



Filosofia Italiana

*Uomo medio, uomo collettivo e capo carismatico.
Momenti della riflessione gramsciana*

di Antonio Di Meo

Abstract: The theory of the great man (*grand homme*) was born in relation to the possibility of a radical change in the social history of a specific era. The *grand homme* shows himself as a sort of higher interpreter of the best qualities of the average man, the one who synthesizes and exalts these qualities, with an empathetic approach of sharing them with the whole mass of average men. Starting from here, Antonio Di Meo addresses the subject of the relationship between the average man and the charismatic leader in the analysis by Gramsci.

*Uomo medio, uomo collettivo e capo carismatico.
Momenti della riflessione gramsciana¹*

di Antonio Di Meo

1.

Il concetto di *uomo medio* – e più in generale delle grandezze medie degli eventi e dei fenomeni sociali – deriva da quelle che dalla fine del Seicento erano state definite *aritmetica sociale*, *matematica sociale* o *fisica sociale* e poi, più avanti, *sociologia*, ossia scienza della società (Auguste Comte), in quanto per la loro intrinseca euristica esse conducevano alla elaborazione di concetti rappresentanti oggetti che Max Weber definirà in seguito *ideal-tipici*, nel nostro caso di tipo medio. Grande tentativo intellettuale, questo, realizzato in epoca moderna per estendere l’“impero del calcolo” nello studio delle società umane, per analizzarne i processi in maniera quantitativa e tentare di prevederli; tentativo che è continuato fino ai giorni nostri, sebbene con qualche contrasto, fra i quali quello di Antonio Gramsci, come vedremo.

L’uomo medio, non è un uomo reale, ma un uomo statistico, privo cioè di caratteristiche particolari individualizzanti, ossia è un *uomo in generale*, ricavato astraendo le determinazioni empiriche dei singoli uomini per unificarli all’interno di schemi, classificazioni, leggi generali o meglio tipologie. È il risultato di una procedura di idealizzazione mediante la quale le proprietà dei singoli oggetti o di eventi reali sono ritenuti significativi solo come punto di partenza per la valutazione del loro valore medio (ideale), il quale poi diventa più reale del primo, benché privo di tutti gli accidenti concreti prodotti dall’azione nel tempo delle circostanze storiche; accidenti che vengono relegati fra gli scarti dalla media. Tuttavia, anche l’uomo medio non era un dato statico e permanente, poiché, essendo il risultato di una indagine empirica, era fortemente legato alle circostanze nelle quali quest’ultima era stata condotta; ma non era nemmeno molto dinamico, poiché gli eventi significativi capaci di influenzare le medie agivano con grande lentezza, sulla ‘lunga durata’, in maniera molecolare, ma con scarse probabilità che si verificasse una qualche transizione strutturale qualitativa.

¹ Saggio su invito, ricevuto il 13/02/2017, sottoposto a *peer review*.

L'uomo medio, in sostanza, era un *tipo stabile*, sia dal punto di vista delle sue caratteristiche naturali che di quelle sociali. Cambiando luoghi, climi, popolo, società ed epoca storica cambiava anche il tipo. La medietà raggiunta dalle misurazioni degli indicatori sociali (ossia la loro normalità) poteva anche essere considerata l'analogo dei valori invarianti delle grandezze macroscopiche di un sistema gassoso di molecole all'equilibrio studiate dalla meccanica statistica.

Da questo modello era inevitabile trarre la conclusione – come faranno molti sociologi – che l'approccio statistico che lo sosteneva rendeva solo *apparente* la libertà dell'agire umano (così come apparenti erano considerati gli eventi ritenuti casuali), poiché l'azione individuale poteva esplicarsi solo all'interno di precisi vincoli statistici, dei quali gli individui erano in gran parte inconsapevoli rendendoli così non padroni della propria volontà.

Di conseguenza, proprio in questo contesto, nasceva – come una *necessità storica* e non come elemento contingente – la teoria del *grand'uomo* (*grand homme*), in relazione alla possibilità di un cambiamento radicale nella storia sociale di una data epoca, dato che ogni società, lasciata a sé stessa, tendeva invece a rimanere nella situazione media, alla quale gli uomini erano generalmente conformati, seppure inconsapevoli di esserlo. La società, considerata da questo punto di vista sociologico richiedeva, quindi, per poter cambiare, personalità carismatiche, progressive o regressive che fossero. Come aveva scritto Adolphe Quetelet: «solo a pochi uomini, dotati di una potenza di genio superiore, è concesso di imprimere una azione sensibile al sistema sociale». Il *grand homme*, in conclusione, era una sorta di interprete superiore delle migliori qualità dell'uomo medio, colui che le riassumeva e le esaltava, con un rapporto empatico di condivisione di queste con tutta la massa degli uomini medi.

Era questa la posizione del problema sia delle possibili modalità del mutamento storico, sia dei modi della giustificazione e della legittimità delle forme del dominio sociale – che verrà elaborato ai primi del Novecento – legati al carisma di un capo: il profeta, il condottiero eletto, il sovrano plebiscitato, il gran demagogo, il capo di un partito. Quest'ultimo caso, per Max Weber, era valido soprattutto per le società occidentali, rette da un sistema democratico costituzionale, all'interno del quale, però, un potere carismatico generale non poteva essere escluso, poiché in certe condizioni storiche, esso era sempre possibile e immanente.

La messa in crisi dell'individuo consapevole e razionale in sociologia era accompagnata da quella analoga di tipo psicologico, nella particolare forma di psicologia sociale che alla fine dell'Ottocento prese il nome di *psicologia collettiva* (Enrico Ferri, Giuseppe Sergi, Scipio Sighele) o, *psicologia delle folle*, da un fortunato trattato di Gustave Le Bon, *La psychologie des foules* (1895). L'affacciarsi delle masse sulla scena della storia, era considerata da Le Bon la caratteristica dominante della contemporaneità, legata alla nascita e allo sviluppo delle organizzazioni alle quali – au-

to-organizzandosi – esse davano vita e che alla fine avrebbero condotto all'instaurazione di un comunismo analogo a quello primitivo.

L'accento che Gramsci fa, nel brano che precede, alla "psicologia delle folle" si riferisce appunto alle teorie di Le Bon viste sopra. La forza e la potenza delle masse dipendevano dalla connessione di queste con le idee connettive dei loro componenti. Infatti, per Le Bon erano le opinioni, le concezioni e le credenze possedute dalle masse a costituire la loro forza e ad essere il fattore principale del mutamento storico, perciò «gli eventi memorabili sono gli effetti visibili degli invisibili cambiamenti dei sentimenti degli uomini». È da questi, più che dai ragionamenti, che prendeva avvio l'azione delle folle. Dunque ciò che teneva insieme le masse era fondamentalmente incosciente. L'epoca contemporanea, infatti, per Le Bon era caratterizzata dalla sostituzione dell'azione incosciente delle masse all'attività cosciente degli individui. La folla, la massa, però, non era costituita dalla semplice sommatoria delle proprietà individuali, poiché nel passaggio numerico, quantitativo, dagli individui alla massa avveniva anche un salto qualitativo, ossia, come nelle combinazioni chimiche molecolari, l'emergenza di proprietà nuove, che, però, rendevano invisibili quelle individuali dei componenti di partenza. La situazione tipica delle folle, infatti, era il legame inconsapevole che si stabiliva fra gli individui mediante gli aspetti comuni più primitivi, meno intellettuali, del loro lato incosciente (istinti, passioni, sentimenti), in quanto quelli intellettuali erano il prodotto dell'educazione che poteva essere solo fattore di individuazione. Le Bon, inoltre, caratterizzava in maniera negativa, primitiva e barbara l'azione delle folle rispetto a quella degli individui. E' presente in Le Bon, infatti, l'idea che la psicologia delle folle produceva un ritorno a uno stato analogo a quello dell'"orda primitiva" che avrà molto successo in seguito soprattutto grazie allo scritto di Sigmund Freud *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* (1921) nel quale Freud trovava nello studio di Le Bon una conferma del primitivismo pulsionale dell'Es e dell'angoscia sociale di cui l'uomo ha bisogno per mantenere un assetto comportamentale minimamente civile. Per Freud, infatti, all'interno della folla e per influsso di questa, il singolo individuo subisce una modificazione spesso profonda della propria attività psichica. La sua affettività viene esaltata riducendo in maniera considerevole la sua capacità intellettuale fino alla sua equiparazione agli altri individui della folla, realizzata mediante l'annullamento delle inibizioni pulsionali peculiari ad ogni singolo individuo, e mediante la rinuncia agli specifici modi di esprimersi delle sue inclinazioni. Anche se, al contrario di Le Bon, Freud vede nel comportamento delle folle più l'esito di un comportamento affettivo, libidico, che annulla le diversità individuali, piuttosto che l'azione della suggestione.

A queste posizioni Gramsci opporrà la distinzione fra folle casuali di individui e folle dotate di un principio di organizzazione fra gli individui medesimi. I comportamenti, nei due casi, erano

molto diversi. Nel primo caso, al contrario di quanto sosteneva Le Bon, l'individualismo non era annullato ma intensificato, fino al parossismo:

che una folla di persone dominate dagli interessi immediati o in preda alla passione suscitata dalle impressioni del momento trasmesse acriticamente di bocca in bocca, si unifica nella decisione collettiva peggiore, che corrisponde ai più bassi istinti bestiali. L'osservazione è giusta e realistica in quanto si riferisce alle folle casuali, raccoltesi come «una moltitudine durante un acquazzone sotto una tettoia», composte di uomini che non sono legati da vincoli di responsabilità verso altri uomini o gruppi di uomini o verso una realtà economica concreta, il cui sfacelo si ripercuota nel disastro degli individui. Si può dire perciò che in tali folle l'individualismo non solo non è superato ma è esasperato per la certezza dell'impunità e dell'irresponsabilità. È però anche osservazione comune che un'assemblea «bene ordinata» di elementi riottosi e indisciplinati si unifica in decisioni collettive superiori alla media individuale: la quantità diventa qualità. Se così non fosse, non sarebbe possibile l'esercito, per esempio non sarebbero possibili sacrifici inauditi che gruppi umani ben disciplinati sanno compiere in determinate occasioni, quando il loro senso di responsabilità sociale è svegliato fortemente dal senso immediato del pericolo comune e l'avvenire appare più importante del presente [...]. Si dice che «gli scienziati occidentali ritengono che la psiche delle masse non sia altro che il risorgere degli antichi istinti dell'orda primordiale e pertanto un regresso a stadi culturali da tempo superati»; ciò è da riferirsi alla così detta «psicologia delle folle» cioè delle moltitudini casuali e l'affermazione è pseudo-scientifica, è legata alla sociologia positivista².

Del resto il timore maggiore dello stesso Le Bon non si rivolgeva solo nei confronti del carattere primitivo dell'azione delle folle quanto nella possibilità che questa potesse sostituire ai vecchi dogmi sociali allora vigenti altri “dogmi” inediti e innovativi come quelli socialistici.

Da rilevare, infine, che mentre Gramsci argomenta più volte nei *Quaderni* sulle rappresentazioni degli “umili” nei *Promessi sposi* di Alessandro Manzoni rilevando il carattere paternalistico, bonario, distaccato e canzonatorio dello scrittore nei loro confronti, nulla afferma, però, sul fatto che la descrizione manzoniana dei comportamenti delle folle (nell'assalto ai forni e durante la peste) lascia chiaramente trasparire molti degli elementi di psicologia individuale e collettiva che poi diventeranno centrali negli autori italiani sopra citati sulla opposizione individuo-folla e sul carattere delinquenziale e irrazionale dei comportamenti di questa. L'immagine manzoniana della folla, in qualche modo, sarà il modello prevalente nella cultura antropologica, psicologica e giuridica italiana fra Otto- e Novecento.³

² A. Gramsci *Quaderni del carcere*, Edizione critica dell'Istituto Gramsci, a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino 1975 (2007²), pp. 861-862.

³ Su questo vedi più in generale D. Paliano, *Il potere della moltitudine: l'invenzione dell'inconscio collettivo nella teoria politica e nelle scienze sociali italiane tra Otto e Novecento*, Vita e Pensiero, Milano 2002. Gli argomenti contenuti in questo mio scritto intersecano molti di quelli presenti nell'importante volume di M. Filippini, *Una politica di massa. Antonio Gramsci e la rivoluzione della società*, Carocci, Roma 2015. Gramsci, ovviamente, sarà sempre critico anche delle posizioni della scuola lombrosiana sui caratteri della “delinquenza” individuale e collettiva: «La politica non è che una [determinata] “fenomenologia” della delinquenza, è la “delinquenza settaria”»: questo mi pare il succo del libro di Scipio Sighele, *Morale privata e Morale politica*, Nuova edizione de *La delinquenza settaria* riveduta ed aumentata dall'autore, Milano, Treves, 1913 [...]. Può servire come “fonte” per vedere come i positivisti intendevano la “politica”, sebbene sia superficiale, prolisso e sconnesso. [...] Il libro può servire come elemento per comprendere i rapporti che sono esistiti nel decennio 1890-1900 tra gli intellettuali socialisti e i positivisti della scuola lombrosiana, ossessionati dal problema della criminalità, tanto da farne una concezione del mondo o quasi (cadevano in una strana forma di “moralismo” astratto, poiché il bene e il male era qualcosa di trascendente e di dogmatico, che in concreto coincideva con la morale del “popolo”, del “senso comune?”)», A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., p. 327.

2.

Alla fine dell'Ottocento e ai primi del Novecento, il lavoro genericamente umano assumeva una grande importanza grazie proprio all'accentuarsi della divisione sociale del lavoro, e grazie anche alla combinazione di due eventi distinti ma convergenti: l'uno, riguardava l'introduzione di una innovativa struttura della produzione industriale; l'altro, invece, l'emergenza di numerose teorie di psicologia umana e sociale, alcune delle quali (in particolare il pragmatismo di William James e John Dewey) verranno utilizzate per fondare 'scientificamente' proprio il nuovo modo di produrre. Una psicologia sociale, quindi, legata al nuovo industrialismo e alle nuove forme di ottimizzazione dell'agire umano. Il primo evento, infatti, prendeva il nome di *organizzazione scientifica del lavoro* o *taylorismo* (dal suo ideatore Frederick W. Taylor) che, in seguito, darà luogo nuove forme di vita collettiva detta generalmente *fordismo*; il secondo, invece, era relativo allo studio psicologico degli effetti sui comportamenti umani delle abitudini e più in generale degli automatismi nervosi, corporei e psichici, e, più in generale ancora, della non unicità del soggetto razionale (dell'Io cosciente) e anche della esistenza di uno sfondo incosciente della personalità difficilmente raggiungibile dall'Io.

In effetti, già Herbert Spencer nei *Principles of psychology* (1855) – e non era il primo – riteneva che esistesse negli uomini un rapporto diretto fra la ripetizione abitudinaria degli atti psichici e la loro dislocazione al livello incosciente. Da questa dislocazione derivavano poi i movimenti riflessi del corpo, sempre identici e perfetti nel loro genere, differenti da quelli coscienti, più incerti e incoerenti (e la cosa non era sfuggita ai teorici dell'economia politica classica). Per Spencer, in effetti, «la memoria, la ragione, il sentimento e la volontà, scompaiono nella misura in cui, a causa della loro costante ripetizione, tutti i cambiamenti psichici diventano automatici»⁴. Su questa scia, i molteplici studi sulle abitudini ritenevano queste come componenti strutturali dell'individuo; questo infatti era definibile come un *sistema cumulativo di abitudini*, in un equilibrio sempre variabile. Esse, inoltre, venivano considerate forze di azione e di reazione, collocate all'interno di un sistema coerente di elementi-forze, responsabili dell'equilibrio di ogni corpo sia al suo interno che in relazione con l'ambiente. In questa funzione esse erano analoghe alle leggi naturali, da comportamenti acquisiti diventavano quindi naturali e dunque inconsapevoli. L'Io, però, pur avendo partecipato all'acquisizione delle abitudini, era reso inutile appunto dalla ripetizione costante del medesimo fatto psichico. Nel provocare un fatto d'abitudine, però, non era tanto coinvolta la *volontà*

⁴ H. Spencer, *The principles of psychology*, Longman-Brown-Green-and Longmans, London 1855, p. 616 (traduzione mia).

del soggetto quanto la sua *attenzione*, poiché era questa facoltà ad essere connessa all'Io. L'incoscienza assoluta, invece, riguardava fatti psichici veramente inconoscibili da parte dell'Io, come quelli implicati nei movimenti molecolari dei nervi o del cervello. Secondo questa concezione, la dinamica della natura era basata su ripetuti conflitti di abitudini, all'interno dei quali gli organismi – finché era possibile – tendevano a mantenere un proprio stato di equilibrio oppure a modificarlo, stabilendo un nuovo sistema stabile di abitudini. Ma se queste due operazioni non riuscivano gli organismi, come le personalità psichiche, si disgregavano e morivano.

In maniera analoga, secondo molti psicologi sociali, funzionavano le società civilizzate, anch'esse dei veri e propri sistemi sociali di abitudini. Queste società possedevano una notevole capacità di resistenza nei confronti dei tentativi di modificarne gli equilibri, ossia una capacità di frenare i cambiamenti, di renderli difficili se non impossibili oppure di farli tornare indietro quando fossero stati realizzati. Le abitudini, allora, si manifestavano come forze storicamente attive, simili alle forze di attrito della meccanica, e tanto più forti nei loro effetti in quanto, come si è visto, operavano a un livello relativamente inconsapevole. Si trattava di quella che già da molto tempo, in vari campi, dalla medicina alla morale, veniva definita appunto la *forza delle abitudini*, dove il termine forza non era adoperato solo in senso metaforico.

Si riteneva che le abitudini contratte dovevano la loro capacità di incidenza al fatto di essere trasmissibili per via ereditaria, cosicché quelle più antiche risultavano ben installate nell'organismo e quindi molto difficili da modificare o da rendere inattive. Negli organismi viventi e nelle società civilizzate, lo scontro fra sistemi di abitudini poteva avvenire sia in maniera frontale e decisa, sia in maniera lenta e per accumulo, durante il tempo lungo della loro evoluzione. Nel primo caso le nuove abitudini rischiavano di venire distrutte per la resistenza di quelle più antiche, che nelle società erano costituite anche dagli interessi costituiti, dai costumi morali, dalle convinzioni diffuse, che operavano al di sotto della momentanea vittoria delle nuove abitudini, per renderla vana e per far regredire il cambiamento.

L'influenza di queste idee sul pensiero di Gramsci sarà notevole, se si pensa alle sue posizioni giovanili contro l'indifferenza. Gramsci, infatti, aveva ripetutamente sostenuto come la passività fosse in realtà una forza storicamente attiva, e non solo nel senso implicato nel concetto di «rivoluzione passiva», ossia di rivoluzione dall'alto, mutuato a suo modo dal *Saggio storico sulla Rivoluzione di Napoli* del 1799 (1801) di Vincenzo Cuoco. La passività delle masse, infatti, non solo manifestava una condizione di subalternità delle medesime, ma era un elemento di profonda resistenza al cambiamento e di tendenza al ripristino della situazione antecedente ad esso. «L'indifferenza opera potentemente nella storia. Opera passivamente, ma opera». Così nel celebre articolo *Indiffe-*

renti⁵ del 1917, e poi in crescendo in una serie di articoli, fino alla dichiarazione clamorosa presente in *La rivoluzione contro il "Capitale"* (1917) che, nelle mani della vecchia generazione dei socialisti positivisti, «la dottrina di Marx divenne [...] la dottrina dell'inerzia del proletariato»⁶. Nello stesso articolo scriveva – riprendendo la tematica dell'inerzia umana e delle folle inconsapevoli – che

gli uomini sono pigri, hanno bisogno di organizzarsi, prima esteriormente, in corporazioni, in leghe, poi intimamente, nel pensiero, nelle volontà [...] di una incessante continuità e molteplicità di stimoli esteriori. Ecco perché, normalmente, i canoni di critica storica del marxismo colgono la realtà, la irretiscono e la rendono evidente e distinta. Normalmente, è attraverso la lotta di classe sempre più intensificata, che le due classi del mondo capitalistico creano la storia. Il proletariato sente la sua miseria attuale, è continuamente in istato di disagio e preme sulla borghesia per migliorare le proprie condizioni. La lotta, obbliga la borghesia a migliorare la tecnica della produzione, a rendere più utile la produzione perché sia possibile il soddisfacimento dei suoi bisogni più urgenti. È una corsa affannosa verso il meglio, che accelera il ritmo della produzione, che dà continuo incremento alla somma dei beni che serviranno alla collettività. E in questa corsa molti cadono, e rendono più urgente il desiderio dei rimasti, e la massa è sempre in sussulto, e da caos-popolo diventa sempre più ordine nel pensiero, diventa sempre più cosciente della propria potenza, della propria capacità ad assumersi la responsabilità sociale, a diventare l'arbitro dei propri destini⁷.

3.

Sull'esistenza di un rapporto fra complessità, plasticità e abitudine negli organismi naturali e sociali, concordava anche William James nei *Principles of psychology* (1890), opera ben nota a Gramsci⁸ e nei quali l'abitudine era ritenuta una proprietà positiva, in quanto svolgeva una *funzione economica*: cioè di risparmio di energia e di fatica. Anche per James, l'abitudine semplificava e perfezionava i movimenti richiesti per ottenere un certo risultato in maniera più accurata, più precisa e con minor fatica. Essa diminuiva la necessità dell'attenzione cosciente, lasciandola libera di concentrarsi su altre questioni, che richiedevano un intervento maggiore dell'intelligenza e della volontà. Ossia, l'abitudine ottimizzava le prestazioni del corpo, rendendone più standardizzati e precisi i prodotti, nel mentre liberava la mente dalla necessità di una incessante attenzione e concentrazione su gran parte degli atti psichici, che, in quanto incorporati, rendevano queste facoltà disponibili per altri scopi. Tuttavia, l'abitudine ottenuta con una lunga disciplina imposta poteva

⁵ A. Gramsci, *Indifferenti*, in Id., *La Città futura*, Einaudi, Torino 1997, anche in Id., *Scritti Giovanili (1914-1918)*, Einaudi, Torino 1958, p. 82. A. Gramsci, *La critica critica*, in «Il Grido del Popolo», 12 gennaio 1918, poi confluito in A. Gramsci, *Scritti politici*, a cura di P. Spriano. Editori Riuniti, Roma 1973, vol. I, p. 61. Sul tema del rapporto fra *indifferenza* e *passività* in Gramsci, vedi il saggio di N. Badaloni, *La lotta contro la passività*, in Id., *Il problema dell'immanenza nella filosofia politica di Antonio Gramsci*, «Quaderni della Fondazione Istituto Gramsci Veneto», n. 1, Arsenale Editrice, Venezia 1988, pp. 71-86. Il tema dell'*indifferenza*, inoltre, è stato trattato da Gramsci in più occasioni nei *Quaderni*.

⁶ A. Gramsci, *La rivoluzione contro il "Capitale"*, «Avanti!», 24 novembre 1917, fu ristampato dal «Grido del Popolo» del 5 gennaio 1918 con la seguente avvertenza: «la censura torinese ha una volta completamente imbiancato questo articolo nel *Grido*. Lo riproduciamo ora dall'*Avanti!* passato al crivello delle censure di Milano e di Roma», cfr. A. Gramsci, *Scritti politici*, cit., vol. I, p. 53.

⁷ Ivi, pp. 53-54 (corsivi miei).

⁸ Vedi C. Meta, *Antonio Gramsci e le avanguardie di inizio Novecento. Intersezioni con il pragmatismo italiano e europeo*, in *Gramsci da un secolo all'altro*, «Laboratoire italien», n.18, 2016.

anche rendere totalmente meccanici e riflessi tutti gli atti di un uomo, trasformandolo in un automa e diminuendone così i gradi di libertà.

Anche per James, come per altri, l'abitudine svolgeva una importante funzione di stabilizzazione e conservazione sociali. Dall'incorporazione nervosa di ciò che prima era consapevole, infatti, derivava la tendenza a mantenere statici e stabili gli equilibri sociali raggiunti a una data epoca. L'abitudine era una facoltà che produceva *ordine*, poiché in grado di trattenere ogni individuo nella propria orbita sociale.

Questi ed altri studi di psicologia sperimentale individuale e collettiva, tendevano a rendere manifesti soprattutto gli aspetti di passività, di inerzia e di conformismo del vissuto sociale, ai quali veniva aggiunta la teoria di un'analogia e strutturale tendenza della mente umana alla economia nella sua attività. All'interno di questo programma di ricerca, inoltre, vennero elaborate – da parte di Cesare Lombroso e di Guglielmo Ferrero – due leggi psicologiche dette «legge d'inerzia mentale» e «legge del minimo sforzo», entrambe ricavate sul modello della meccanica classica, e che, sebbene contestate (e irrise da Gramsci), tuttavia riscossero un ampio e duraturo successo. Ma venne coinvolta anche, come si è visto all'inizio, la statistica. L'approccio statistico, in realtà, nasce proprio con le scienze sociali (in particolare la teoria dei giochi e degli scambi) nelle quali il più delle volte si adotta la fondamentale *legge dei grandi numeri*, secondo la quale, sotto condizioni molto generali, l'azione simultanea di un grande numero di fattori casuali conduce a un effetto sostanzialmente deterministico (non casuale). Uno dei più importanti esempi di tale principio è la convergenza delle frequenze di occorrenza di un determinato evento (ossia del rapporto tra numero di eventi favorevoli e numero totale di essi) alla sua probabilità con il crescere del numero di tentativi. Il calcolo delle probabilità, quindi, riproponeva l'idea *calcolata* di limiti alla volontà individuale e quindi di forme generalizzate di passività nelle grandi masse. E, in effetti, questa legge presupponeva il caso limite (o ideale) che gli individui fossero *numerosissimi, reciprocamente indipendenti e privi di correlazioni*. Cosa non realistica, per gli uomini, 'animali sociali'.

Anche per Gramsci, ovviamente, la legge dei grandi numeri aveva senso solo a proposito di fenomeni che riguardavano le «grandi moltitudini», ossia un numero molto elevato di individui, *passivi*, ma non solo in quanto non consapevoli del sistema di rapporti nel quale erano coinvolti, ma per il fatto che non erano in condizione di agire collettivamente e secondo volontà proprie e consapevoli, in grado cioè di dar luogo proprio a quelle correlazioni di ordine superiore capaci di vanificare le applicazioni delle leggi statistiche. Per Gramsci, infatti, era possibile ridurre drasticamente l'azione statistica dovuta ai grandi numeri, disattivandone il fondamento, nel momento in cui gli individui fossero stati in grado di associarsi in organismi complessi, unificati da interessi, finalità e idee comuni; quando, cioè, si fosse attuato il passaggio dai singoli dispersi oppure orga-

nati in modo parziale e subalterno, alle prime aggregazioni autonome formatesi per scissione da una data totalità sociale (secondo l'idea di Georges Sorel elaborata a proposito del cristianesimo primitivo) e poi via via fino ai soggetti storici collettivi, ai partiti politici. Infatti, quando dai grandi numeri di soggetti si passava ai pochi organismi sociali collettivi consapevoli dei loro fini, secondo Gramsci, il modello statistico veniva distrutto. La politica e la storia per lui sono fondate sulla *filologia*, sulla individualità degli eventi e sui soggetti collettivi concreti che vivono direttamente le passioni e le idee delle masse popolari delle quali sono parte, con ciò aggregandole. Ma, per Gramsci, non bisognava confondere le leggi della statistica con le *leggi di tendenza* (concetto ricavato da David Ricardo) nelle quali si manifestano le contraddizioni e i conflitti sociali⁹:

se la filologia è l'espressione metodologica dell'importanza che i fatti particolari siano accertati e precisati nella loro inconfondibile «individualità», non si può escludere l'utilità pratica di identificare certe «leggi di tendenza» più generali che corrispondono nella politica alle leggi statistiche o dei grandi numeri che hanno servito a far progredire alcune scienze naturali. Ma non è stato messo in rilievo che la legge statistica può essere impiegata nella scienza e nell'arte politica solo fino a quando le grandi masse della popolazione rimangono essenzialmente passive – per rispetto alle questioni che interessano lo storico e il politico – o si suppone rimangano passive. D'altronde l'estensione della legge statistica alla scienza e all'arte politica può avere conseguenze molto gravi in quanto si assume per costruire prospettive e programmi d'azione; se nelle scienze naturali la legge può solo determinare spropositi e strafalcioni, che potranno essere facilmente corretti da nuove ricerche e in ogni modo rendono solo ridicolo il singolo scienziato che ne ha fatto uso, nella scienza e nell'arte politica può avere come risultato delle vere catastrofi, i cui danni «secchi» non potranno mai essere risarciti. Infatti nella politica l'assunzione della legge statistica come legge essenziale, fatalmente operante, non è solo errore scientifico, ma diventa errore pratico in atto; essa inoltre favorisce la pigrizia mentale e la superficialità programmatica. È da osservare che l'azione politica tende appunto a far uscire le moltitudini dalla passività, cioè a distruggere la legge dei grandi numeri; come allora questa può essere ritenuta una legge sociologica?¹⁰

Anche l'idea di una economia pianificata, socialista o no, aveva la stessa capacità di vanificare le leggi statistiche:

se si riflette bene la stessa rivendicazione di una economia secondo un piano, o diretta, è destinata a spezzare la legge statistica meccanicamente intesa, cioè prodotta dall'accozzo casuale di infiniti atti arbitrari individuali, sebbene dovrà basarsi sulla statistica, il che però non significa lo stesso: in realtà la consapevolezza umana si sostituisce alla «spontaneità» naturalistica. Un altro elemento che nell'arte politica porta allo sconvolgimento dei vecchi schemi naturalistici è il sostituirsi, nella funzione direttiva, di organismi collettivi (i partiti) ai singoli individui, ai capi individuali (o carismatici, come dice il Michels). Con l'estendersi dei partiti di massa e il loro aderire organicamente alla vita più intima (economico-produttiva) della massa stessa, il processo di standardizzazione dei sentimenti popolari da meccanico e casuale (cioè prodotto dall'esistenza ambiente di condizioni e di pressioni simili) diventa consapevole e critico. La conoscenza e il giudizio di importanza di tali sen-

⁹ «Leggi di tendenza, che sono leggi non in senso naturalistico o del determinismo speculativo, ma in senso «storico» in quanto cioè si verifica il «mercato determinato», ossia un ambiente organicamente vivo e connesso nei suoi movimenti di sviluppo. (L'economia studia queste leggi di tendenza in quanto espressioni quantitative dei fenomeni; nel passaggio dall'economia alla storia generale il concetto di quantità è integrato da quello di qualità e dalla dialettica quantità che diventa qualità [quantità = necessità; qualità = libertà. La dialettica quantità-qualità è identica a quella necessità-libertà]), A. Gramsci *Quaderni del carcere*, cit., p. 1248.

¹⁰ Ivi, p. 1429.

timenti non avviene più da parte dei capi per intuizione sorretta dalla identificazione di leggi statistiche, cioè per via razionale e intellettuale, troppo spesso fallace, – che il capo traduce in idee-forza, in parole-forza – ma avviene da parte dell'organismo collettivo per «compartecipazione attiva e consapevole», per «con-passionalità», per esperienza dei particolari immediati, per un sistema che si potrebbe dire di «filologia vivente»¹¹.

Dove i concetti di *idee-forza* e *parole-forza* presenti in questo brano rinviano alla psicologia di Alfred Fouillé¹². In realtà l'interrogativo sopra citato rivela, indirettamente, che Gramsci riteneva una *legge* come regolarità invariante riscontrata nei fenomeni naturali alla stregua della meccanica classica. Evidentemente, la *legge dei grandi numeri* è invece una legge statistica fondata sulla teoria delle probabilità, che, in questo caso, riconduceva il carattere *casuale* del comportamento del singolo individuo in un comportamento *deterministico* di popolazioni di individui o di un evento casuale a un numero molto grande (tendente all'infinito) di eventi. Dove il termine *casuale* si poteva (e si può) declinare in modi molto diversi. In generale, da Pierre-Simon de Laplace allo stesso *Saggio popolare* di Nikolaj Bucharin Ivanovič, la casualità era considerata apparente, dovuta piuttosto alla condizione di ignoranza delle cause numerosissime che provocavano gli eventi o i comportamenti. Tuttavia ciò non modifica la giustezza del ragionamento gramsciano polemico nei confronti del *Saggio popolare* buchariniano che utilizzava i modelli causali e deterministici delle scienze fisiche per descrivere e rendere prevedibili i fenomeni storico-sociali, come del resto facevano anche molti sociologi dell'epoca, come Vilfredo Pareto o Robert Michels¹³.

Alcuni aspetti delle posizioni gramsciane appena citate – riguardanti i rapporti fra partito, capo carismatico e masse attive o passive – inoltre si confacevano benissimo alla situazione del Partito comunista russo – PCU(b) – in progressiva burocratizzazione e dove la direzione del partito diventava sempre più centralistica e legata a una condizione di comando 'terroristico' di un'unica personalità. In, effetti, come si è già visto sopra, un'altra strada alternativa al partito politico democratico era possibile per rendere attive le masse e irrilevante la statistica, ed era l'emergenza di un capo carismatico, che, per Gramsci, poteva avere una funzione progressiva o regressiva a seconda delle circostanze storiche: progressiva se la sua tendenza era quella di aggregare le masse e renderle consapevoli e quindi rendere se stesso prima o poi sostituibile; regressiva, se procedeva con un uso delle masse strumentale alle proprie ambizioni personali.

¹¹ Ivi, p. 1430.

¹² Vedi anche A. Di Meo, «La tela tessuta nell'ombra arriva a compimento». *Processi molecolari, psicologia e storia nel pensiero di Gramsci*, in *Prospettive su Gramsci*, a cura di A. Di Meo, «Il Cannocchiale. Rivista di Filosofia», n. 3, settembre-dicembre 2012, pp. 77-139; Id., *Passività e «forza delle abitudini»*. *Il pensiero di Gramsci fra psicologia e storia*, in «Critica marxista», n. 6, 2013, pp. 55-61.

¹³ «Spinto da un desiderio di apportare un complemento indispensabile agli studi di economia politica e soprattutto ispirandomi all'esempio delle scienze naturali, io sono stato indotto a comporre il mio *Trattato di sociologia* il cui unico scopo - dico unico e insisto su questo punto - è di ricercare la realtà sperimentale per mezzo dell'applicazione alle scienze sociali dei metodi che hanno fatto le loro prove in fisica, in chimica, in astronomia, in biologia e in altre scienze simili» (cfr. V. Pareto, *Scritti sociologici*, Utet, Torino 1966, p. 693).

4.

Tuttavia le cose non erano così chiare come lo stesso Gramsci sembrava ritenere, in quanto già la presenza pervasiva delle abitudini sociali, stava a significare innanzitutto la necessità della conservazione di uno *statu quo* ed era un modo di conformare i comportamenti individuali a quelli collettivi, spesso inconsapevoli perché ritenuti una seconda natura, e quindi di ridurre il carattere casuale di molte azioni individuali socializzate. La conservazione, però, può essere intesa in due modi distinti: positivo, se riferito a un sistema di valori e a codici di comportamento razionali e necessari, con gradi più o meno relativi di automatismo, senza i quali nessuna società può sussistere; negativo, se riferito invece a una tendenza intrinseca dei soggetti e delle istituzioni sociali ad opporsi o a resistere a ogni innovazione, che si ritenga opportuna per lo sviluppo della società stessa. Anche la passività, allora, può essere considerata: *necessaria*, in quanto legata al rispetto di norme di comportamento implicite e indiscutibili agite in maniera irriflessa (senza le quali ogni previsione su le proprie scelte di vita individuali sarebbe impossibile); *imposta*, in quanto finalizzata al mantenimento di determinati rapporti di subordinazione fra i diversi individui e gruppi sociali. In tutti i casi in questione era l'analisi della natura del conformismo degli individui rispetto alle loro forme di vita.

Era l'aspetto impositivo a coinvolgere direttamente il taylorismo, come nuova forma della divisione sociale del lavoro industriale. Gramsci, però, prenderà in considerazione il taylorismo anche come una possibilità storica di avanzamento verso una diversa economia, che poteva essere colta da un movimento operaio autonomo e consapevole, disposto ad appropriarsi criticamente di questa novità. Il passaggio dal carattere *imposto* del taylorismo a quello di *accettato* liberamente e criticamente, era per Gramsci la modalità storica più avanzata per un passaggio dalla necessità alla libertà, come stava a dimostrare l'esperienza del movimento torinese dei consigli operai. Movimento che si proponeva un dominio innanzitutto intellettuale del proprio ruolo nel processo produttivo da parte degli operai, in quanto solo in questo modo era possibile diventare eredi delle dinamiche produttive della nuova fabbrica capitalista. Il taylorismo e il fordismo, per di più, ponevano molta enfasi sul fatto che il nuovo sistema avrebbe provocato la trasformazione delle mansioni parcellizzate dell'operaio in automatismi del suo corpo. Il taylorismo, infatti, in maniera più estrema rispetto alle situazioni precedenti, grazie all'abitudine e alla coercizione strutturale dovuta alla catena di montaggio, faceva sì che i movimenti del corpo relativi all'esecuzione delle mansioni passassero sempre più – e in maniera accelerata – dal livello consapevole a quello in-

consapevole della struttura psico-fisica dell'operaio. Da volontari, quei movimenti divenivano rapidamente involontari, incoscienti, irriflessi.

Nei *Quaderni del carcere*, a questo proposito, ritroviamo molte delle idee di psicologia sperimentale già intraviste sopra, applicate però al sistema produttivo e al rapporto fra carattere automatico o volontario del lavoro operaio. In questa direzione, Gramsci aveva elaborato una sorta di traduzione della psicologia del lavoro all'interno della sua *filosofia della prassi*. Anche Gramsci, infatti, faceva rilevare la stessa dinamica del rapporto fra azione cosciente e incosciente e i loro risultati già presente negli studi di psicologia sperimentale, e cioè che tanto più grande era la partecipazione consapevole del lavoratore al contenuto del suo lavoro; tanto più egli faceva intervenire la volontà e la coscienza, tanto più imperfetto era il prodotto che ne risultava; al contrario, un prodotto preciso dal punto di vista della sua standardizzazione e della sua riproducibilità allargata, richiedeva un lavoro fortemente automatizzato, inconsapevole, dove fossero bandite la memoria, la ragione, il sentimento, l'attenzione e la volontà individuali. Nel nuovo modo di produrre, dunque, erano utili solo quelle facoltà incorporate e irriflessive, che, consentendo la semplificazione e l'accelerazione dei tempi di lavoro, ne aumentava la produttività.

Inoltre, se l'abitudine tendeva a far diventare sempre più incorporate e quindi inconsapevoli le facoltà mentali superiori, si poteva anche ipotizzare che, nel tempo, la parte consapevole dell'uomo si sarebbe ridotta sempre di più, diventando sempre più automatica, fino a uno stato limite nel quale l'uomo si sarebbe trasformato in un automa completo: in quello che lo psicologo Alessandro Herzen jr. definiva un «automa intellettuale». Tuttavia, secondo costui, questo stadio non sarebbe stato mai raggiunto, poiché il rapporto coscienza/incoscienza nell'uomo era sempre variabile, dato che, in quella dinamica, gli stati coscienti si sarebbero riformati continuamente a un livello qualitativamente superiore, secondo una dialettica fra semplice e complesso, costitutiva dell'attività psichica. Anzi la continua automatizzazione dei comportamenti umani coscienti e l'emergenza di nuovi e più elevati livelli di coscienza venivano considerati il motore stesso del progresso psichico della specie umana. Come sosteneva ancora Herzen jr.:

in fondo, il processo cosciente è la fase transitoria di una organizzazione cerebrale inferiore verso una organizzazione cerebrale superiore. Esso esprime la novità, l'incertezza, l'esitazione, il brancolamento, la sorpresa, una associazione imperfetta, una organizzazione incompiuta, un'assenza di prontezza e di esattezza nella trasmissione, una perdita di tempo nella produzione della reazione¹⁴.

La vita psichica cosciente, dunque, emergeva dalla parte incosciente grazie al lavoro di azioni reiterate, lente, molecolari, di lunghissima durata, alla fine del quale emergeva l'intelligenza. Ma dato che il lavoro estremamente parcellizzato e ripetitivo della catena di montaggio provocava,

¹⁴ A. Herzen, *Les conditions physiques de la conscience*, Stapelmohr, Genève 1886, pp. 34-36.

come si è detto, una accelerazione artificiale del processo di automatizzazione degli stati di coscienza, cosa sarebbe potuto accadere? Spencer aveva già definito questo processo permanente di de-coscientizzazione dell'individuo come «distruzione della libertà», alla quale Herzen jr. aveva posto rimedio con la sua teoria appena vista. James, come si è detto, riteneva che la incorporazione degli stati coscienti lasciava libera la mente per pensare ad altro. Nel taylorismo, dunque, si stava raggiungendo empiricamente, in maniera accelerata, proprio quel modello-limite dell'automa umano. Ma si badi bene: mentre Herzen jr. a questo proposito lo aveva definito «automa intellettuale» mettendo in rilievo soprattutto il fatto che le funzioni intellettuali non erano sparite ma diventate consuetudinarie, Taylor, invece, riferendosi al nuovo operaio di fabbrica, lo aveva descritto come un «gorilla ammaestrato» (*trained intelligent-gorilla*) oppure come uno «stupido come un bue» (*mental make-up the ox*), sebbene anche questi possano essere considerati come modelli-limite.

Gramsci comprenderà molto bene l'intreccio fra coercizione e consenso, fra automatismi e libertà, che si stava realizzando mediante la nuova disciplina del lavoro industriale, e come l'espansione del sistema fordista richiedesse, in realtà, anche nuove forme di vita a livello di massa basate soprattutto sulla passività imposta ai subalterni, dentro e fuori la fabbrica. Il sistema Taylor-Ford, in effetti, si prefiggeva lo scopo di proibire ogni forma di aggregazione dei lavoratori indipendente da quella stessa pensata dal sistema. Questo, per Gramsci aveva lo scopo di

sviluppare nell'uomo lavoratore al massimo la parte macchinale, spezzare il vecchio nesso psico-fisico del lavoro professionale qualificato che domandava una certa partecipazione dell'intelligenza, dell'iniziativa, della fantasia del lavoratore, per ridurre le operazioni di produzione al solo aspetto fisico¹⁵.

Ma Gramsci comprendeva anche che quel sistema poteva essere superato, integrandolo e portandolo a una sintesi più avanzata, anche dal punto di vista psico-fisico. Egli, infatti, in maniera apparentemente paradossale, pensava che la nuova situazione potesse rivelarsi il punto di partenza per un accrescimento della coscienza del lavoratore, rovesciandone in tal modo l'intenzione originaria. Anche in questo caso, assunto consapevolmente il carattere necessario del sistema, poteva innestarsi su di esso un percorso di libertà, poiché, malgrado tutto, l'operaio non era riducibile a un «gorilla ammaestrato» o a un «bue ottuso». Anzi, proprio nel momento della massima subordinazione ai meccanismi del processo produttivo, della massima incorporazione e del trasferimento al livello incosciente delle capacità di svolgere mansioni, della massima alienazione dell'operaio rispetto al prodotto del suo lavoro, si faceva strada la possibilità di pensare liberamente, di fare agire liberamente la coscienza, l'intelligenza e la volontà in modo tale da raggiunge-

¹⁵ A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., p. 2165.

re una piena consapevolezza del proprio stato, per superarlo. Era possibile cioè riaprire la dialettica fra necessità e libertà a favore della seconda. Riprendendo le idee di James a questo proposito, Gramsci affermava inoltre, che:

come si cammina senza bisogno di riflettere a tutti i movimenti necessari per muovere sincronicamente tutte le parti del corpo, in quel determinato modo che è necessario per camminare, così è avvenuto e continuerà ad avvenire nell'industria per i gesti fondamentali del mestiere; si cammina automaticamente e nello stesso tempo si pensa a tutto ciò che si vuole. Gli industriali americani hanno capito benissimo questa dialettica insita nei nuovi metodi industriali. Essi hanno capito che «gorilla ammaestrato» è una frase, che l'operaio rimane «purtroppo» uomo e persino che egli, durante il lavoro, pensa di più o per lo meno ha molto maggiori possibilità di pensare, almeno quando ha superato la crisi di adattamento e non è stato eliminato: e non solo pensa, ma il fatto che non ha soddisfazioni immediate dal lavoro, e che comprende che lo si vuol ridurre a un gorilla ammaestrato, lo può portare a un corso di pensieri poco conformisti¹⁶.

Ma il percorso di liberazione che Gramsci individuava era pensato come una durissima prova storica alla quale sarebbe stata sottoposta la classe lavoratrice, così come era già avvenuto durante la Prima rivoluzione industriale:

ma anche essa [la fase tayloristica] verrà superata e un nuovo nesso psico-fisico si andrà creando, di un tipo diverso di quelli precedenti e indubbiamente di un tipo superiore. Ci sarà indubbiamente una selezione forzata e una parte della vecchia classe lavoratrice verrà implacabilmente eliminata dal mondo della produzione e dal mondo tout court¹⁷.

Comunque un modello della nuova sintesi psico-fisica a cui pensava Gramsci era già esistente, in quanto sorta nel seno stesso del modo di produzione capitalistico, ossia il lavoro sperimentale dello scienziato o di *équipe* di scienziati, nel quale le forze intellettuali e materiali dell'uomo cooperano proficuamente e utilmente alla produzione delle conoscenze e nelle loro applicazioni. Semmai si trattava di trovare le modalità di una sua generalizzazione:

l'esperienza scientifica è la prima cellula del nuovo metodo di produzione, della nuova forma di unione attiva tra l'uomo e la natura. Lo scienziato-sperimentatore è [anche] un operaio, non un puro pensatore e il suo pensare è continuamente controllato dalla pratica e viceversa, finché si forma l'unità perfetta di teoria e pratica¹⁸.

Il punto di partenza e molte delle tappe successive di questo processo erano descritte in un suggestivo paragrafo dei *Quaderni*, nel quale Gramsci sviluppava alcune posizioni marxiane sulla natura del lavoro moderno, contenute nella *Prefazione* del 1859 a *Per la critica dell'economia politica*, e nel quale veniva ribadito come il superamento di una determinata fase storica doveva passare at-

¹⁶ Ivi, pp. 2170-2171.

¹⁷ Ivi, p. 490.

¹⁸ Ivi, pp. 473-474, 1449.

traverso la creazione di una consapevolezza del fine e l'acquisizione di tutti i risultati positivi da essa realizzati. Essa poteva derivare solo dall'aggregazione molecolare dei lavoratori in una struttura collettiva, che rendesse evidenti la provvisorietà e la storicità della propria condizione:

che una sempre più perfetta divisione del lavoro riduca oggettivamente la posizione del lavoratore nella fabbrica a movimenti di dettaglio sempre più «analitici», in modo che al singolo sfugge la complessità dell'opera comune, e nella sua coscienza stessa il proprio contributo si deprezzi fino a sembrare sostituibile facilmente in ogni istante; che nello stesso tempo il lavoro concertato e bene ordinato dia una maggiore produttività «sociale» e che l'insieme della maestranza della fabbrica debba concepirsi come un «lavoratore collettivo» sono i presupposti del movimento di fabbrica che tende a fare diventare «soggettivo» ciò che è dato «oggettivamente». Cosa poi vuol dire in questo caso oggettivo? Per il lavoratore singolo «oggettivo» è l'incontrarsi delle esigenze dello sviluppo tecnico con gli interessi della classe dominante. Ma questo incontro, questa unità fra sviluppo tecnico e gli interessi della classe dominante è solo una fase storica dello sviluppo industriale, deve essere concepito come transitorio. Il nesso può sciogliersi; l'esigenza tecnica può essere pensata concretamente separata dagli interessi della classe dominante, non solo ma unita con gli interessi della classe ancora subalterna. Che una tale «scissione» e nuova sintesi sia storicamente matura è dimostrato perentoriamente dal fatto stesso che un tale processo è compreso dalla classe subalterna, che appunto per ciò non è più subalterna, ossia mostra di tendere a uscire dalla sua condizione subordinata. Il «lavoratore collettivo» comprende di essere tale e non solo in ogni singola fabbrica ma in sfere più ampie della divisione del lavoro nazionale e internazionale e questa coscienza acquistata dà una manifestazione esterna, politica, appunto negli organismi che rappresentano la fabbrica come produttrice di oggetti reali e non di profitto¹⁹.

5.

Queste posizioni sono molto significative del modo in cui Gramsci intendeva la possibilità di una costruzione di una nuova società da parte dei subalterni. Essa, infatti, era vista come un superamento delle precedenti, dalle quali era necessario raccogliere gli elementi di civilizzazione apportati nel passato traducendoli nel nuovo contesto. Tali elementi, infatti, erano una *eredità*, più che un ostacolo da abbattere. Gli antagonismi rigidi, gli alternativismi frontali non potevano essere i fondamenti della politica del movimento operaio; essi erano piuttosto un indice della sua perdurante subalternità. Per sfuggire ad essa era necessario fare i conti col passato e col presente in maniera positiva, critica:

la verità è questa, invece: che ogni cosa che esiste è «razionale», cioè ha avuto o ha una funzione utile. Che ciò che esiste sia esistito, cioè abbia avuto la sua ragion d'essere in quanto «conforme» al modo di vita, di pensare, di operare, della classe dirigente, non significa che sia divenuto «irrazionale» perché la classe dominante è stata privata del potere e della sua forza di dare impulso a tutta la società. Una verità che si dimentica è questa: ciò che esiste ha avuto la sua ragione d'esistere, è servito, è stato razionale, ha «facilitato» lo sviluppo storico e la vita. Che a un certo punto ciò non sia avvenuto più, che da modi di progresso, certe forme di vita siano divenute un inciampo e un ostacolo, è vero, ma non è vero «su tutta l'area»: è vero dove è vero, cioè nelle forme più alte di vita, in quelle decisive, in quelle che segnano la punta del progresso ecc. Ma la vita non si sviluppa omoge-

¹⁹ Ivi, p. 1138.

neamente, si sviluppa invece per avanzate parziali, di punta, si sviluppa per così dire per crescita «piramidale». Dunque di ogni modo di vita occorre studiare la storia, cioè l'originaria «razionalità» e poi, riconosciuta questa, porsi la domanda, se ogni singolo caso di questa razionalità esiste ancora, in quanto esistono ancora le condizioni su cui la razionalità si basava. Il fatto invece a cui non si bada è questo: che i modi di vita appaiono a chi li vive come assoluti, «come naturali», così come si dice, e che è già una grandissima cosa il mostrarne la «storicità», il dimostrare che essi sono giustificati in quanto esistono certe condizioni, ma mutate queste non sono più giustificati, ma «irrazionali». [...] Se ne deduce: 1) che ogni fatto è stato «razionale»; 2) che esso è da combattere in quanto non è più razionale, cioè non più conforme al fine ma si trascina per la *vischiosità dell'abitudine*; 3) che non bisogna credere che poiché un modo di vivere, di operare o di pensare è diventato «irrazionale» in un ambiente dato, sia diventato irrazionale da per tutto e per tutti e che solo la malvagità o la stupidaggine lo facciano ancora vivere; 4) che però il fatto che un modo di vivere, di pensare, di vivere e di operare, sia diventato irrazionale in qualche posto abbia una grandissima importanza, è vero, ed occorre metterlo in luce in tutti i modi: così si modifica inizialmente il costume, introducendo il modo di pensare storicistico, che faciliterà i mutamenti di fatto appena le condizioni saranno mutate, che cioè renderà meno «vischioso» il costume abitudinario è questo: che un modo di vivere, di operare, di pensare, si sia introdotto in tutta la società perché proprio della classe dirigente, non significa di per sé che sia irrazionale e da rigettare²⁰.

Il superamento del passato, soprattutto se coagulato in varie forme nel presente implicava dunque una preliminare *catarsi*, dei soggetti individuali e collettivi, un iniziale passaggio dalla necessità alla libertà, cioè una presa di coscienza che ciò che è momentaneamente oggettivo rispetto a una determinata struttura economico-sociale, può essere considerato transeunte e quindi riconvertibile diversamente se collocato coscientemente in una diversa gerarchia di rapporti di potere. L'uso da parte di Gramsci del concetto di *catarsi*, di origine greca e relativo ai miti di purificazione, alla tragedia antica e alla medicina ippocratica, non è affatto ovvio e, in effetti, le interpretazioni su di esso sono state numerosissime e spesso non convergenti anche se prevalgono quelle che lo mettono in relazione con l'estetica e la storiografia di Benedetto Croce. In questa occasione, però, voglio richiamare l'attenzione su un aspetto poco rilevato, e cioè che la presa di coscienza da parte dei protagonisti fondamentali della storia non poteva essere solo intellettuale o razionale ma doveva coinvolgere nel profondo l'intera loro personalità. È vero che per Gramsci, in prima istanza, la trasformazione del soggetto storico-sociale da *in sé a per sé* presuppone un suo mutamento progressivo analogo, nel campo dell'arte, all'attitudine critica che conduce all'abbandono del lato passionale ed emotivo delle opere del passato per goderne solo quello estetico, e che, in maniera analoga, i soggetti collettivi impegnati nella lotta per l'egemonia devono elaborare il momento passionale, economico-corporativo in quello etico-politico e che in questa transizione era necessaria anche la traduzione degli elementi della precedente civiltà in quella nuova da costruire, ivi compresi i linguaggi relativi a essa, magari usando i termini di questi nel loro significato metaforico. Tuttavia lo scenario culturale al quale ci siamo riferiti sopra – psicologia individuale e psicologia sociale – rendono l'uso del termine *catarsi* (dove esso era utilizzato in senso più rigoroso)

²⁰ Ivi, pp. 1726-1728 (corsivi miei).

più pregnante, coinvolgendo anche le forme abitudinarie e conformistiche – spesso inconsapevoli – dell’agire umano in società, demistificandone in molti casi la presunta oggettività, naturalità e inevitabilità, riconducendolo alla sua vera realtà di reificazione di rapporti di potere.

Tuttavia Gramsci scriveva in un contesto dove il partito politico, sinonimo di uomo-collettivo, veniva ritenuto possibile perché nella realtà delle società avanzate esisteva già o era in via di progressiva formazione un uomo-collettivo come esito della nuova organizzazione del lavoro che coinvolgeva l’intera vita sociale. La nuova divisione del lavoro, infatti, non riguardava solo la produzione manifatturiera o industriale, ma investiva anche il complesso delle attività sociali (comprese la cultura, la scienza e la politica, il diritto, ecc.) che, soprattutto a partire dalla seconda metà dell’Ottocento, si differenzieranno sempre più, parcellizzandosi e specializzandosi. La divisione sociale del lavoro, quindi, era sottoposta a una continua dinamica di mutamento di cui gli stessi protagonisti erano stati talvolta inconsapevoli, ma che richiedeva una continua costituzione di diversi e spesso opposti *conformismi*:

tendenza al conformismo nel mondo contemporaneo più estesa e più profonda che nel passato: [la] standardizzazione del modo di pensare e di operare assume estensioni nazionali o addirittura continentali. La base economica dell’uomo-collettivo: grandi fabbriche, taylorizzazione, razionalizzazione ecc. Ma nel passato esisteva o no l’uomo-collettivo? Esisteva sotto forma della direzione carismatica, per dirla con Michels: cioè si otteneva una volontà collettiva sotto l’impulso e la suggestione immediata di un «eroe», di un uomo rappresentativo; ma questa volontà collettiva era dovuta a fattori estrinseci e si componeva e scompondeva continuamente. L’uomo-collettivo odierno si forma invece essenzialmente dal basso in alto, sulla base della posizione occupata dalla collettività nel mondo della produzione: l’uomo rappresentativo ha anche oggi una funzione nella formazione dell’uomo-collettivo, ma inferiore di molto a quella del passato, tanto che esso può sparire senza che il cemento collettivo si disfaccia e la costruzione crolli²¹.

In realtà, come è noto, il nuovo conformismo al quale di riferisce Gramsci poteva percorrere strade inedite che riproponevano un ruolo sempre più parossistico del capo carismatico o del partito governato da un “centralismo burocratico”. È significativo, a questo proposito che, alla fine degli anni Trenta, lo stesso autore, regista e attore – Charlie Chaplin – fosse il protagonista principale sia di *Tempi moderni* (1936) che de *Il grande dittatore* (1940).

²¹ Ivi, pp. 862-863.

Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.filosofia-italiana.net

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Filosofia-italiana.net, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.filosofia-italiana.net". Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page www.filosofia-italiana.net o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.filosofia-italiana.net dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo (redazione@filosofia-italiana.net), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.