apertura del *Quaderno 12*:

Gli intellettuali sono un gruppo sociale autonomo e indipendente, oppure ogni gruppo sociale ha una sua propria categoria specializzata di intellettuali? Il problema è complesso per le varie forme che ha assunto finora il processo storico reale di formazione delle diverse categorie intellettuali. Le più importanti di queste forme sono due: 1) Ogni gruppo sociale, nascendo sul terreno originario di una funzione essenziale nel mondo della produzione economica, si crea insieme, organicamente, uno o più ceti di intellettuali che gli danno omogeneità e consapevolezza della propria funzione [...] Occorre notare il fatto che l'imprenditore rappresenta una elaborazione sociale superiore, già caratterizzata da una certa capacità dirigente e tecnica (cioè intellettuale): egli deve avere una certa capacità tecnica, oltre che nella sfera circoscritta della sua attività e della sua iniziativa, anche in altre sfere, almeno in quelle più vicine alla

produzione economica (deve essere un organizzatore di masse d'uomini, deve essere un organizzatore della "fiducia" dei risparmiatori nella sua azienda, dei compratori della sua merce ecc.). [...]

L'intellettualità è dunque innanzitutto funzionale all'operatività economica della classe sociale che la genera (di qui la sua "organicità", ossia la sua percezione del mondo e dei valori funzionale all'ottimizzazione della posizione economica della classe sociale di riferimento). Decisiva, a nostro avviso, è ora la prosecuzione del brano appena citato:

Si può osservare che gli intellettuali "organici" che ogni nuova classe crea con se stessa ed elabora nel suo sviluppo progressivo, sono per lo più "specializzazioni" di aspetti parziali dell'attività primitiva del tipo sociale nuovo che la nuova classe ha messo in luce. (Anche i signori feudali erano detentori di una particolare capacità tecnica, quella militare, ed è appunto dal momento in cui l'aristocrazia perde il monopolio della capacità tecnico-militare che si inizia la crisi del feudalismo. [...]) Così è da notare che la massa dei contadini, quantunque svolga una funzione essenziale nel mondo della produzione, non elabora proprii intellettuali "organici" e non "assimila" nessun ceto di intellettuali "tradizionali", quantunque dalla massa dei contadini altri gruppi sociali tolgano molti dei loro intellettuali e gran parte degli intellettuali tradizionali siano di origine contadina⁶.

Ogni nuova classe crea, pertanto, una sua intellettualità che eredita e potenzia aspetti dell'esperienza che quella classe ha maturato; ma se nel seno della lotta delle classi essa deve anche interagire con altri gruppi sociali e unirvisi per esigenze strategiche o tattiche del proprio sviluppo contingente, allora deve mediarsi con l'intellettualità di quell'altro gruppo sociale. Nel quadro della modernità incompiuta, laddove ci sia stato sviluppo capitalistico diffuso e pervasivo, le condizioni della rivoluzione si sono affievolite se non dissipate, per cui la classe operaia attraverso le lotte sindacali ha conquistato benessere e istruzione e insieme acquiescenza alle logiche delle borghesie nazionali. Lo sfruttamento dei paesi soggiacenti all'iniziativa imperialistica ha prodotto però una periferia rivoluzionaria e avanguardistica che, per superare il capitalismo, deve rovesciare, dall'esterno dei suoi confini, il sistema imperialistico saldamente arroccato nel proprio perimetro. E deve quindi interagire con la massa ancora cospicua se non maggioritaria di un *mondo rurale e ancora ideologicamente precapitalistico che non ha intellettualità propria*, dando contemporaneamente voce a se stessa come coscienza operaia avanguardistica e a quell'altro e differenziato strato del mondo rurale e premoderno, alle sue aspirazioni confuse ma potenti.

Gli strati della mentalità disorganica e contraddittoria della visione del mondo delle classi subalterne sono peraltro di-

versi; crescono e si intersecano scambievolmente, condizionando la competenza culturale e la lettura del processo storico a tutti i livelli, compreso quello della classe rivoluzionaria.

A ciò si riconnette nel pensiero di Gramsci la nota affermazione di un articolo del 1925:

Non ci si può proporre, prima della conquista dello Stato, di modificare completamente la coscienza di tutta la classe operaia; sarebbe utopistico, perché la coscienza della classe operaia come tale si modifica solo quando sia stato modificato il modo di vivere della classe stessa, cioè quando il proletariato sarà diventato classe dominante, avrà a sua disposizione l'apparato di produzione e di scambio e il potere statale. Ma il partito può e deve, nel suo complesso, rappresentare questa coscienza superiore; altrimenti esso non sarà alla testa, ma alla coda delle masse, non le guiderà ma ne sarà trascinato. Perciò il partito deve assimilare il marxismo e deve assimilarlo nella sua forma attuale, come leninismo. L'attività teorica, la lotta cioè sul fronte ideologico, è sempre stata trascurata nel movimento operaio italiano. In Italia il marxismo (all'infuori di Antonio Labriola) è stato studiato più dagli intellettuali borghesi, per snaturarlo e rivolgerlo ad uso della politica borghese, che dai rivoluzionari⁷.

Va dunque affermato un marxismo genuino per orientarsi nel quadro torbido dell'ideologia contemporanea, offuscato da tre dimensioni convergenti

di falsa coscienza: la persistenza del *folklore* a livello di massa ancora rurale, la fascinazione per l'avventura e l'evasione mediatica della *letteratura popolare* nelle classi subalterne del contesto urbano, e l'interiorizzazione acritica e fantastica del sapere e della sua divulgazione nel *lorianesimo* (o lorianismo).

Quest'ultimo in particolare rispecchia una situazione generale di *divulgazione e applicazione irriflessa e diseducativa* della scienza e delle sue metodiche, che copre uno spettro che va da Flammarion ad Ardigò (una maschera esemplare è il cèliniano Courtial de Pereires). Si legge così nel quaderno sul «lorianesimo»:

Loria non è un caso teratologico individuale: è invece l'esemplare più compiuto e finito di una serie di rappresentanti di un certo strato intellettuale di un determinato periodo storico; in generale di quello strato di intellettuali positivisti che si occuparono della questione operaia e che erano più o meno convinti di approfondire e rivedere e superare la filosofia della prassi. Ma è da notare che ogni periodo ha il suo lorianismo più o meno compiuto e perfetto e ogni paese ha il suo: l'hitlerismo ha mostrato che in Germania covava, sotto l'apparente dominio di un gruppo intellettuale serio, un lorianismo mostruoso che ha rotto la crosta ufficiale e si è diffuso come concezione e metodo scientifico di una nuova "ufficialità".

Che Loria potesse esistere, scrivere, elucidare, stampare a sue spese libri e libroni, niente di strano: esistono sempre gli sco-

pritori del moto perpetuo e i parroci che stampano continuazioni della *Gerusalemme Liberata*. Ma che egli sia diventato un pilastro della cultura, un "maestro", e che abbia trovato "spontaneamente" un grandissimo pubblico, ecco ciò che fa riflettere sulla debolezza, anche in tempi normali, degli argini critici che pur esistevano: è da pensare come, in tempi anormali, di passioni scatenate, sia facile a dei Loria, appoggiati da forze interessate, di traboccare da ogni argine e di impaludare per decenni un ambiente di civiltà intellettuale ancora debole e gracile. Solo oggi (1935), dopo le manifestazioni di brutalità e d'ignominia inaudita della "cultura" tedesca dominata dall'hitlerismo, qualche intellettuale si è accorto di quanto fosse fragile la civiltà moderna – in tutte le sue espressioni contraddittorie, ma necessarie nella loro contraddizione – che aveva preso le mosse dal primo rinascimento (dopo il Mille) e si era imposta come dominante attraverso la Rivoluzione francese e il movimento di idee conosciuto come "filosofia classica tedesca" e come "economia classica inglese"⁸.

L'appoggio da parte di «forze interessate» adombra la funzionalità della produzione culturale al dominio ideologico. La chiave di lettura decisiva sta nella riducibilità della cultura a mera merce e nella duplice attivazione del prodotto culturale: elemento della valorizzazione capitalistica nel suo insieme e fattore della lotta strategica per il dominio politico e sociale dei mezzi di produzione.

La divulgazione, sottoprodotto funzionale dell'industria culturale, si connette poi al folklore, che le è consustanziale:

Anche il pensiero e la scienza moderna danno continuamente nuovi elementi al "folklore moderno", in quanto certe nozioni scientifiche e certe opinioni, avulse dal loro complesso e più o meno sfigurate, cadono continuamente nel dominio popolare e sono "inserite"

nel mosaico della tradizione (la *Scoperta dell'America* di C. Pascarella mostra come le nozioni, diffuse dai manuali scolastici e dalle "Università popolari", su Cristoforo Colombo e su tutta una serie di opinioni scientifiche, possano essere bizzarramente assimilate).

Il folklore può essere capito solo come un riflesso delle condizioni di vita culturale del popolo, sebbene certe concezioni proprie del folklore si prolunghino anche dopo che le condizioni siano (o sembrino) modificate o diano luogo a combinazioni bizzarre⁹.

Qui si ripropone altresì la questione dell'imperialismo, questa volta nella dimensione della contaminazione culturale:

Non è neanche vero (come ha scritto l'Ojetti nella lettera al Fracchia) che in Italia non esista una "critica del pubblico"; esiste, ma a suo modo, perché il pubblico legge molto e quindi sceglie tra ciò che esiste a sua disposizione. Perché questo pubblico preferisce ancora Alessandro Dumas e Carolina Invernizio e si getta avidamente sui romanzi gialli? D'altronde questa critica del pubblico italiano ha

una sua organizzazione, che è rappresentata dagli editori, dai direttori di quotidiani e periodici popolari; si manifesta nella scelta delle appendici; si manifesta nella traduzione di libri stranieri e non solo attuali, ma vecchi, molto vecchi; si manifesta nei repertori delle compagnie teatrali ecc. Né si tratta di esotismo al cento per cento, perché in musica lo stesso pubblico vuole Verdi, Puccini, Mascagni, che non hanno i corrispondenti nella letteratura, evidentemente. [...]

Questo fatto è la riprova più perentoria che in Italia c'è distacco tra pubblico e scrittori e il pubblico cerca la "sua" letteratura all'estero, perché la sente più "sua" di quella così detta nazionale. In questo fatto è posto un problema di vita nazionale essenziale. Se è vero che ogni secolo o frazione di secolo ha la sua letteratura, non è sempre vero che questa letteratura sia prodotta nella stessa comunità nazionale. Ogni popolo ha la sua letteratura, ma essa può venirgli da un altro popolo, cioè il popolo in parola può essere subordinato all'egemonia intellettuale e morale di altri popoli. È questo spesso il paradosso più stridente per molte tendenze monopolistiche di carattere nazionalistico e repressivo: che mentre si costruiscono piani grandiosi di egemonia, non ci si accorge di essere oggetto di egemonie straniere; così come, mentre si fanno piani imperialistici, in realtà si è oggetto di altri imperialismi ecc.¹⁰

Questa subordinazione del sistema culturale nazionale è uno degli effetti dell'imperialismo, o se si preferisce, del capitalismo sviluppato nella società della produzione culturale di massa. O ancora,

se vogliamo dirla con Debord, nella società dello spettacolo, nella quale la proliferazione del segno, a qualsiasi livello, si priva di contenuto afferente la realtà e diventa la realtà stessa, mentre le condizioni più arcaiche della coscienza sono respinte sempre più sul fondo della vita dei gruppi sociali.

Debord è chirurgicamente preciso nel delineare l'esito di questa condizione:

Da quando la realizzazione sempre più spinta dell'alienazione capitalista a tutti i livelli, rendendo sempre più difficile ai lavoratori riconoscere e nominare la loro propria miseria, li ha posti nell'alternativa di rifiutare la totalità della loro miseria, o niente, l'organizzazione rivoluzionaria ha dovuto imparare di non poter più combattere l'alienazione sotto forme alienate¹¹.

La necessità teorica di rivivificare la prospettiva rivoluzionaria mediante il rapporto con classi e contesti culturali non ancora coinvolti in modo irreversibile nella modernizzazione corrisponde alla circostanza fattuale per cui la lotta delle classi si combatte anche attraverso la necessaria alleanza delle classi emergenti con forze originate nel passato e tuttora ancorate a questo; esso si manifesta, quindi, anche come *stratificazione incoerente della coscienza* delle forze politicamente e simbolicamente connesse nella lotta anticapitalistica. Le strutture premoderne della coscienza, collettivamente indicate come folclore, sono però quadri complessi:

Anche in questa sfera occorre distinguere diversi strati: quelli fossilizzati che rispecchiano condizioni di vita passata e quindi conservativi e reazionari, e quelli che sono una serie di innovazioni, spesso creative e progressive, determinate spontaneamente da forme e condizioni di vita in processo di sviluppo e che sono in contraddizione, o solamente diverse, dalla morale degli strati dirigenti. [...] È certo che per raggiungere il fine [di un'educazione popolare che rinvigorisce questi elementi innovativi e progressivi, aiutandoli a svilupparsi dall'interno. F.G.] occorrerebbe mutare lo spirito delle ricerche folcloristiche oltre che approfondirle ed estenderle. Il folclore non deve essere concepito come una bizzarria, una stranezza o un elemento pittoresco, ma come una cosa che è molto seria e da prendere sul serio. Solo così l'insegnamento sarà più efficiente e determinerà realmente la nascita di una nuova cultura nelle grandi masse popolari, cioè sparirà il distacco tra cultura moderna e cultura popolare o folclore. Un'attività di questo genere, fatta in profondità, corrisponderebbe nel piano intellettuale a ciò che è stata la Riforma nei paesi protestanti¹².

2 _ La modernità antiemancipativa della produzione di cultura

Dunque l'interazione tra folclore, letteratura di massa e divulgazione rischia di determinare, unitariamente, la costituzione di una *modernità antiemancipativa* che riassorbe nel circuito della produzione e della valorizzazione capitalistica le

istanze residuali di senso e riscatto umanistico presenti nella religione, nell'arte e nella scienza.

Se il folclore si pone infatti come coscienza di un'identità premoderna e oppressa, la sua riduzione a elemento coloristico, spazio di performatività¹³ soltanto giustapposto alla vita sociale ed economica ormai permeata dalla mercificazione capitalistica, comporta che non solo le radici simboliche del fatto folclorico scompaiano, ma anche che la stessa natura della conservazione della tradizione diventi alternativamente puro fatto di costume irriflesso oppure dimensione dell'erudizione.

L'erudizione positivista è però catalogazione del processo folclorico, non interrogazione del suo senso storico rispetto alla dinamica della cattolicizzazione (prima) e della nazionalizzazione (poi); mentre lo spazio di residuo valore del folclore sta non soltanto nel testimoniare *il sospiro della creatura oppressa*, ma anche nell'affermare percorsi estetici, etici e culturali alternativi, caratterizzati dall'invenzione di mondi diversi e ulteriori¹⁴.

Non si tratta soltanto di elementi da assumere nel quadro del passaggio alla modernizzazione, ma di ingredienti essenziali di una proposta di futuro in cui le identità non siano colonizzate da un modello umano a senso unico di ascendenze razionalistico-liberali.

Una dialettica pluritemporale e plurispaziale deve essere critica per non accogliere modi d'essere remoti e la loro coscienza doppia-

mente falsa dovuta al loro carattere remoto per ritrovare nel passato, ove possibile, un elemento che è ancora effettivamente operante e che non è passato, per ritrovare nebulose autentiche (che devono ancora generare una stella) non si appesantirà di semplici nebulosità apparenti, di ammassi di stelle oscure, formati molto tempo fa, per quanto la loro somiglianza con le nebulose sia la stessa che sussiste tra lo slogan della zolla e la nuova terra o tra il Terzo Reich e lo stato dell'avvenire. [...] Questa totalità deve essere critica per non cadere, in virtù della sua legittima opposizione al capitalismo che lacera ogni contesto vitale, in una falsa somiglianza con la totalità idealista deve essere soprattutto non contemplativa una penetrazione che possiede la ricchezza della sostanza non in passati dorati, ma nell'eredità reale della sua fine nel presente attuale, insomma una penetrazione che, proprio grazie alla ricchezza incompleta del passato acquista una forza rivoluzionaria supplementare. [...] Solo così contenuti che non sono passati perché non sono totalmente divenuti e che rimangono quindi sovversivi ed utopici, serviranno a qualcosa nella relazione con l'uomo e con la natura¹⁵.

Bloch, che abbiamo qui richiamato, accenna a due strategie di *totalizzazione del tempo*, di costruzione di un'identità storica ed umana comune, promotrice delle forze autentiche della personalità. Una è la dialettica idealistica, cui rimprovera di cogliere nel passato lo sviluppo completo ed organico di tendenze e forze perfettamente pacificate nel sapere

contemporaneo (il riferimento è naturalmente ad Hegel). L'altra è la filosofia nietzscheana (le *nebulose* che *generano stelle* sono un richiamo diretto a un passo dello *Zarathustra*: «Io vi dico: si deve ancora avere del caos dentro di sé per poter generare una stella che danza. Io vi dico: avete ancora del caos in voi», *Prefazione di Zarathustra*/5). All'individualismo della filosofia di Nietzsche, un modo d'essere «remoto» che la dialettica marxista e critica svela come falso, Bloch sostituisce, in un'ottica profondamente umanistica, una strategia sociale (nel suo linguaggio: rivoluzionaria) di valorizzazione delle forze prerazionali. Queste «nebulose caotiche» rifiutano le conseguenze alienanti del capitalismo e del mondo tecnico in nome di valori (la terra, la speranza dell'avvenire) ai quali un ritorno è possibile solo collettivamente, sviluppando completamente le forze produttive della modernità (scrive altrove Bloch: «*il futuro impedito contenuto nel presente, i benefici della tecnica bloccati, la società nuova bloccata di cui quella vecchia è gravida nelle sue forze produttive*»¹⁶). Soltanto così la ricchezza inespressa del passato potrà essere recuperata e le grandi forze emotive della speranza, del sentimento della natura, degli affetti che sostanziano percezioni del tempo altre e diverse da quelle della contemporaneità razional-borghese potranno contribuire all'emancipazione umana. D'altra parte, mentre nella lettura blochiana vi è una forte differenza di valore tra l'evasione

della letteratura e della produzione culturale di massa e la religione, che conserva una matrice eversiva (con l'*Esodo* e i *novissimi* in primo piano come luoghi di espressione figurale della sete umanistica di giustizia ed eguaglianza), nella lettura di Gramsci è molto più forte la comprensione dell'impiego *tanto egemonico quanto autocontraddittorio*, da parte delle classi dominanti, delle stesse residuali forze soggettive delle classi subalterne.

Per sottolineare il rifiuto gramsciano sia della concezione totalizzante della dialettica sia di una visione schematica e semplificatrice della lotta delle classi, Giorgio Baratta ha opportunamente parlato di una logica molecolare e contrappuntistica. Il concetto di egemonia sarebbe frutto specifico dell'innovazione gramsciana della dialettica, dove il modello del contrappunto supera l'idea di una sintesi che ricomponga definitivamente interessi soggettivi e collettivi, e coglie invece nella relazione tra le voci del campo sociale moderno una dimensione di interazione ma non di ricomposizione, di parallelismo ma non di risoluzione nella centralità di un valore e di una voce¹⁷.

Esiste però un fattore di omogeneizzazione di tutte queste voci, la cui dinamica fungente ne coarta la complessiva interazione; come già notato in relazione al folclore e alla posizione di classe degli intellettuali, anche il giungere a linguaggio delle esperienze alternative, pre- ed anticapitalistiche, non può che avvenire

dentro il complessivo processo capitalistico della valorizzazione, che rispetto alla produzione di linguaggio e alla trasmissione di esperienze assume la fisionomia dell'industria culturale ed *in nuce* della società dello spettacolo.

Sintomaticamente l'intuizione gramsciana coglie l'importante aspetto della concreta dimensione imprenditoriale della produzione del romanzo popolare e della sua caratteristica di «merce»¹⁸, e si spinge altrove fino a scrivere che

identificandosi lo Stato con un gruppo sociale, l'intervento statale non solo avviene nel modo accennato dall'Einaudi, o nel modo voluto dallo Spirito, ma è una condizione preliminare di ogni attività economica collettiva, è un elemento del mercato determinato, se non è addirittura lo stesso mercato determinato, poiché è la stessa espressione politico-giuridica del fatto per cui *una determinata merce (il lavoro)* [corsivo mio, F.G.] è preliminarmente deprezzata, è messa in condizioni di inferiorità competitiva, paga per tutto il sistema determinato¹⁹.

La merce-lavoro, quindi, come merce essenziale da governare per mantenere artificiosamente in vita il sistema della scarsità capitalistica e permettere il dispiegamento della società capitalistica nel suo insieme; ma il controllo della merce-lavoro è di fatto il controllo egemonico dello spazio di espressione ed esperienza delle persone, cioè il nesso di dominio giuridico ed ideologico che

si articola in un tempo storico determinato. La complessità della situazione è peraltro dovuta alla circostanza, non calcolabile a fondo neppure dal meccanismo capitalistico del dominio, per cui la produzione intenzionale di ideologia diventa appunto a sua volta merce e sfugge alla direttiva organica di un ceto dominante per trasformarsi a sua volta in competizione sregolata di mercato. Ciò è chiaro dalla dinamica del giornalismo descritta da Gramsci:

Il tipo di giornalismo che si considera in queste note è quello che si potrebbe chiamare “integrale” (nel senso che acquisterà significato sempre più chiaro nel corso delle note stesse), cioè quello che non solo intende soddisfare tutti i bisogni (di una certa categoria) del suo pubblico, ma intende di creare e sviluppare questi bisogni e quindi di suscitare, in un certo senso, il suo pubblico e di estenderne progressivamente l'area²⁰.

Il giornalismo appare a tutti gli effetti come un'impresa produttrice e negoziatrice di un bene, tesa a massimizzarne la diffusione; d'altra parte il consumo di questo bene non sta soltanto nel suo acquisto e trasformazione, perché il bene-cultura o il bene-informazione rende nel momento in cui si incorpora come ideologia e acquista la sua valenza funzionale²¹. È possibile calcolare fino in fondo, seguendo il gusto del pubblico, assecondandolo o tentando di correggerlo, quali agglomerati psicologico-cul-

turali verranno veramente promossi? Se questa è un'epoca in cui «la società gira su se stessa, come un cane che vuol prendersi la coda, ma questa parvenza di movimento non è svolgimento»²², le strategie di produzione del consenso per il dominio della società civile non saranno a loro volta acefale?

O non accadrà, forse, che nella frenesia di massimizzare attraverso la commercializzazione e la tecnicizzazione la produzione della cultura, questa produzione non diventi fattore a sé, probabilmente contraddittorio rispetto all'effetto ideologico inteso?

La cultura è così *potenziale fattore narcotizzante* (come il romanzo d'appendice) che asseconda e produce il *feticismo*. Interessante è dunque la lettura gramsciana di questo concetto:

Come si può descrivere il feticismo. Un organismo collettivo è costituito di singoli individui, i quali formano l'organismo in quanto si sono dati e accettano attivamente una gerarchia e una direzione determinata. Se ognuno dei singoli componenti pensa l'organismo collettivo come un'entità estranea a se stesso, è evidente che questo organismo non esiste più di fatto, ma diventa un fantasma dell'intelletto, un feticcio. È da vedere se questo modo di pensare, molto diffuso, non sia un residuo della trascendenza cattolica e dei vecchi regimi paternalistici: esso è comune per una serie di organismi, dallo Stato, alla Nazione, ai Partiti politici ecc. È naturale che avvenga per la Chiesa, poiché, almeno in Ita-

lia, il lavoro secolare del centro vaticano per annientare ogni traccia di democrazia interna e di intervento dei fedeli nell'attività religiosa è pienamente riuscito ed è divenuto una seconda natura del fedele, sebbene abbia determinato per l'appunto quella speciale forma di cattolicesimo che è propria del popolo italiano. Ciò che fa meraviglia, e che è caratteristico, è che il feticismo di questa specie si riproduca per organismi "volontari", di tipo non "pubblico" o statale, come i partiti e i sindacati. Si è portati a pensare i rapporti tra il singolo e l'organismo come un dualismo, e ad un atteggiamento critico esteriore del singolo verso l'organismo (se l'atteggiamento non è di una ammirazione entusiastica acritica). In ogni caso un rapporto feticistico. Il singolo s'aspetta che l'organismo faccia, anche se egli non opera e non riflette che appunto, essendo il suo atteggiamento molto diffuso, l'organismo è necessariamente inoperante²³.

Il feticismo è dato *dalla passività della posizione di consumo del segno e dell'ideologia*, che si riverbera sulla comprensione della posizione che l'individuo assume rispetto al suo contesto. Il costituirsi magico e trascendente dell'indipendenza dell'organismo collettivo obnubila il suo radicarsi nella realtà concreta dei soggetti che vi partecipano. Questa trascendenza diventa non scalfibile dalla parola e dalla critica. Bloch scrive per parte sua:

La sofisticata coscienza borghese prende fiato ancora una volta. Il vuoto nel quale il lettore della classe media deve vivere è tappato da

frammenti imprecisi. Il benestante, che fa suoi affari grazie a quel vuoto, si immunizza ancora contro il veleno, il veleno inoffensivo di un Toller, per esempio, prendendone dosi stimolanti attraverso il suo giornale. E se l'autore può permettersi di dire tutto, è perché non ha niente da dire²⁴.

Ci si approssima così alla convinzione espressa da Debord che

Il consumo alienato diventa per le masse un dovere supplementare che si aggiunge a quello della produzione alienata. È tutto il lavoro venduto di una società che diviene globalmente la merce totale il cui ciclo deve proseguire senza posa. Per far ciò, bisogna che questa merce totale ritorni frammentariamente all'individuo frammentario, assolutamente separato dalle forze produttive operanti come un insieme. È qui dunque che la scienza specializzata del dominio deve specializzarsi a sua volta: ed essa si scompone in sociologica, psicotecnica, cibernetica, semiologia ecc., vigilando all'autoregolazione di tutti i livelli del processo²⁵.

La centralità della merce lavoro come luogo cardinale della valorizzazione significa allora *che il controllo giuridico, psicologico e ideologico del lavoro è il campo di battaglia fondamentale della contemporaneità, e che tutte le strategie ideologiche che ravvivano elementi passatistici e precapitalistici sono funzionali all'alienazione della coscienza del lavoro e della sua cardinalità nel processo di valorizzazione.*

Non solo la fabbrica (come sistema concreto di vita) e la società civile (luogo del confronto anche commerciale dei prodotti ideologici) diventano spazi equiordinati di impegno politico, ma il crescente allargarsi della sfera del controllo giuridico-politico dal divieto e dalla sanzione al condizionamento sistematico e preliminare pone in modo del tutto nuovo il valore delle esperienze divergenti, anche premoderne o ingenuamente espresse nelle forme ataviche dei linguaggi frantumati della subalternità.

La normalizzazione teleologica delle diverse esperienze storiche, a cui quasi fatalisticamente certo socialismo guardava, appare a questo punto problematica e la filosofia della *praxis* le sostituisce un processo aperto di interazione e integrazione delle mentalità e dei punti di vista²⁶.

3 _ La totalizzazione del moderno

La crisi dell'Occidente. La "Fiera Letteraria" del 29 luglio 1928 riporta alcuni brani di un articolo di Filippo Burzio sulla "Stampa"²⁷. *Si parla oggi dell'Occidente come qualche secolo addietro si parlava della "Cristianità"*. È esistita una prima unità dell'Occidente, quella cristiano-cattolica medioevale; un primo scisma, o crisi, la Riforma con le guerre di religione [qui Gramsci riassume, F.G.]. *Dopo la Riforma, dopo due secoli, o quasi, di guerre di religione, si realizzò di fatto, in Occidente, una seconda unità, di altra indole, permeando di sé profondamente tutta la vita europea e culmi-*

nando nei secoli XVIII e XIX: né le resistenze che incontrò la infirmarono, più che le eresie medioevali non abbiano infirmata la prima. È questa nuova unità che è in crisi (il Burzio è in polemica implicita coi cattolici, i quali vorrebbero appropriarsi la “cura” della crisi, come se questa si verificasse nel loro terreno ed essi ne fossero gli antagonisti reali, mentre sono i rottami o i fossili di una unità storica già definitivamente superata). Essa poggia su tre piloni: lo spirito critico, lo spirito scientifico, lo spirito capitalistico (forse sarebbe meglio dire “industriale”). I due ultimi sono saldi (se “capitalismo” = “industrialismo” sì), il primo invece non lo è più, e perciò le élites spirituali di Occidente soffrono di squilibrio e di disarmonia fra la coscienza critica e l’azione (sarebbe sempre la crisi dello “storicismo” per l’opposizione tra “sentimento”, “passione” e coscienza critica). Come sostengo al fare, come aiuto al vivere, l’imperativo filosofico è grigio e vuoto quanto il solidarismo scientifico. In questo vuoto l’anima boccheggia e ne sa qualche cosa l’ispirazione poetica, che si è andata facendo sempre più tetra o febbrile. Quasi nessun giorno interiore al nostro tempo è lieto (ma questa crisi non è piuttosto legata alla caduta del mito del progresso indefinito e all’ottimismo che ne dipendeva, cioè a una forma di religione, piuttosto che alla crisi dello storicismo e della coscienza critica? In realtà la “coscienza critica” era ristretta a una piccola cerchia, egemonica, sì, ma ristretta; l’“apparato di governo” spirituale si è spezzato, e c’è crisi, ma essa è anche di diffusione, ciò che porterà a una nuova “egemonia” più sicura e stabile). Dobbiamo salvare l’Occidente

integrale; tutta la conoscenza, con tutta l’azione. L’uomo ha voluto navigare, e ha navigato; ha voluto volare, ed ha volato; da tanti secoli che pensa Dio, non dovrà servire a niente? Al-beggia, emerge, dalla creatura la mentalità del creatore²⁸.

L’interesse dimostrato da Gramsci per l’esigenza di Burzio di una totalizzazione storica mostra la componente più umanistica e storicistica della filosofia della *praxis* e la ricerca di una validazione storico-culturale complessiva della soluzione politica comunista. Certamente Gramsci non concepisce la propria opzione politico-sociale come un gesto avanguardistico, di rottura sperimentale con la tradizione; nemmeno però come frutto organico, dialetticamente dovuto, di quest’ultima.

Scrive Gramsci:

Come il presente sia una *critica* del passato, oltre che [e perché] un suo “superamento”.

Ma il passato è perciò da gettar via? È da gettar via ciò che il presente ha criticato “intrinsecamente” e quella parte di noi stessi che a ciò corrisponde. Cosa significa ciò? Che noi dobbiamo aver coscienza esatta di questa critica reale e darle un’espressione non solo teorica, ma *politica*. Cioè dobbiamo essere più aderenti al presente, che noi stessi abbiamo contribuito a creare, avendo coscienza del passato e del suo continuarsi (e rivivere)²⁹.

Come elaborare allora il presente, in un quadro di costruttiva intenzione emancipativa? La sottolineatura della funzione

politica da parte di Gramsci evidenzia l'opportunità di una critica del passato che sia mediata nel discorso sociale, e che non sia semplicemente individuazione estrinseca di difetti o di arcaismi. Rispetto al folclore ciò significa *non abbandonarlo al semplice costume*. Nel confronto con il senso comune, quest'ultimo viene paragonato al folclore perché è concezione «disgregata, incoerente e inconsequente», cioè sedimentazione opaca delle condizioni di vita; si tratta ora in una filosofia della *praxis* di attivare quel «fermento vitale di trasformazione intima di ciò che le masse pensano embrionalmente e caoticamente intorno al mondo e alla vita», eliminando l'elemento regressivo che è dato dalla disorganicità. Per lottare contro questa disorganicità la politica diventa la funzione essenziale perché *l'industria della cultura*, nella sua opera mercificante, non aiuta affatto un grande pubblico a liberarsi da sé (contro le supposizioni illuministiche), ma nel giornalismo, nella divulgazione, nello spettacolo *produce piuttosto nuova subalternità*, ancora più grave di quella arcaica determinata dal folclore.

Gramsci scrive persino che

Anche oggi la comunicazione parlata è un mezzo di diffusione ideologica che ha una rapidità, un'area d'azione e una simultaneità emotiva enormemente più vaste della comunicazione scritta (il teatro, il cinematografo e la radio, con la diffusione di altoparlanti nelle piazze, battono tutte le forme di comunicazione scritta, dal libro, alla rivista, al giornale,

al giornale murale) ma in superficie, non in profondità³⁰.

Convinzione che rimanda alla natura prettamente *estrinseca* dei processi di modernizzazione innescati dalla comunicazione di massa e quindi alla costituzione di un *vero e proprio nocciolo nascosto di arcaismo* che tende sempre più a solidificarsi sotto la superficie della gergalità moderna. Il linguaggio di libertà del subalterno tende a censurarsi al di sotto del chiacchiericcio della modernità massificata e a fungere come sistema inconsapevole di valori che governa i comportamenti ma non si esprime mai nella compiutezza di un simbolismo organico; si relega, per l'appunto, a costume.

Le sintesi che il tempo moderno produce, con le sue logiche di massificazione culturale, portano dunque all'appiattimento della prassi comunicativa pubblica.

La totalizzazione attiva delle esperienze frammentarie di resistenza e di auto-organizzazione delle masse deve sapere che per contrastare efficacemente l'avversario borghese-capitalistico i mezzi della scientificità (la logica, la strategia, la scienza moderna, la critica storica) sono essenziali, ma anche che produrne a livello politico un'interiorizzazione di massa comporta l'abbandono degli schematismi di pensiero della tradizione e l'approdo a un nuovo ordine razionale:

Un accenno al senso comune e alla saldezza delle sue credenze si trova spesso in Marx.

Ma si tratta di riferimento non alla validità del contenuto di tali credenze ma appunto alla loro formale saldezza e quindi alla loro imperatività quando producono norme di condotta. Nei riferimenti è anzi implicita l'affermazione della necessità di nuove credenze popolari, cioè di un nuovo senso comune e quindi di una nuova cultura e di una nuova filosofia che si radichino nella coscienza popolare con la stessa saldezza e imperatività delle credenze tradizionali³¹.

Ma che cosa recuperare concretamente del sistema di valori precapitalistico, religioso-folclorico? Esiste nell'ideologia del mondo contadino un'aspirazione *redistributiva*, proprietaria ma egualitaria, che è espressa in forma disgregata per le particolari condizioni sociologiche del bracciantato e del contadiname, e che quindi finisce per mutuare l'ideologia del gruppo connesso e socialmente interagente più vicino (colono e piccolo proprietario). Aspirazione all'*uguaglianza* certo ingenua ed emotiva per molti aspetti, ma l'idea di uguaglianza trova altri cardini sia tradizionali sia moderni nel sistema ideologico della contemporaneità:

Origini del sentimento di "uguaglianza": la religione con la sua idea di dio-padre e uomini-figli, quindi uguali; la filosofia secondo l'aforisma: "Omnis enim philosophia, cum ad communem hominum cogitandi facultatem revocet, per se democratica est; ideoque ab optimatibus non iniuria sibi existimatur per-

niciosa". La scienza biologica, che afferma l'uguaglianza "naturale" cioè psico-fisica di tutti gli elementi individuali del "genere" umano: tutti nascono allo stesso modo ecc. "L'uomo è mortale; Tizio è uomo, Tizio è mortale". Tizio = tutti gli uomini. Così ha origine empirico-scientifica (empirico = scienza folcloristica) la formula: "siamo nati tutti nudi"³².

Il valore dell'uguaglianza è quindi un primo legato essenziale che il premoderno lascia al moderno, a cui spetta il compito di declinarlo in forme politiche nel quadro di un'organizzazione razionale della società. O ancora più esplicitamente:

La religione è la più "mastodontica" utopia, cioè la più "mastodontica" metafisica apparsa nella storia, essa è il tentativo più grandioso di conciliare in forma mitologica le contraddizioni storiche: essa afferma, è vero, che l'uomo ha la stessa "natura", che esiste l'uomo in generale, creato simile a Dio e perciò fratello degli altri uomini, uguale agli altri uomini, libero fra gli altri uomini, e che tale egli si può concepire specchiandosi in Dio, "autocoscienza" dell'umanità, ma afferma anche che tutto ciò non è di questo mondo, ma di un altro (utopia). Ma intanto le idee di uguaglianza, di libertà, di fraternità fermentano in mezzo agli uomini, agli uomini che non sono uguali, né fratelli di altri uomini, né si vedono liberi fra di essi. E avviene nella storia, che ogni sommovimento generale delle moltitudini, in un modo o nell'altro, sotto forme e con ideologie determinate, pone queste rivendicazioni³³.

Come può il moderno sistema capitalistico fermare questo impetuoso sviluppo? In base a un impianto teorico già prima richiamato, ciò avviene fermando la storia, ossia diffondendo un modello sociale di tempo (il tempo della produzione) che nega un'alternativa al proprio decorso, si assolutizza come forma essenziale di vita e si determina come tempo unificato mondiale del mercato³⁴.

Il tempo della borghesia rivoluzionaria è stato segnato dall'esperienza del lavoro che trasforma le condizioni storiche e quindi rompe il monopolio naturale e politico del tempo (rispettivamente patrimonio di Dio e della monarchia) per trovarne una nuova logica oggettiva ma operabile, sulla quale il corso dell'azione umana esegue operazioni irreversibili di trasformazione. Ora questo stesso modello di tempo risulta imposto come esito finale del processo storico e si manifesta alla coscienza di chi lo vive come alternanza della produzione e del consumo³⁵.

Consumo di contenuti culturali e spettacolari che a loro volta, ammonisce Gramsci, alimentano nuovo e succedaneo folclore:

Per esempio Carolina Invernizio che ha creato di Firenze un ambiente romanzesco copiato meccanicamente dai romanzi d'appendice francesi che hanno per ambiente Parigi, ha creato determinate tendenze di folclore. Ciò che è stato detto del rapporto Dumas-Nietzsche a proposito delle origini popolaristiche del "superuomo" dà appunto luogo a motivi

di folclore. Se Garibaldi rivivesse oggi, con le sue stravaganze esteriori ecc., sarebbe più folcloristico che nazionale: perciò oggi a molti la figura di Garibaldi fa sorridere ironicamente, e a torto, perché nel suo tempo Garibaldi, in Italia, non era anacronistico e provinciale, perché tutta l'Italia era anacronistica e provinciale. Si può dunque dire che un carattere è "nazionale" quando è contemporaneo a un livello mondiale (o europeo) determinato di cultura ed ha raggiunto (s'intende) questo livello. Era nazionale in questo senso Cavour nella politica liberale, De Sanctis nella critica letteraria (e anche Carducci, ma meno del De Sanctis), Mazzini nella politica democratica; avevano caratteri di folclore spiccato Garibaldi, Vittorio Emanuele II, i Borboni di Napoli, la massa dei rivoluzionari popolari, ecc. Nel rapporto Nietzsche-superuomo, D'Annunzio ha caratteri folcloristici spiccati [...]»³⁶.

L'importanza politica di un recupero dei sentimenti religiosi e collettivistici più arcaici è dunque basilare in relazione alla sempre più ampia colonizzazione della coscienza popolare moderna da parte di contenuti moralmente deboli, in effetti esplicitamente antiemancipativi.

Questo recupero è dunque quello della totalizzazione dell'esperienza storica della tradizione occidentale, soluzione finalmente operativa e al livello dell'urgenza epocale evocata nel passo di Burzio. Un passaggio presuppone, però, lo sviluppo della razionalità moderna, nel senso dell'applicazione anche nella sfera della coscienza individuale della logi-

ca, della cultura e del senso di veridicità del sapere scientifico. Questo passaggio comporta lo sradicamento dalla mentalità tradizionale e l'accettazione, in una prospettiva emancipativa, del distacco dagli aggregati identitari del passato costitutivi del nocciolo sostanziale e soggettivo della subalternità.

In vista di una libertà duratura, la liberazione da promuovere non spezza *soltanto le catene imposte dal mercato capitalistico-borghese, ma anche il complesso delle rappresentazioni specifiche della soggettività premoderna e subalterna*, in quanto alternative e preesistenti all'identità tecnica e razionale del moderno. Il problema di un'emancipazione che sia anche trasformazione radicale, a lungo termine, della propria identità e convergenza su parametri morali e antropologici nuovi diventa così la questione essenziale per comprendere l'apporto della subalternità ai movimenti di emancipazione e la natura dell'emancipazione stessa.

4 _ Tesi sulla subalternità

Le sollecitazioni precedentemente disseminate si possono così riassumere: contro la lettura marxista volgare e/o borghese ingenua, che vuole la teleologia storica culminante nella risoluzione (in un senso o nell'altro) delle contraddizioni produttive in uno stato di equilibrio e di pieno potenziamento della capacità tecnico-razionale della specie, lo stesso

processo storico del capitalismo, al proprio interno, genera la negazione della razionalità mediante la mercificazione della cultura e la costruzione di meccanismi di diffusione delle idee che intensificano il feticismo e la riduzione del segno a merce.

Ciò porta alla diffusione ubiquitaria di forme di coscienza e comunicazione dominate dai segni massificati della produzione culturale. La massa delle rappresentazioni arcaiche e premoderne soggiacenti non ne viene scalfita, quanto piuttosto spostata, sepolta in un profondo che risulta sempre più inesprimibile vista la vacuità semantica del sistema di segni della produzione culturale di massa, che per efficacia e diffusività conquista la superficie di tutto lo spazio della comunicazione.

La riconquista emancipativa del processo razionale di impiego e condivisione dei segni passa per quanto essa riesca a dare voce alle istanze marginalizzate e subalterne del processo storico, sottraendole al meccanismo che le rende consumatrici passive di segni mercificati. Tali istanze non sono però attivate dalla modernità capitalistica solo come sacche passive di consumo, ma anche con una funzione di contenimento rispetto a tipi più moderni di consapevolezza popolare, soprattutto quando nel corso del moderno, e soprattutto dei paesi *second-comers* come l'Italia, la struttura urbana ne ha permesso l'agglomerazione a fianco degli artigiani e degli operai:

I rapporti tra popolazione urbana e popolazione rurale non sono di un solo tipo schematico, specialmente in Italia. Occorre pertanto stabilire cosa si intende per “urbano” e per “rurale” nella civiltà moderna e quali combinazioni possono risultare dalla permanenza di forme antiquate e retrive nella composizione generale della popolazione, studiata dal punto di vista del suo maggiore o minore agglomerarsi. Talvolta si verifica il paradosso che un tipo rurale sia più progressivo di un tipo sedicente urbano.

Una città “industriale” è sempre più progressiva della campagna che ne dipende organicamente. Ma in Italia non tutte le città sono “industriali” e ancor più poche sono le città tipicamente industriali. Le “cento” città italiane sono città industriali, l’agglomeramento della popolazione in centri non rurali, che è quasi doppio di quello francese, dimostra che esiste in Italia una industrializzazione doppia che in Francia? In Italia l’urbanesimo non è solo, e neppure “specialmente”, un fenomeno di sviluppo capitalistico e della grande industria. Quella che fu per molto tempo la più grande città italiana e continua ad essere delle più grandi, Napoli, non è una città industriale: neppure Roma, l’attuale maggiore città italiana, è industriale. Tuttavia anche in queste città, di un tipo medioevale, esistono forti nuclei di popolazione del tipo urbano moderno; ma qual è la loro posizione relativa? Essi sono sommersi, premuti, schiacciati dall’altra parte, che non è di tipo moderno ed è la grandissima maggioranza. Paradosso delle “città del silenzio”³⁷.

In riferimento al paradossale silenzio a cui i tipi urbani moderni, potenzialmente capaci di politica e morale emancipative, sono costretti dalla struttura urbana (paradosso che non ci mette troppo lontani dalle condizioni attuali in molti paesi emergenti), chiediamoci allora se la voce delle forze sociali subalterne possa non solo esprimere le residue idealità illuministiche ed egualitarie, ma anche una propria soggettiva esigenza di partecipazione al movimento emancipativo, se non persino di direzione di quest’ultimo³⁸. Procederemo per tesi e loro brevi illustrazioni, per affrontare la questione che la conclusione dell’ultimo paragrafo lasciava aperta: se, nel quadro di un’emancipazione umanistica volta alla totalizzazione storicistica del percorso economico e culturale della modernità, si determini anche la dismissione dell’identità premoderna e subalterna.

a. Il subalterno esiste solo nella prospettiva di una emancipazione alternativa all’incorporazione del moderno.

La persistenza di valori e di identità alternative a quella razionalistico-industrialistica pone il problema di una nuova identità del soggetto che non sia soltanto superamento dell’unilateralità individualistica della coscienza borghese. Non è possibile ereditare dalla dialettica idealistica lo schema di un inveramento delle contraddizioni degli aneliti tradizionali all’emancipazione dentro la con-

sapevolezza superiore del discorso moderno del partito o dei suoi intellettuali, di una classe o dei suoi strateghi.

b. Ciò perché il moderno è la vocazione strutturale del modello emancipativo fonocentrico, illuministico, coscientzialistico che è in continuità con quello borghese, e che è la ragione stessa dell'esistenza della subalternità, o meglio del suo sopravvivere nella modernità borghese-capitalistica.

La moralità del nuovo ordine sociale non può consistere nella razionalizzazione della tradizione, nel recupero a contenuto trasparente e demitizzato delle sue articolazioni simboliche ed espressive. La moralità del nuovo ordine sociale, in questo caso, sarebbe semplicemente uguale all'esito di un processo di crescita e sviluppo della subalternità che, deposte le condizioni sociali della propria esperienza, accede finalmente alla verità su di sé elaborata dentro un altro ordine di esperienza che essa non avrebbe mai fatto.

c. La liberazione del subalterno è allora un transito non previsto nella modernità a partire dalla Ungleichzeitigkeit e non è né dialettizzabile né articolabile a priori.

Essa dipende infatti da come, nel quadro tatticamente complesso della convivenza plurilinguistica e pluriculturale, la subalternità si inserisce funzionalmente dentro la costruzione di un'egemonia; il che, come ci è noto, dipende da circostanze di fatto e da specifiche scelte tattiche nella lotta politica concreta.

d. La parola del subalterno, tuttavia, non è rivelazione della sua natura originaria, ma dipende dalla parola del moderno, che gliene presta le forme dell'articolazione.

Lo spazio del discorso del mondo contemporaneo è completamente saturato dalla produzione del segno che si determina solo nel quadro delle logiche della tecnica e della merce. Senza la diffusione massiccia del sistema informatico e mediatico nessuna parola oggi esiste. Il problema posto³⁹ da C. Spivak, *Can the Subaltern Speak?*, va inteso non in relazione alla possibilità che enunciati provenienti dall'esperienza della subalternità si possano effettivamente incorporare nei meccanismi della comunicazione (il che è possibile), ma alla più aleatoria probabilità che si possano organizzare dentro un regime dell'enunciazione concorrenziale con quello della trasmissione mediatica e mercificata dell'informazione.

e. Nella parola prestata al subalterno, il moderno rivela allora anche una sua propria barbarie intrinseca reincorporandola e diffondendola in altro.

L'atteggiamento del moderno, nel prestare alla subalternità la parola e il metodo per produrla e diffonderla, non può che essere quello di moltiplicarla come segno fungibile nel sistema della produzione di massa (così l'orrore e la follia della superstizione e dell'arcaismo diventano elemento della produzione e del consumo dello spettacolo). Il moderno non ha altra capacità operativa, ri-

spetto alla parola della subalternità, che *l'estremizzazione dei suoi caratteri spettacolari ai fini della fruizione di massa*. Dal cannibale di *Cannibal Holocaust*⁴⁰ ai *mujaheddin* e futuri *talebani* di *Rambo III*⁴¹ a *Slumdog Millionaire*⁴², il subalterno esiste come manifestazione speculare del bisogno di reintegrazione emotiva e morale del moderno, come specchio della sua barbarie e artificiosità. Il segno prodotto diventa poi iterato, distribuito e realizzato, contemporaneamente, come notizia, cioè come simulacro di realtà (per dirla con Baudrillard).

f. L'alternativa subalterna alla modernità è comunque futurativa e non arcaicizzante o precapitalistica.

Quando la subalternità si esprime, anche attraverso lo spazio di comunicazione che il moderno le offre, essa diventa immediatamente politica, tecnologica, organizzativa, e ciò spesso in contrapposizione sia alle convinzioni razionalistico-borghesi sia ai modelli di società collettivistico-equalitari; esprimendosi come alternativa, essa si confronta necessariamente con le forme rivali, e ne reinterpreta esigenze e aspettative. Il subalterno ipotizza un altro modello sociale, che si gioca sul piano di realtà dei principi di organizzazione economico-politica, in nome di una diversa concezione morale.

g. È impossibile una criteriologia morale di scelta della parola subalterna, perché la valutazione morale è figlia di quella mo-

dermità alienata che il subalterno vuole sovvertire.

A rigore, se le istanze emancipative eredi della modernità borghese volessero scegliere partnership illuminate nell'ambito della subalternità per costituire blocchi nella competizione per l'egemonia, non potrebbero che riproporre la logica dialettica di cui sopra (cfr. tesi *a.*). E. Said ha giustamente posto il problema della relazione tra culture e gruppi sociali in termini di *contrappunto* tra centro e periferia, mostrando come la struttura di un discorso politico e morale coeso possa costituirsi quasi nel senso di uno scorrere separato ma logicamente interconnesso ed affine di voci diverse. Affinché, per continuare nella metafora, il decorso di una voce possa suonare come *rivolto* dell'altra, diventa essenziale chiedersi se la moralità, più che un sistema astratto di regole, non costituisca un criterio di identità interno a un gruppo e se nelle relazioni tra gruppi la moralità non debba essere negoziata politicamente come terreno di incontro, più che esser presupposta come dato di base e spazio comune di incontro.

h. Consustanziale al discorso subalterno è in ogni caso la sua ambiguità inscindibilmente legata alla narcotizzazione dell'evasione, della speranza differita nella dimensione mitica e transrazionale della religione e dell'eteroproiezione. Questa speranza non può essere più recuperata a contenuto razionale, perché la realtà del contenuto razionale della speranza eman-

cipativa borghese realizzata è già la modernità mercificata.

Per quanto *tranchante*, questa tesi mira comunque a riportare chi ancora si riconosca in modelli emancipativi moderni, razionali e fondati nell'eredità della scientificità e dell'autocritica di origine borghese, a fissare un proprio ordine di negoziabilità e non negoziabilità delle istanze morali e politiche. Forse il senso della democrazia, nel processo di autoemancipazione di una subalternità accompagnato da forze della modernità critica, non avrà la perfezione procedurale di un paese dell'Europa baltica; e su ciò si sarebbe forse in concreto costretti a transigere, ma nei confronti di altri elementi di identificazione, sessuali e personali, non recedere è un fattore senza il quale quel processo di comune fuga contrappuntistica verso un auspicabile esito emancipativo, politico e sociale, *non potrebbe neppure avere luogo.*

Nondimeno va detto autocriticamente, e consapevoli della contrarietà che una simile affermazione potrebbe suscitare, che sarebbe impossibile assumere il contenuto originario dell'idea borghese di libertà (autoespressione creativa del soggetto) quale scenario dove la liberazione della subalternità possa indirizzarsi nel quadro di un processo emancipativo globale e collettivo; va detto cioè che le necessarie logiche di controllo e governo della scarsità impongono a un discorso emancipativo futurativo un ridimensionamento e riposizionamento

del concetto di libertà che ponga limiti precisi al modello consumistico-acquisitivo ed esperienziale della libertà; e questo comporta che proprio gli elementi di diversa moralità e gerarchia valoriale definiti nell'elaborazione subalterna abbiano una particolare rilevanza.

Ora come articolare concretamente il rapporto politico e intellettuale con la fragile, ma potentissima e pericolosissima⁴³ parola della subalternità? Secondo Gramsci

Una filosofia della prassi non può che presentarsi inizialmente in atteggiamento polemico e critico, come superamento del modo di pensare precedente e del concreto pensiero esistente (o mondo culturale esistente), Quindi innanzi tutto come critica del "senso comune" (dopo essersi basata sul senso comune per dimostrare che "tutti" sono filosofi e che non si tratta di introdurre ex novo una scienza nella vita individuale di "tutti", ma di innovare e rendere "critica" un'attività già esistente) e quindi della filosofia degli intellettuali, che ha dato luogo alla storia della filosofia, e che, in quanto individuale (e si sviluppa infatti essenzialmente nell'attività di singoli individui particolarmente dotati) può considerarsi come le "punte" di progresso del senso comune, per lo meno del senso comune degli strati più colti della società, e attraverso questi anche del senso comune popolare. Ecco quindi che un avviamento allo studio della filosofia deve esporre sinteticamente i

problemi nati nel processo di sviluppo della cultura generale, che si riflette solo parzialmente nella storia della filosofia, che tuttavia, in assenza di una storia del senso comune (impossibile a costruirsi per l'assenza di materiale documentario) rimane la fonte massima di riferimento per criticarli, dimostrarne il valore reale (se ancora l'hanno) o il significato che hanno avuto come anelli superati di una catena e fissare i problemi nuovi attuali o l'impostazione attuale dei vecchi problemi. Il rapporto tra filosofia "superiore" e senso comune è assicurato dalla "politica" [...]»⁴⁴.

Il punto cardinale sta nella *coerenza possibile* tra senso comune delle classi colte e di quelle popolari, cioè nella convinzione che sia possibile cercare una relazione non arbitraria tra quelle due diverse esperienze e concezioni del mondo; ma se ci riferiamo ad esperienze di subalternità nel contesto di storie per lungo tempo divergenti, come nel caso delle società occidentalizzate extraeuropee, quanto regge questo presupposto?

La strategia blochiana prevede la riattivazione dialettica della non contemporaneità in base ad un'operazione che potremmo definire di inversione ideologica: una *kopernicanische Drehwende*⁴⁵ che riporta al cuore del cristianesimo il suo ateismo, al centro della percezione dei bisogni umani la soddisfazione degna della corporeità e all'altezza della coscienza del soggetto la portata liberatoria del fenomeno della comunicazione e interazione umana.

Liberazione dall'angoscia del trascendente e concretizzazione della speranza, esperienza appagante di sicurezza e duttilità del sistema corporeo e percettivo, interazione concreta dei segni scambiati tra i soggetti sono tutte aspirazioni a cui il sistema della produzione di cultura della società borghese dà risposte a due livelli: verso i diseredati incentivando il ripiegarsi su se stessi degli elementi di angoscia, frustrazione e minorità intellettuale propri dello stadio magico-religioso e arcaico-rurale del pensiero, verso la piccola borghesia subalterna mediante la stimolazione e l'iperattivazione dell'identificazione onirica con il superomismo, lo *charme* del seduttore, l'afflato eroico dell'avventuriero.

Anche Gramsci coglie la medesima origine, per esempio, del romanzo d'appendice da un bisogno di illusione⁴⁶, ma subito soggiunge che si deve cogliere non tanto il meccanismo generale della capacità del pubblico di indurre gli autori ad assecondarne il gusto, bensì il *particolare bisogno di illusione* che può avere, in un dato tempo, anche risvolti politici e ideologici strategicamente significativi (per esempio un «fondo di aspirazioni democratiche»). Gramsci poi elabora rapidamente un'osservazione di grande peso, che cioè il gusto popolare può altresì incontrare «grandi artisti» se questi esprimono un «contenuto popolare», come Shakespeare o Verdi.

A questo punto acquista un particola-

re significato l'osservazione famosa relativa ai criteri metodologici di una storia dei gruppi sociali subalterni:

La storia dei gruppi sociali subalterni è necessariamente disgregata ed episodica. È indubbio che nell'attività storica di questi gruppi c'è la tendenza all'unificazione sia pure su piani provvisori, ma questa tendenza è continuamente spezzata dall'iniziativa dei gruppi dominanti, e pertanto può essere dimostrata solo a ciclo storico compiuto, se esso si conchiude con un successo. I gruppi subalterni subiscono sempre l'iniziativa dei gruppi dominanti, anche quando si ribellano e insorgono: solo la vittoria "permanente" spezza, e non immediatamente, la subordinazione. In realtà, anche quando paiono trionfanti, i gruppi subalterni sono solo in istato di difesa allarmata [...] ogni traccia di iniziativa autonoma da parte dei gruppi subalterni dovrebbe perciò essere di valore inestimabile per lo storico integrale; da ciò risulta che una tale storia non può essere trattata che per monografie e che ogni monografia domanda un cumulo molto grande di materiali spesso difficili da raccogliere⁴⁷.

Acquista un significato ancora più grande perché dimostra che la stessa elaborazione socialmente diffusa e condivisa del contenuto ideologico e politico della speranza di giustizia ed equità passa per una traduzione nel sistema culturale e valoriale, artistico e linguistico, che si connette al processo storico-economico dei gruppi dominanti.

Ma se il potenziale eversivo dell'ideologia dei gruppi subalterni sta nella sua natura di alternativa radicale all'identificazione borghese razionalistica, o quest'ultima si prova duttile al punto da potersi transnaturare e porsi come veicolo della propria alterità (come un figurativo che ospiti un informale, un tonale che ospiti un seriale, una struttura versificante che ospiti un poema in prosa) oppure non c'è altra possibilità che quella dell'*anamorfosi* del contenuto di coscienza dell'ideologia subalterna ed eversiva all'interno di quella borghese razionalistica o viceversa⁴⁸.

Al complesso di questi problemi si riconnette la questione proposta da Franco Lo Piparo⁴⁹ relativa all'*incubazione linguistica* del pensiero di Gramsci. Il modello sembra costruirsi non nel senso della critica al primato della struttura e dell'affermazione della libertà ricompositiva degli elementi sovrastrutturali ed ideologici in sintesi specifiche di processi di liberazione innervati strettamente in contesti nazionali, ma come approfondimento della *dimensione essa stessa strutturale del linguaggio e del sistema delle interazioni* in quanto retroattivo sul lavoro e sulle dinamiche economiche e di classe.

A questo proposito proprio le complessità della *traduzione* (intesa come spazio di interazione e mediazione di sistemi di valori, strategie, priorità politiche) sono al centro delle interazioni tra classi sociali, e probabilmente quella del socialismo come sfera della traducibilità di tutte

le specificità delle diverse culture delle diverse classi sociali e sfere dell'agire umano le une dentro le altre è un'idealizzazione, alla quale non si può eventualmente opporre altra considerazione se non quella che il socialismo e il comunismo sono movimenti reali storicamente determinati di emancipazione e non sistemi ideali di libertà incondizionata. Ciò significa evidentemente *la loro fallibilità e precarietà anche rispetto all'ambizione di porsi come sintesi storiche.*

5 _ La moralità della libertà

Tutto ciò comporta, coerentemente pensato, che non si può più affermare la natura teleologica di un determinato esito emancipativo, in qualsivoglia situazione proposto; e con ciò, di converso, non è più nemmeno possibile pensare determinati esiti emancipativi soltanto come risultato di precise scelte strategico-politiche, in vista dell'affermazione nelle istituzioni, nel sociale e nell'economia di un sistema di principi e prassi (se proprio non vogliamo dire valori).

In altri termini, i livelli di consapevolezza della partecipazione di gruppi sociali e individui a processi di militanza e lotta acquistano significato per diverse ragioni, tra loro tutte intrinsecamente conflittuali.

In primo luogo, la finalizzazione emancipativa dei progetti politici e sociali che si originano (*de facto*) dalla sog-

gettività borghese cosciente delle proprie contraddizioni rientra comunque nel quadro dell'affermazione universalistica del progetto di soggettività occidentale. Questo concetto ne segna non soltanto la collocazione specifica rispetto al mondo subalterno colonizzato, ma anche l'ulteriorità antropologico-culturale rispetto alle classi subalterne del suo stesso orizzonte socioeconomico. Il loro coinvolgimento può avvenire solo nel quadro delle complesse mediazioni già discusse; quello delle sfere umanamente sempre più visibili della subalternità discriminata dai processi di globalizzazione, se ha avuto gli effetti estremamente funzionali di accentuare l'unilateralità del modello borghese di emancipazione, ha anche avuto l'effetto di mettere in crisi la fungibilità a fini emancipativi della ragione critica e decostruttiva.

Quest'ultima viene spogliata della sua capacità autocritica nella misura in cui si costituisce un nuovo tipo di discorso e di parola che non accetta la *phoné* del discorso occidentale come luogo di raccolta della verità, sia pure nella forma debole dell'agire comunicativo e dell'interazione eticamente attiva mediata dalla sfera storicamente costituita del diritto.

Proprio l'aspirazione della ragione emancipativa occidentale alla liberazione del singolo dalla sua stessa natura originaria di maschio o femmina, di tradizione cultura e ascendenze, produce (parallelamente all'affermarsi planetario della ragione strumentale e del predomi-

nio della forma-merce) le condizioni ideologiche per la fungibilità universale di individui supposti liberi nel sistema del mercato e dell'omologazione; non c'è da meravigliarsi se gli esiti delle modernizzazioni repentine e delle transizioni alla forma stato e mercato abbiano prodotto per contrasto le resistenze ideologiche del pensiero premoderno, potenziato nel suo opporsi e ribellarsi alla civilizzazione capitalistica dalla possibilità di disporre, a livello strumentale, dei suoi stessi mezzi (danaro, tecnologia, armi).

Se dunque ci chiedessimo se il subalterno può parlare dovremmo quasi forzatamente rispondere che laddove lo fa non può che essere reattivamente a un'ipotesi di liberazione da una coscienza premoderna che, nel mentre gli viene rivelata come effettivamente depotenziante la sua propria identità, tuttavia gli viene mostrata da un luogo culturale, quella della libertà individuale e della sfera pubblica democratica, *che non rappresenta né può porsi per lui come spazio automaticamente risolutivo della propria evoluzione.*

Il che non implica che, pur essendo estraneo al circuito della parola, il (supposto) discorso emancipativo del subalterno non trovi un proprio altro modo di articolarsi non fonocentrico, impostato cioè nella prassi concreta⁵⁰. Che non possa diventare cioè, senza potersi collegare organicamente in quanto mediato nel discorso al modello emancipativo liberal-borghese e socialista, azione spe-

cifica di rottura di elementi di dominio tardocapitalistico.

Paradossalmente allora il discorso emancipativo più prossimo alla cultura tipica del mondo subalterno si può meglio collocare al livello della scelta razionale, cioè di quell'ipotesi adombrata anche nel *rational choice Marxism* per cui le forme di regolazione della sfera economica (se non politica) debbono essere modulate nel senso della cautela e del calcolo delle conseguenze, con evidenti ripercussioni sulle previsioni di produzione, di sfruttamento delle risorse, di allocazione dei mezzi finanziari, di gradualità del coinvolgimento dei popoli in fase di transizione alla modernità nel contesto dell'economia globale.

Apparentemente la circolazione illimitata dei segni e dell'informazione, in atto dapprima come distribuzione uno-a-molti e oggi come *peer-to-peer*, impedisce ogni forma di ricostituzione di identità e fa immaginare un crescente meticcio, funzionale alle necessità di assorbimento del mercato mondiale e ulteriore elemento di crescente interazione spuria delle culture subalterne con sistemi segnici e valoriali propri della barbarie della modernità.

Il potere esercitato dalle *élites* dominanti nei confronti del mondo subalterno è tanto manifesto quanto però contraddittorio, perché produce le proprie stesse pratiche di negazione e lotta nei suoi subordinati esattamente come forma-merce. D'altra parte in paritetica

contraddizione, politicamente ingestibile, cade ogni ipotesi di aggregazione a un movimento di liberazione originato da un'avanguardia di classe che voglia gettare un ponte verso il subalterno, se lo spazio della mediazione che avrebbe dovuto essere ricoperto dalla politica viene colonizzato dalla ipersignificazione e dalla proliferazione dei simulacri della contemporaneità.

Non resta quindi che porsi nella condizione risoluta della rivoluzione come movimento che abolisce lo stato di cose reale senza riguardo a conseguenze? Non resta che immaginare nuove ciclopiche sovversioni di massa e nuovi scenari per una disciplina sociale che rimandi un'altra volta, indefinitamente, la promozione dell'individuo? O non si è costretti, sulla base della nostra etica materiale dei valori, a doversi interrogare sulla stessa coerenza del mondo morale che mira all'emancipazione del singolo?

E tuttavia, messi in discussione i valori di libertà, non sarebbe anche l'obiettivo dell'emancipazione attraverso più o meno complesse strategie politiche un mero passaggio strumentale in sé ingiustificabile?

Si potrebbe rispondere che la liberazione e l'emancipazione sono esiti di un processo specifico proprio di una moltitudine e mediato dagli affetti e dall'immaginazione, piuttosto che risultati di azioni politiche ad esse meramente strumentali. Sembra opportuno osservare che l'azione del potere e l'esercizio della disciplina, richiesti nella fase quanto

meno di stabilizzazione da una qualsivoglia potenziale azione politica rivoluzionaria ed emancipativa, non potrebbero prescindere oggi dai dettami del modello organizzativo e cognitivo proprio del lavoro nel mondo postmoderno: *just-in-time*, informatizzazione, analisi del mercato delle idee, tecnicizzazione della guerra, uso della psicologia di massa, agilità e fungibilità delle strutture.

6 _ Conclusione

La dinamica di un messaggio politico di emancipazione che accomuni il subalterno non può essere formulata nel quadro di un'azione avanguardistica cosciente ed esplicita. Il contenuto teorico liberatorio *per noi* non potrà che essere veicolato all'interno di un messaggio ideologico non immediatamente destabilizzante, dilazionandone le conseguenze più esplicite fino a quando non diventi possibile per il destinatario viverne una potenzialità storica effettiva di appropriazione. Una prospettiva che denota la necessità di interpretare l'interlocuzione con il tempo storico nel quadro delle sue potenzialità più futurative che presenti, secondo una tendenza tipica di tanto pensiero progressivo italiano che si è sempre scontrato con la rigidità del presente nazionale.

Al tempo stesso, ogni contenuto teorico liberatorio deve anche coscientemente assumere su di sé il rischioso compito

di autolimitare, al termine della propria azione, la premessa liberal-borghese della completa autonomia dell'individuo in termini acquisitivi ed esperienziali che ne costituisce ancora un fattore importante di innesco. E in ciò la convergenza impronosticabile con elementi della soggettività subalterna costituisce un campo inesplorato di lavoro politico.

Prassi operativa individuata da Gramsci è, problematicamente, quella della progettazione di un nuovo asse morale:

La base scientifica di una morale del materialismo storico è da cercare, mi pare, nell'affermazione che "la società non si pone compiti per la soluzione dei quali non esistano già le condizioni di risoluzione". Esistendo le condizioni, la soluzione dei compiti *diviene* "dovere", la "volontà" *diviene* libera. La morale diventerebbe una ricerca delle condizioni necessarie per la libertà del volere in un certo senso, verso un certo fine e la dimostrazione che queste condizioni esistono. Si dovrebbe trattare anche non di una gerarchia dei fini, ma di una graduazione dei fini da raggiungere, dato che si vuole "moralizzare" non solo ogni individuo singolarmente preso, ma anche tutta una società di individui⁵¹.

Il problema della moralità è quello di un'emancipazione che diventi destrutturazione del moderno come imposizione, che riproponga modelli estetici e morali "barbarici" (di una barbarie ingenua, arcaica – per dirla con Leopardi) per ripristinare esigenze profondamente umane

che lo schematismo della mera razionalizzazione borghese della moralità ha limitato. Quale problema ciò rappresenta quando si hanno a disposizione, come si hanno, le strumentazioni del tempo moderno, il suo macchinismo e la sua tecnologia? Che accade cioè quando la ribellione barbarica⁵² si dota, come oggi è possibile, della tecnica della modernità borghese?

E diventa cioè capace di modernizzazione immediata e di trasformazione del suo contenuto ideologico inappagato in (caricaturale) realtà del segno, se non della politica?

Il suggerimento gramsciano sulla parentela tra hitlerismo e lorianismo imputa alla diffusione della pseudoscienza la nullificazione del sapere come apporto critico alla coscienza di ciascuno; rispetto alla condizione subalterna, allora, la diffusione di un autogoverno partecipato degli spazi comunitari (non tanto nel senso dell'universalizzazione di elementi procedurali specifici delle democrazie liberali⁵³, ma come concreta esperienza di spazi politici e dialogici) e di un'istruzione deistituzionalizzata ampia e funzionale, sono l'unica garanzia perché la massa emotivamente potentissima delle rappresentazioni arcaicizzanti dell'uguaglianza, della giustizia, del piacere arrivi ad esprimersi in forme capaci di promuovere, nel medio termine, l'umanità di tutti.

Su quest'ultima frontiera, quella della non sacrificabilità dei singoli, si determi-

na allora anche la logica dell'intransigenza e della difesa del patrimonio razionalistico-illuministico, posto che sappiamo criticare a nostra volta la dimensione puramente acquisitiva di troppa parte della nostra dottrina dei diritti.

_ NOTE

1 _ Per gli interessati, alcune di queste riflessioni: F. GALLO, *Una scrittura militante. Prospettive di lettura della comunicazione filosofica delle Operette morali*, in M. Biscuso-F. Gallo, *Leopardi antitaliano*, manifestolibri, Roma 1999, pp. 127-156; *Nietzsche e l'emancipazione estetica*, manifestolibri, Roma 2004; *Per una rivalutazione della filosofia di Dilthey in un contesto di teoria dell'emancipazione*, «magazzino di filosofia», 8 (2002) B/3, pp. 139-163; *Di economia e altro. Una discussione sul marxismo*, «Il Ponte», (2006) 12, pp. 69-77; *Sul bisogno etico-politico dell'emancipazione. Strategie attorno a Nietzsche*, «il cannocchiale», (2007) 1, pp. 33-52; *Il bilico tra filosofia e religione: una soglia a senso unico. Sul luogo storico della Fenomenologia dello Spirito*, «il cannocchiale», (2007) 3, pp. 5-30; *‘Il vostro sì sia un sì e il vostro no sia un no’: veridicità e transazione interpersonale come caratteri di una relazione sociale autenticamente comunicativa*, «Servitium», (2011) 195, pp. 25-35. Principali orizzonti teorici sottesi a questo testo, per ragioni di spazio non motivati o discussi: N. FRASER, *Fortune del femminismo*, Ombre Corte, Verona 2014; A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento*, Il Saggiatore, Milano 2002; J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, a cura di G.E. Rusconi, il Mulino, Bologna 1986; con un posto a sé e speciale dedica alla sua memoria di questo lavoro si sarebbe molto giovato della

sua spietata critica, A. MICOCCHI, *The Metaphysics of Capitalism*, Lexington, Lanham MD 2009.

2 _ Conseguenze che interessano il processo di emancipazione perché delimitano dall'esterno, a livello repressivo e prescrittivo, e dall'interno, a livello di formazione delle competenze espressive, le capacità simboliche dei soggetti dell'esperienza emancipativa.

3 _ Per un approccio a quest'ultimo tema cfr. G. COSPITO, *Il ritmo del pensiero: per una lettura diacronica dei “Quaderni del carcere” di Gramsci*, Bibliopolis, Napoli 2011. Per alcune recenti rivendicazioni della centralità di Gramsci per il discorso emancipativo, in quadri non lontani da quello, autonomo, qui proposto, cfr. O.G. AGUSTÍN-M.B. JØRGENSEN (ed. by), *Solidarity without Borders: Gramscian Perspectives on Migration and Civil Society*, Pluto Press, London 2016; B. DE SMET, *Gramsci on Tabrir: Revolution and Counter-Revolution in Egypt*, Pluto Press, London 2016; F. FROSINI, *Subalterns, Religion, and the Philosophy of Praxis in Gramsci's Prison Notebooks*, «Rethinking Marxism», 28 (2016) 3-4, pp. 523-539; C. ZENE, *Inner Life, Politics, and the Secular: Is There a ‘Spirituality’ of Subalterns and Dalits? Notes on Gramsci and Ambedkar*, *ivi*, pp. 540-556; B. GRELE, *Antonio Gramsci and the Question of Religion: Ideology, Ethics, and Hegemony*, Routledge, London-New York 2016; I. PIOTTO, *Gramsci, Bourdieu: i subalterni e la critica dell'ideologia neoliberista*, «Critica Marxista», (2018) 11-12, pp. 67-75; AA.VV., *Gramsci nel mondo arabo*, il Mulino, Bologna 2017.

4 _ Riferendosi ad Achille Loria (1857-1943) Gramsci non pensa alle sue tesi sulla proprietà fondiaria e al suo dibattito con il marxismo, ma al suo ruolo di intellettuale divulgatore, che, in virtù

di una fama acquisita anche a ragione per specifici studi, si trova a godere di un seguito che lo fa sentire autorizzato all'intervento nelle più diverse questioni del dibattito pubblico; in sostanza, antesignano del *tuttologo*, specie che molti, non contenti del perimetro del proprio sapere, ancor oggi perpetuano, con tanta più sicumera propria là dove manca loro lo specialismo e la riflessione. Il *lorianesimo* rivela la *natura irriflessa della specializzazione capitalistico-positivista del sapere*.

5 _ In *The Industrial Revolution in National Context: Europe and the USA*, a cura di M. Teich-R. Porter, Cambridge University Press, Cambridge-New York-Melbourne 1996, C. PONI-G. MORI (*Italy in the longue durée: the return of an old first comer*, pp. 149-183) concludono che in Italia la transizione tardiva al capitalismo industriale *led to the intensification of the level of social and political conflict which went far beyond the norm* (p. 177). Ciò corrobora la tesi della crucialità dei paesi *second-comers* e *latecomers* per la rivoluzione anticapitalistica internazionale.

6 _ Si citano i *Quaderni del carcere* da A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, a cura di V. Geratana, Einaudi, Torino 1975, 4 voll., d'ora in poi QC, vol., pp.; qui QC, III, pp. 1513-1514). Utilissime l'edizione elettronica di D. RAGAZZINI, l'Unità, Roma 2007 (codice SBN: RAV1548447) e la versione *online* a <http://www.gramsciproject.org/quaderni-del-carcere/> (consultato il 14.10.2019). In questo testo, il tema cardinale è quello dell'interpretazione del sapere come competenza, fattore spendibile nel quadro della valorizzazione.

7 _ A. GRAMSCI, *Per una preparazione ideologica di massa*, Edizioni Laboratorio Politico, Napoli 1994.

8 _ QC, III, pp. 2325-2326.

9 _ QC, I, p. 89.

10 _ QC, III, pp. 2252-2253.

11 _ G. DEBORD, *La società dello spettacolo*, Baldini Castaldi Dalai, Milano 2008; qui, § 122.

12 _ QC, III, pp. 2313-2314.

13 _ Si intende con ciò la sopravvivenza del folclore come fatto religioso nel senso del rito, della pratica, del momento simbolico collettivo.

14 _ Cfr. S. PIERONI, *Antonio Gramsci e il folclore: i contributi gramsciani allo sviluppo dell'antropologia italiana attraverso Lettere e Quaderni*, «Antrocom», (2005) 1-2, pp. 185-190, con opportuna valorizzazione del *Quaderno 27* e riferimenti a A.M. CIRESE, *Concezioni del mondo, filosofia spontanea e istinto di classe nelle Osservazioni sul folclore di Antonio Gramsci [1969-70]* in *Intellettuali, folclore, istinto di classe. Note su Verga, Deledda, Scotellaro, Gramsci*, Einaudi, Torino 1976. Più controverso è se l'«anello del folclore progressivo», menzionato da uno dei più simpatetici lettori del Gramsci etnologo/antropologo in un testo con richiami al «folclore della Resistenza» e a Gorkij, condizionato cioè pur nella lucidità dal dibattito politico-ideologico di un tempo aspro, *stia solo nell'elaborazione popolare di prospettive morali spontanee o proprio nella radice profonda, anche se magica religiosa e premoderna, di idee di accomunamento, condivisione e reciprocità*: cfr. E. DE MARTINO, *Gramsci e il folclore*, «Mondo operaio», (1951) 133, p. 12. Per la posizione di De Martino nel quadro di quel dibattito cfr. AA.VV., *Antropologia culturale e questione meridionale. Ernesto De Martino e il dibattito sul mondo popolare subalterno negli anni 1948-1955*, a cura di C. Pasquinelli, La Nuova Italia, Firenze 1977. Per differenziare la potenzialità emancipativa del folclore dal *lorianesimo* o dalla

letteratura d'evasione, vorremmo ricorrere a una nozione di De Martino: i concetti di imbarbarimento e irruzione nella storia, che descrivono il coinvolgimento delle masse popolari nel quadro dello sviluppo socioeconomico capitalistico. Se l'immissione forzosa delle masse nel sistema produttivo e ideologico del capitalismo avviene *mediante lo strumento culturale e politico-giuridico della loro nazionalizzazione e statizzazione*, allora la dinamica dialettica dell'imbarbarimento determina la contaminazione tra strati alti e bassi; la circolazione sociale e simbolica è favorita dall'unità politica, e comporta anche la folclorizzazione regressiva delle classi intellettuali (la jettatura nelle élites napoletane dell'età illuministica). *Ma l'originaria estraneità al meccanismo statale della cultura subalterna conserva anche le potenzialità di un'idea di vita comunitaria altra rispetto alla società civile*, che ha un fondamento religioso, o trova espressione anche nella dimensione della partecipazione religiosa. E per questo stesso motivo ne cristallizza elementi antiemancipativi di discriminazione sessuale, etnica ecc.

15 _ E. BLOCH, *Eredità del nostro tempo*, Il Saggiatore, Milano 1992, pp. 100-101, *passim*.

16 _ Ivi, p. 98.

17 _ Cfr. G. BARATTA, *Antonio Gramsci in contrappunto. Dialoghi col presente*, Carocci, Roma 2007.

18 _ Scrive Gramsci: «Ricerche statistiche: quanti romanzi italiani hanno pubblicato i periodici popolari più diffusi? [...] La "Domenica del Corriere" forse nessuno in tutta la sua vita (32° anno nel 1930) su circa 80 o 90 romanzi che avrà pubblicato [...] Sarebbe interessante sapere chi al "Corriere" era incaricato di scegliere questi romanzi e da quali criteri partiva. [...] Relativamen-

te e forse anche in modo assoluto l'amministrazione del "Corriere della Sera" è la maggiore diffonditrice di questi romanzi popolari: ne pubblica almeno 15 all'anno e con tirature altissime. Deve venire poi la *Casa Sonzogno* [...] Un confronto nel tempo dell'attività editoria, e della Sonzogno, darebbe un quadro delle variazioni avvenute nel gusto del pubblico popolare [...] Un certo numero di romanzi popolari italiani devono aver pubblicato il Perino e recentemente il Nerbini, tutti a fondo anticlericale, dipendenti dal guerrazzismo. Anche una lista delle case editrici di questa merce sarebbe interessante» (QC, I, pp. 375-376).

19 _ QC, II, p. 1258.

20 _ QC, III, p. 2259.

21 _ Molto importante questa osservazione: «I lettori devono essere considerati da due punti di vista principali: 1) come elementi ideologici, "trasformabili" filosoficamente, capaci, duttili, malleabili alla trasformazione; 2) come elementi "economici", capaci di acquistare le pubblicazioni e di farle acquistare ad altri. I due elementi, nella realtà, non sono sempre distaccabili, in quanto l'elemento ideologico è uno stimolo all'atto economico dell'acquisto e della diffusione. Tuttavia, occorre nel costruire un piano editoriale, tenere distinti i due aspetti, perché i calcoli siano realisti e non secondo i propri desideri. D'altronde, nella sfera economica, le possibilità non corrispondono alla volontà e all'impulso ideologico e pertanto occorre predisporre perché sia data la possibilità dell'acquisto "indiretto", cioè compensato con servizi (diffusione). Un'impresa editoriale pubblica tipi diversi di riviste e libri, graduati secondo livelli diversi di cultura. È difficile stabilire quanti "clienti" possibili esistano di ogni livello. Occorre partire dal livello più basso e su questo si può

stabilire il piano commerciale “minimo”, [...] tenendo conto tuttavia che l’attività può modificare (e deve modificare) le condizioni di partenza non solo nel senso che la sfera della clientela può (deve) essere allargata, ma che può (deve) determinarsi una gerarchia di bisogni da soddisfare e quindi di attività da svolgere. [...] non si può parlare di azienda giornalistica ed editoriale seria se manca questo elemento: l’organizzazione del cliente della vendita, che essendo un cliente particolare (almeno nella sua massa) ha bisogno di una organizzazione particolare, strettamente legata all’indirizzo ideologico della “merce” venduta. È osservazione comune che in un giornale moderno il vero direttore è il direttore amministrativo e non quello redazionale» (*Quaderno 14*, n. 1703; n. Gerratana 62, pp. 1721-1722).

22 _ QC, III, p. 2242.

23 _ QC, III, pp. 1769-1770.

24 _ E. BLOCH, op. cit., p. 25. Il riferimento è a Ernst Toller (1893-1939), celebre autore di teatro progressista dell’età weimariana, di cui vedi *Teatro*, a cura di E. Castellani, Einaudi, Torino 1971. Il giudizio di Bloch su Toller scrittore “inoffensivo” meriterebbe un approfondimento critico, in relazione alla scena weimariana e al rapporto con Brecht, che rappresenta una linea evolutiva diversa della stessa matrice espressionista. Andrebbe notato che Erwin Piscator curò regie sia per Toller sia per Brecht.

25 _ G. DEBORD, op. cit., §42.

26 _ Cfr. sul tema l’ampia nota di QC, II, pp. 1375-1395.

27 _ Cfr. «La Stampa» di Torino, 10 luglio 1928, pp. 1-2 (<http://www.archiviola stampa.it>, consultato il 07.05.2019).

28 _ QC, I, pp. 83-84.

29 _ QC, I, p. 137.

30 _ QC, III, p. 1891.

31 _ QC, II, p. 1400.

32 _ QC, II, pp. 887-888.

33 _ QC, I, pag. 472.

34 _ Cfr. G. DEBORD, op. cit., §§ 141-146.

35 _ Qui andrebbero studiati i meccanismi concreti di disciplinamento del lavoro, dell’educazione e del tempo sociale, come dispositivi di interiorizzazione preventiva del desiderio ammesso e come forme di introiezione del divieto, cioè in prospettiva sia foucaultiana sia di storia del rapporto di lavoro. Per un avviamento cfr. G. MANFREDA, *La disciplina del lavoro*, Paravia Bruno Mondadori, Milano 2007.

36 _ QC, III, pp. 1660-1661.

37 _ QC, III, pp. 2035-2036.

38 _ Coordinate delle riflessioni seguenti sono due assunzioni: 1) *la subalternità va assunta nella sua identità stratificata* (condizione marginale di gruppi sociali e struttura a sua volta gerarchizzante secondo una forma arcaistica di disconoscimento del valore dell’individuo); 2) *la subalternità è capace di retroazione sulle strutture politico-giuridiche di origine borghese-capitalistica che la interessano*, come forma di resistenza alla loro azione normalizzante, e come fattore di costruzione dell’ideologia pubblica interpolato nei meccanismi politico-sociali di creazione del segno e della cultura (vedi il caso indiano, o il caso turco, o il caso del mobutismo in Zaire; cfr. P. GRAN, *Subaltern Studies, Racism, and Class Struggle: Examples From India and the United States* a http://www.internationalgramscisociety.org/resources/online_articles/articles/gran01.shtml, consultato il 27.07.2019). I volumi dei *Subaltern Studies* sono disponibili a <https://asianstudies>.

github.io/area-studies/subaltern/ssh.htm (consultato il 02.08.2019). Per il lettore che voglia orientarsi cfr. R. GUHA-G.C. SPIVAK, *Subaltern Studies. Modernità e (post)colonialismo*, a cura di S. Mezzadra, Ombre Corte, Verona 2002. Sul tema è interessante, tra gli altri, l'apporto critico di V. CHIBBER, *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*, Verso, London 2013.

39 _ Cfr. G.C. SPIVAK, *Can the Subaltern Speak?*, in *Marxism and the Interpretation of Culture*, ed. by C. Nelson- L. Grossberg, University of Illinois Press, Urbana 1988.

40 _ R. DEODATO, 1980; scheda a <http://www.imdb.com/title/tt0078935/>.

41 _ P. MACDONALD, 1988; scheda a <http://www.imdb.com/title/tt0095956/>.

42 _ D. BOYLE & L. TANDAN, 2008; scheda a <http://www.imdb.com/title/tt1010048/>.

43 _ Pericolosissima laddove, senza mediazioni, usa strumentazione tecnica del moderno per comunicare se stessa (in tutta la contraddittorietà della sua coscienza già intrecciata con la realtà della dinamica capitalistica) e per affermarsi in termini politici, lasciandosi rapidamente colonizzare da quella stessa forma-stato consustanziale allo sfruttamento capitalistico, che rapidamente mima, articolando con perfezione tecnica e barbarie moltiplicata le proprie intime strutture di disuguaglianza (etnica, sessuale, ecc.). E questa è una delle radici delle cosiddette *cleptocrazie*.

44 _ QC, II, p. 1383.

45 _ Prendo il concetto da V. SPIERLING, *La rivoluzione copernicana di Schopenhauer*, in *Schopenhauer ieri e oggi*, a cura di A. Marini, il melangolo, Genova 1991, pp. 317-330. Spierling concepisce l'operazione teorica come processo di discussione e critica dei presupposti che non si

limita a riposizionare due elementi uno al posto dell'altro, ma rende i loro posti correlati e sempre da scambiarsi nel corso del processo riflessivo. Ciò significherebbe che la relazione tra esigenze emancipative razionali-illuministiche e bisogni emancipativi germinati emotivamente nella storia premoderna della specie *non potrebbe mai risolversi nel riassorbimento di questi ultimi nelle prime*.

46 _ QC, III, pp. 1933-1934.

47 _ QC, III, pp. 2283-2284.

48 _ Un *détour* per delucidare la metafora. Dato che la promessa di liberazione dell'individuo fallisce sia in termini di individualismo capitalistico, sia in termini di organizzazione socialista della produzione, è evidente che il contenuto dell'emancipazione è dato dalla revisione del modello di libertà e che questa restrizione non può che tradursi in termini di obbligazioni etico-giuridiche precise nei confronti della prossimità e della lontananza sociale. Tali condizioni sono state affermate nel quadro delle società subalterne in forme mediate da rappresentazioni religiose, magiche e arcaicizzanti che hanno esorcizzato, per un certo tempo e per cospicue quantità di individui, lo sviluppo verso la differenziazione libertaria individuale. Questo sviluppo, possibile per le società non pressate da logiche delicate di sopravvivenza, si è accelerato in quelle, demograficamente esuberanti, che hanno superato il problema della stagnazione ciclica dell'economia ed è stato affrontato mediante *la creazione di meccanismi complessi di partecipazione alla produzione economica, occultanti lo sfruttamento, e abilitando al consumo di segni che, mentre illudono di sviluppare l'individualizzazione esperienziale, massificano nel quadro della persistente natura asservita della vita*.

L'accelerazione demografica mondiale unita allo sviluppo delle capacità produttive mette in crisi il modello sopra descritto. Secondo l'indice della World Bank il decremento percentuale del numero di individui che vivono in povertà dal 1820 ad oggi è assolutamente significativo (cfr. <https://ourworldindata.org/extreme-poverty#>, versione 2017, consultato il 16.07.2019). Un numero crescente di individui si candida così per comportamenti, stili di vita e consumi in linea con quelli dei paesi avanzati; ciò produce un'enorme pressione ecosistemica. Il modello produttivo capitalistico comporta distribuzione individuale di beni con enorme impiego di beni intermedi strumentali inquinanti, semplificazione brutale delle specie mediante strategie di riorganizzazione del paesaggio, allevamento ecc.; la crisi ecosistemica investe il mondo delle relazioni sociali incentivando l'interiorizzazione delle logiche di discriminazione e sfruttamento, rese più appetibili dalle possibilità massicce di crescita e remunerazione sociale che sono possibili nel mondo in via di sviluppo.

Dall'interno di quel *mondo la voce di chi si oppone alla mimesi spregiudicata del capitalismo si qualifica come resistenza motivata dai sentimenti arcaicizzanti di appartenenza premoderna*, ma deve essere ripresa nelle società sviluppate come prognosi dell'insostenibilità a lungo termine dell'emancipazione in termini di semplice liberazione intellettuale ed espressiva dell'*homo faber* e *oeconomicus*. Secondo rapporti internazionali, attualmente circa il 60% dei lavoratori vive nel quadro dell'economia informale (cfr. https://www.ilo.org/global/publications/books/WCMS_626831/lang-it/index.htm, consultato il 18.07.2019) e questi lavoratori sono molto più

esposti ai rischi della povertà assoluta o relativa (cfr. https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed_protect/---protrav/---travail/documents/publication/wcms_711798.pdf, pp. 15-18, consultato il 18.07.2019). *Questo è il costo attuale del sacrificio di milioni di persone e della loro dignità in vista dell'irraggiungibile traguardo della libertà universale di consumo*. Da questo punto di vista diverso, *anamorfizzante*, si possono dunque maturare convinzioni analoghe a quelle di chi vede il moderno dal punto di vista della subalternità.

49 _ F. LO PIPARO, *Linguaggio intellettuali egemonia in Gramsci*, Laterza, Roma-Bari 1979. Cfr. anche D. BOOTHMAN, *Traducibilità e processi traduttivi, un caso: A. Gramsci linguista*, Guerra, Perugia 2004.

50 _ Sul concetto di fonocentrismo e sulle sue implicazioni vedi G.C. SPIVAK, *Critica della ragione postcoloniale. Verso una storia del presente in dissolvenza*, Meltemi, Roma 2004; per un commento cfr. T. MARCI, *Su alcuni sviluppi del concetto di 'società politica'. Uno sguardo ai Subaltern Studies*, «Sociologia», 19 (2016) 2.

51 _ QC, II, p. 855.

52 _ Fin troppo ovvio il riferimento alla deriva delle prassi di decolonizzazione, oppure al terrorismo oscurantistico di matrice islamica.

53 _ Sui rischi di fascistizzazione del modello liberaldemocratico cfr. A. MICOCCHI, *Moderatismo e rivoluzione*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2010. Secondo Micocchi il meccanismo di regole giuridiche e di *suasion* morale e politica che ha circondato fin dal principio la supposta rivoluzione capitalistica, mentre non ha minimamente impedito lo sviluppo della disumanità reale dell'economia contemporanea, ha tuttavia inibito il vero importo rivoluzionario del capitalismo

come espressione dell'individualismo libertario contemporaneo. Il capitalismo a noi noto opera con direttive politiche e morali, tecnocratiche e legislative, volte a mediare le esigenze del passato e della conservazione con la dirompente novità del capitalismo stesso, dando luogo a quello che di fatto è sempre più un capitalismo "diretto" tanto contraddittorio quanto nelle condizioni crescenti di finanziarizzazione e movimentazione istantanea del denaro il fattore tempo, necessario alle decisioni effettive di *governance*, gioca contro gli organismi di controllo e direzione. Da questi assunti seguono affermazioni taglienti, come la sussunzione a fascismo dell'intero meccanismo politico liberal-democratico e la denuncia del frequente appello alla moralizzazione e agli alti standard etici in campo politico come forma di ipocrisia conservatrice e anzi sintomo principale della fascistizzazione strisciante della vita sociale e politica. In pratica, a fronte dell'incapacità reale

del sistema politico di svolgere *governance* funzionale del sistema tardo capitalistico finanziarizzato, si sviluppa sempre più la capacità effettiva del sistema della cultura di massa e del consumo di orientare alla gregarizzazione e all'omologazione i soggetti, di incanalare dentro prospettive valoriali limitate le loro aspirazioni, di prospettare modelli di socializzazione standardizzati e risposte emotive banali e prevedibili. L'altezza teoretica del punto di vista forse non rende giustizia alla realtà quotidiana delle scelte concrete di ciascuno di noi: partecipare alla vita politica della liberaldemocrazia o essere una camicia nera *sono* esperienze alternative dotate di significati incompatibili. In termini più alti, Micocci suggerisce, sono tuttavia modalità diverse della partecipazione ad un medesimo e controverso processo storico che deve essere esaurito con una discontinuità radicale perché alcune promesse in esso formulate, come libertà e autoespressione, possano veramente venire mantenute.