

André Tosei 1941-2017

Quando con Domenico Losurdo e Fabio Frosini abbiamo deciso di varare la rivista “Materialismo Storico” e abbiamo cominciato a costruirne il Comitato scientifico, tra i primissimi nomi ai quali ci siamo rivolti c’è stato subito quello di André Tosei, con il quale in passato tante volte avevamo collaborato – ricordo tra le altre cose il convegno di Nizza della Internationale Gesellschaft Hegel-Marx su *L’idée d’époque historique*, del settembre 2000 – e al quale ci legava non solo un’immensa stima culturale ma anche un grande affetto.

André accolse con entusiasmo la proposta e ci incoraggiò nella nostra iniziativa inviandoci per l’occasione due testi inediti. Il primo è stato pubblicato sul numero 1-2/2016 della nostra rivista, con il titolo *Althusser e la storia. Dalla teoria strutturale dell’intero sociale alla politica della congiuntura aleatoria e ritorno* (pp. 161-84). Il secondo è un saggio sul mancato incontro intellettuale di Lefebvre con Gramsci, che pubblichiamo in questa circostanza.

Adesso che André ci ha lasciati, continueremo nei prossimi numeri a pubblicare i suoi lavori inediti in Italia: ci sembra il modo migliore e culturalmente più fecondo per ricordare un intellettuale e un compagno al quale tanto dobbiamo e che tanto ci mancherà.

Stefano G. Azzarà

Henri Lefebvre lettore di Antonio Gramsci?*

André Tosei (Université de Nice)

The paper proposes an analytical reconstruction of Henry Lefebvre's (missed) interpretation of Antonio Gramsci's thought. Although Lefebvre is almost neglected in the history of Marxism, mainly due to the relevance of Althusser's contribution, he is the author of an attempt to elaborate a philosophy of praxis. His critique to the Marxist mainstream view, led him to re-propose the category of hegemony of the subaltern groups. However, the most of Lefebvre's writings ignore Gramsci's contribution and a reference to the Italian scholar is present only in Lefebvre's theory of statual mode of production. Even in this case, unfortunately, Lefebvre does not fully understand Gramsci's philosophical contribution and underestimates it.

Keywords: Lefebvre; Gramsci; Althusser; Praxis; Hegemony; State; Dialectics.

Per quanto ne sappiamo, la questione dei rapporti tra il pensiero di Henri Lefebvre e quello di Antonio Gramsci non è mai stata studiata. Il punto interrogativo è particolarmente giustificato dal momento che

* Trad. it. di Simona Pisanelli.

l'autore dei *Quaderni del carcere* è assai poco citato nell'opera sovrabbondante di Henri Lefebvre. È sorprendente la differenza con l'attitudine di Louis Althusser, che può essere considerato come uno dei primi interpreti critici di Gramsci e che fa del pensatore italiano un riferimento importante nella decostruzione della vulgata marxista e della stessa opera di Marx che viene proposta nei suoi primi testi, *Per Marx e Leggere il Capitale*, entrambi pubblicati nel 1965¹.

La critica dello storicismo e dell'umanesimo della filosofia della *prassi* è un momento essenziale nell'elaborazione di un marxismo fondato su una frattura epistemologica tra il giovane Marx dei *Manoscritti del 1844* e il Marx scientifico della maturità, quello del *Capitale*. Nel corso delle sue revisioni, Althusser sarà sempre quasi ossessionato dalla necessità di un nuovo confronto con Gramsci. L'autocritica focalizzata sul teoreticismo è coeva all'interesse costante per altri aspetti della teoria gramsciana, sia per quanto riguarda l'ideologia e la struttura dello Stato, sia i suoi apparati ideologici e la portata della dottrina dell'egemonia.

Queste ricerche sono presenti nella discussione di Amiens, pubblicata nella raccolta *Positions*², che contiene anche il celebre testo post-gramsciano, il lungo studio del 1970, *Idéologie et appareils idéologiques d'Etat*. Queste ricerche sono contemporanee alla messa a fuoco di Machiavelli: un autore di riferimento per Gramsci (la conferenza *Solitude de Machiavel*, nel 1977³) ma che è anche una figura permanente della riflessione althusseriana fino alla sua ultima svolta teorica [*revirement*], quella del materialismo aleatorio (1982)⁴. Esse costituiscono una parte significativa dell'ultimo grande testo inscritto nel progetto, ancora considerato come una continuazione della scienza di Marx, *Marx dans ses limites* (scritto nel 1978 ma pubblicato nel tomo 1 degli *Ecrits philosophiques et politiques*, 1994, dopo la morte del filosofo nel 1990⁵). Gramsci è evocato ancora negli ultimi scritti di Althusser dopo l'omicidio della moglie (1980), specialmente nell'autobiografia scritta per difendersi in un processo mai avvenuto,

¹ ALTHUSSER 1965; ALTHUSSER ET AL. 1965.

² ALTHUSSER 1976.

³ ALTHUSSER 1998.

⁴ V. "Le courant souterrain du matérialisme", in ALTHUSSER 1994.

⁵ ALTHUSSER 1994.

L'avenir dure longtemps, redatta tra il 1982 e il 1985 e pubblicata nel 1992⁶.

1. *Una prima ricognizione storica e filologica*

Dopo il 1966, pur essendo stato la più importante figura d'intellettuale comunista e di filosofo marxista dal 1935 al 1958 e oltre, Henri Lefebvre (1901-1991) è stato eclissato da Althusser. Ci si potrebbe aspettare in effetti che, più vicino a Gramsci (nato nel 1891) che ad Althusser, Lefebvre si sia riconosciuto nella sua lotta contro le ortodossie marxiste e lo sforzo di elaborare una filosofia della *prassi* basata sul progetto di un'egemonia delle classi subalterne. Tuttavia non è così, perché la sua lunga vita gli ha permesso di appropriarsi degli elementi portanti del pensiero marxista, a cominciare da Marx ed Engels, senza dimenticare Rosa Luxemburg e Lenin. E dopo un periodo di fedeltà *à la française* al materialismo dialettico e al materialismo storico, inizialmente accettati nel quadro dell'ortodossia ma in realtà presto messo da parte e abbandonato, l'ha costretto ad avviare una critica del marxismo-leninismo staliniano.

Dal 1928, data della sua adesione al Partito Comunista Francese (PCF), al 1958, data della sua sospensione (dovuta al suo intervento a favore della diffusione del rapporto Krusciov), Lefebvre ha conosciuto e discusso tutte le figure importanti del pensiero, della vita artistica e naturalmente della vita politica francese. Ha letto prima della guerra i filosofi che dominavano l'università francese, Bergson e Blondel, ma non li ha seguiti; ha frequentato negli stessi anni i circoli surrealisti; ha apprezzato René Char ma non Aragon. Membro del giovane Partito Comunista bolscevico nel 1928, ne diventa rapidamente un intellettuale di punta. Anima riviste teoriche d'avanguardia che hanno breve durata ma è considerato troppo *bohème* e di spirito indipendente per poter fare carriera. È amico di militanti e intellettuali comunisti (o che lo furono). Si costruisce presto una cultura marxista diversa e ricca; è uno dei primi in Francia a esplorare i *Manoscritti del 1844* e lavora su Marx e i classici del marxismo di quegli anni, collaborando a riviste d'avanguardia con Georges Politzer, un caro amico (con il quale litigherà per ragioni di disciplina politica), con Victor Leduc, con

⁶ ALTHUSSER 1992.

Norbert Guterman (assieme al quale traduce e presenta *Morceaux choisis* di Marx nel 1934⁷, quelli di Hegel nel 1939⁸ e i *Cahiers sur la dialectique* di Lenin nel 1938⁹).

Prima di Althusser, Lefebvre è il solo filosofo comunista autore di un'opera fondata su un marxismo vivo e aperto alle scienze della natura e della società. La prima parte di quest'opera consacrata a Marx e al marxismo *stricto sensu* è redatta tra il 1934 e il 1945, in un periodo molto difficile segnato dalla lotta contro il nazismo (partecipazione alla resistenza dal 1941 al 1945), dai primi interrogativi sullo stalinismo e da una fedeltà al PCF che lo penalizza. Quest'opera si interrompe a causa della dissidenza nei confronti del PCF, all'indomani del XX Congresso del PCUS e del rifiuto del filosofo di rinviare la critica di un'esperienza che era degenerata e che aveva condotto al potere un partito-Stato soffocante e non democratico. Lefebvre rifiuta la svolta dogmatica di questi anni, tesa a giustificare un marxismo pietrificato e infecondo, intrappolato nella teoria di un grossolano materialismo economico. Rifiuta di subire la censura del pensiero in un paese in cui l'Illuminismo critico era pervenuto al suo apice. Rifiuta di fare della filosofia l'ancella cieca di una politica dispotica nei riguardi delle stesse scienze (*affaire Lyssenko*) e dell'arte (la dittatura di Zdanov). Decide perciò di non sostenere più una politica di campo frammentaria, che schiaccia le aspirazioni democratiche in seno al blocco sovietico (invasione dell'Ungheria nel 1956) e impedisce un rinnovamento della strategia comunista orientata verso sistemi di alleanza.

a) Dopo il 1945 e fino agli inizi degli anni Sessanta, Lefebvre si è accostato, ha assimilato in modo diseguale e criticato le correnti più vivaci del pensiero francese, che si trattasse dell'hegelismo (Koyré, Hippolyte), dell'esistenzialismo (Gusdorf, Sartre, Merleau-Ponty) o della sociologia (Gurvitch, Morin), tentando di elaborare un pensiero superiore, la cui portata non è snuita dall'incompletezza e dal carattere frammentario. Tuttavia, nella lunga serie di opere dedicate esplicitamente a Marx, alla filosofia marxista e ai suoi inevitabili problemi, tra il 1934 e il 1959, non si incontra né il nome di Gramsci né

⁷ MARX 1934.

⁸ HEGEL 1939.

⁹ LENIN 1938.

un'allusione all'opera più organica di rifondazione che avrebbe potuto sostenere la riforma dell'interpretazione marxista che anche Lefebvre tentava.

Si pensi all'elenco di queste opere introduttive che hanno permesso a generazioni di marxisti, comunisti e altri di familiarizzare con Marx, testi nei quali non esiste nessun riferimento a Gramsci ma in cui appaiono invece marxisti della Seconda e della Terza Internazionale: *La conscience mystifiée* (in collaborazione con Norbert Guterman)¹⁰, *Le matérialisme dialectique* (che ha avuto un successo internazionale straordinario)¹¹; *Logique formelle, logique dialectique* considerato come il primo tomo di *A la lumière du matérialisme dialectique* (manoscritto distrutto dall'autore per ragioni di disciplina politica)¹²; *Le marxisme* (celebre l'edizione *Que sais-je* di PUF, n°300, tradotto in dodici lingue)¹³; *Problèmes actuels du marxisme* (bilancio veritiero delle questioni aperte della teoria marxista)¹⁴; *Pour connaître la pensée de Marx*¹⁵; *Sociologie de Marx* (tradotto in dodici lingue)¹⁶. Nemmeno l'ultima opera tematicamente dedicata a Marx, suo filosofo prediletto, *Une pensée devenue Monde*, pubblicata da un ottantenne Henri Lefebvre¹⁷, contiene riferimenti a Gramsci.

Quest'ultimo fatto solleva il problema di cosa Lefebvre abbia potuto leggere di Gramsci mentre assorbiva gli orientamenti del PCI, ne incontrava i dirigenti, tra cui Palmiro Togliatti, e non poteva ignorare il nome e la vita di questo celebre prigioniero in cui favore il PCF aveva condotto, prima della guerra, una clamorosa campagna di liberazione. Nel 1953, le *Lettre de la prison* erano state pubblicate in una edizione francese parziale che Lefebvre, grande lettore, poteva aver letto¹⁸. I *Quaderni del carcere* sono stati inizialmente presentati al pubblico italiano dal 1948 al 1951 dall'Editore Einaudi di Torino, su

¹⁰ LEFEBVRE E GUTERMAN, 1936.

¹¹ LEFEBVRE 1940.

¹² LEFEBVRE 1947a.

¹³ LEFEBVRE 1948a.

¹⁴ LEFEBVRE 1958.

¹⁵ LEFEBVRE 1948B.

¹⁶ LEFEBVRE 1966A.

¹⁷ LEFEBVRE 1980.

¹⁸ GRAMSCI 1953.

sollecitazione diretta di Togliatti stesso e sotto la direzione di Felice Platone¹⁹. Si trattava di un'edizione che non rispettava l'ordine dei quaderni e raggruppava i testi in sei ricchi volumi tematici, sufficienti per misurare l'importanza eccezionale di quest'ultimo pensiero che, a un tempo, decostruisce il marxismo-leninismo ortodosso e ricostruisce un marxismo all'altezza dei problemi della rivoluzione in Occidente. Lefebvre leggeva, credo, l'italiano, ma questa edizione non è menzionata nel periodo che si chiude con la (sua) grande "messa in discussione" a seguito dei fatti del 1956. Qualche riferimento sparso appare, tuttavia, in un capolavoro della letteratura filosofica e in un'autobiografia teorica e politica, *La somme et le reste*²⁰. In ogni caso, le Editions Sociales avevano pubblicato nel 1959 una ricca antologia di testi gramsciani di cui Lefebvre non fa uso pubblico (*Oeuvres choisies*, traduzione di G. Moget e A. Monjo²¹). Nelle sue opere successive quest'edizione francese non è citata. Niente, dunque, su Gramsci dal 1934 al 1959.

b) Saremo più fortunati con le opere che appartengono a un altro blocco della produzione di Lefebvre, quello che rientra nella critica della vita quotidiana e che va dal 1947 al 1981? Non proprio. Bisogna citare nuovamente *La conscience mystifiée*, che mostra la potenza dei meccanismi in grado di impedire a un soggetto che si identifica con il mito della razza e della nazione di percepire e concepire la realtà storica e che dunque preparano la nazificazione degli spiriti. L'appropriazione del pensiero di Marx, di Engels e di Lenin – al quale Lefebvre dedica uno dei migliori studi francesi: *Pour connaître la pensée de Lénine*,²² – è inseparabile da uno sforzo assai precoce di progettare i concetti e le categorie di una nuova concezione del mondo che vada al di là dei dualismi che la vincolano (tra il soggetto e l'oggetto, la struttura e la sovrastruttura, il determinismo e la libertà, il vissuto e il progettato). Uno sforzo che rende intelligibile questo strato intermedio che definisce il momento e la dimensione in cui gli individui si rapportano con il mondo, in funzione dell'appartenenza di classe e delle incertezze

¹⁹ GRAMSCI 1948-1951.

²⁰ LEFEBVRE 1959.

²¹ GRAMSCI 1959.

²² LEFEBVRE 1957.

congiunturali, nelle pratiche che a seconda dei diversi conflitti organizzano la loro esistenza e la rendono significativa e praticamente trasformabile.

Questo apporto di Lefebvre rappresenta la sua originalità nel marxismo del XX secolo e non ne marca la distanza, come gli era stato stato ingiustamente rimproverata da Lucien Sève ne *La différence*, 1959²³, un libello che tendeva a demolirne la filosofia come un'opera revisionista che abbandonava allo stesso tempo il materialismo e la dialettica, la lotta di classe e il partito. Così, Lefebvre avvia esplicitamente la sua *Critique de la vie quotidienne* dal 1947, pubblicando un volume omonimo dal sottotitolo *I. Introduction*²⁴. Questo testo sarà seguito nel 1961 dalla *Critique de la vie quotidienne II. Fondements d'une sociologie de la quotidienneté*²⁵, nel 1966 da *Le langage et la société*²⁶, nel 1968 da *La vie quotidienne dans le monde moderne*²⁷, e – infine – nel 1981 da *Critique de la vie quotidienne III. De la modernité au modernisme (Pour une métaphilosophie du quotidien)*²⁸.

Questo filone continuo di una tematica originale si estende e si articola per trentacinque anni. Non vi si trova nessun riferimento a Gramsci, nemmeno quando un confronto con la problematica gramsciana di una riforma intellettuale e morale del marxismo come filosofia della prassi, orientata alla trasformazione del senso comune delle masse e finalizzata alla conquista dell'egemonia culturale, sarebbe parso non solo possibile ma anche fecondo. Questa assenza si conferma nel breve testo autobiografico sotto forma di intervista che Lefebvre pubblica nel 1975 con il titolo *Le temps des méprises*²⁹. Questo testo – che fa eco sedici anni dopo a *La somme et le reste* – dedica un approfondimento a un grande marxista critico che conosceva dagli anni Cinquanta, il suo amico Lukàcs. Lefebvre ha ripetutamente discusso la teoria dell'alienazione e della coscienza reificata contenuta in *Storia e*

²³ SÈVE 1959.

²⁴ LEFEBVRE 1947b.

²⁵ LEFEBVRE 1961.

²⁶ LEFEBVRE 1966.

²⁷ Lefebvre 1966.

²⁸ LEFEBVRE 1981.

²⁹ LEFEBVRE 1975.

coscienza di classe (1922, edizione francese nel 1960³⁰), mantenendo con lui rapporti amichevoli. Nel 1955 ha dedicato al pensatore ungherese una conferenza sul marxismo e sull'estetica e all'epoca degli avvenimenti del 1956 si è schierato al suo fianco denunciando la repressione sovietica di Budapest e l'assassinio di Imre Nagy (di cui Lukács era stato, per breve tempo, il ministro della cultura). Non cesserà di militare attivamente per la destalinizzazione del comunismo.

2. I riferimenti a Gramsci e la loro portata

Se non si può sottovalutare la relativa difficoltà di accesso ai testi di Gramsci, si deve considerare che Lefebvre, volendo, dopo il 1959 avrebbe potuto utilizzare la traduzione di significativi brani scelti e, dopo il 1975, la nuova traduzione pubblicata da Editions Sociales con il titolo *Gramsci dans le texte*, edita e presentata da François Ricci³¹. Le ragioni di questa marginalità vanno perciò ricercate altrove.

Per tentare di rispondere a queste difficoltà, possiamo ricorrere a due serie di testi in cui Lefebvre allude a Gramsci o gli dedica un approfondimento. Si tratta di qualche breve passaggio de *La somme et le reste* e di un capitolo più consistente della tetralogia intitolata *De l'Etat*, più precisamente nel volume 2, *Théorie marxiste de l'Etat de Hegel à Mao*³², integrato dalle annotazioni nel tomo 3, *Le mode de production étatique*³³, dunque molto tardi.

a) Le allusioni ne *La somme et le reste*

Sono molto limitate ma significative. Un anno prima, nel 1958, Lefebvre aveva presentato un bilancio critico del marxismo che per molti aspetti aderiva ai progetti dei *Quaderni del carcere*, progetti di una ricostruzione d'insieme fondata sulla critica spietata di ciò che il marxismo era stato sotto la Terza Internazionale e di ciò che era divenuto e rimasto come marxismo-leninismo. Ma queste allusioni sono

³⁰ LUKÁCS 1960.

³¹ GRAMSCI 1975b.

³² LEFEBVRE 1976.

³³ LEFEBVRE 1977.

poco esplicite. Le troviamo in un capitolo che è una discussione fittizia, un ironico dialogo immaginario tra Lefebvre – che si presenta come «l'anti-filosofo» per sottolineare il proprio rifiuto della concezione tradizionale della filosofia (nei fatti il materialismo dialettico *à la soviétique*, così potente nella cultura di questi comunisti francesi) – e «il filosofo» e cioè il filosofo di partito, ripetitore del dogma e privo di qualità, legato al materialismo e alla teoria del riflesso, al primato delle forze produttive e a una concezione sommaria della dialettica assoggettata alla direzione dell'organizzazione politica: il Partito feticizzato.

– L'anti-filosofo rifiuta qualsiasi filosofia che non consideri il legame costitutivo tra filosofia e *prassi* e la sua critica percepisce se stessa come interna alla questione dell'identità della filosofia marxista. Quest'ultima non si definisce in rapporto alla materia e non si limita alla questione del primato del fisiologico sullo psicologico o viceversa. Il filosofo si riferisce al Lenin di *Materialismo ed empiriocriticismo* ed evoca la necessità, per le scienze, di presupporre il concetto di materia. È necessario «attribuire la nozione di materia come oggetto della conoscenza in tutte le discipline scientifiche secondo le modalità proprie di ognuna ma con un comune denominatore filosofico»³⁴. Occorre conservare «il modo del pensiero filosofico» per evitare che gli scienziati si perdano nei meandri di una metodologia vuota o si disperdano in discipline parcellizzate sotto il controllo della tecnocrazia capitalista. L'anti-filosofo invece intende gestire un rapporto diverso tra scienze e filosofia, libero dalla razionalizzazione di «enormità astratte e di entità: materia, spirito». Evidentemente, si tratta di dissipare l'ombra della filosofia come scienza sovraordinata [*super-science de surplomb*], che terribili danni aveva procurato all'epoca dell'affare Lyssenko. Per l'anti-filosofo, si tratta di opporsi a questa grossolana deriva metafisica e di ripensare l'articolazione tra pratiche scientifiche e pratica filosofica.

Le scienze sono invitate a pensare se stesse come pratiche specifiche: «Lasciate che ciascuno scienziato e ogni scienza determinino il livello e le strutture della realtà di cui si occupano e le connessioni con tali realtà oggettive». In questo senso, l'anti-filosofo non elimina la possibilità di

³⁴ LEFEBVRE 1959; edizione del 1989, p. 96.

tenere in considerazione il corpo delle scienze situandolo nella totalità relativa della *prassi* della società globale. «Egli utilizza in modo non filosofico i concetti di origine filosofica», come la totalità, il livello di realtà e di obiettività.

La non-filosofia è un'attività che pone in correlazione e in interazione pratiche di conoscenze e pratiche sociali di trasformazione del mondo. Il concetto di totalità ha per orizzonte la pratica che non è un'entità speculativa. La non-filosofia è in questo senso una filosofia non speculativa della *prassi*, iscritta nella *prassi* e legata alle sue sfide. «È la realtà della *prassi* nella società globale che fonda il senso concreto della totalità e assicura che le scienze costituiscano un corpo unitario e non cammini diversi, divergenti e senza legame. Ripeto i miei slogan: esplicitare la *prassi* della società industriale mentre si fa emergere la *prassi* umana in generale – eliminare nel marxismo il disprezzo speculativo per lo studio della *prassi*, considerando la materia e le cose, da un lato, e la conoscenza al di là della *prassi*, dall'altro». Si tratta di un riferimento alla *prassi* della nostra società, non di considerazioni generali che pongano la *prassi* sotto l'egida della coscienza (di classe) come fa Lukàcs. Non cioè di un'abile apologia della pratica politica come pratica di Stato.

È qui che Gramsci interviene positivamente, poiché «il filosofo» chiede se è a lui che «l'antifilosofo» si riferisce quando gli risponde sostenendo di propendere per «una definizione del marxismo come *prassi* specifica o pratica distinta nella pratica sociale»³⁵. Saremmo perciò sul punto di un confronto esplicito? È evidente in effetti che Gramsci viene evocato a partire della polemica che ha condotto contro il materialismo meccanicistico della Seconda Internazionale (Plekhanov) e della Terza (un certo Lenin, non quello dei *Cahiers sur la dialectique*, e Bucharin).

Lefebvre potrebbe fare proprie numerose analisi che nei *Quaderni del carcere* denunciano l'ipostasi della materia e la sua divinizzazione da parte dei materialisti volgari o positivisti o da parte dei «funzionari marxisti sovietici» come Bucharin nel suo *Saggio popolare di sociologia*: preoccupati di trovare una filosofia che conterrebbe il marxismo, i funzionari marxisti «l'hanno trovata nelle derivazioni moderne del

³⁵ LEFEBVRE 1959; edizione del 1989, p. 97.

materialismo filosofico volgare [...] Il marxismo si è confuso con una forma di cultura un po' superiore alla mentalità popolare, ma inadeguata a combattere le altre ideologie delle classi colte»³⁶. Ma la riflessione ha breve durata: l'anti-filosofo diventa restrittivo ed enuncia una critica carica di implicazioni. Certamente egli si riferisce a Gramsci ma, aggiunge, «questa tesi si lega ancora in lui allo storicismo piuttosto che a un filosofismo. Vorrei arrivare a definire correttamente l'universalità».

Prima di Althusser, la filosofia della *prassi* è criticata dunque come uno storicismo senza che si sappia cosa questo voglia realmente dire, se non il fatto che in Gramsci mancherebbe quell'universalità che il «filosofismo» ha invece ragione di conservare, fallendo il suo tentativo. Ciò che importa, insomma, è far apparire il vuoto e l'infertilità del *dia-mat* e rilanciare un'anti-filosofia critica sia dello storicismo che del filosofismo.

– Il seguito del testo permette di chiarire meglio le cose. Si può affermare che Lefebvre voglia sostenere il diritto del concetto, che lo storicismo diluirebbe nella relatività delle concezioni del mondo e identificherebbe senza precauzioni con la lotta ideologica e politica. Infatti, l'interlocutore dell'anti-filosofo non è tanto Gramsci quanto il primo Lukàcs, il quale si è sempre rifiutato di diluire la coscienza di classe in un'ideologia della lotta di classe. Il filosofo, al contrario, sostiene questa tesi di politicistica e ribatte che proprio Lukàcs ha operato questa svolta politica diretta: facendo della coscienza di classe proletaria «una totalità cosciente che include la negazione della società borghese e la *prassi* che costruisce una nuova società», riconduce la filosofia alla politica. A questo Lefebvre risponde: «Spiacente. Lukàcs è rimasto filosofo. Ha sostenuto una filosofia della coscienza. Ha svaloriato il concetto. Mi vedo obbligato, contro di lui, a rivalorizzare il concetto sia in quanto prodotto più elaborato della *prassi* e della conoscenza, sia in quanto prodotto legato alla logica, essa stessa risultato della *prassi* e della conoscenza. La totalità dei concetti prodotti dalla *prassi* e – in primo luogo – il concetto di totalità, permettono di cogliere la totalità della *prassi*»³⁷.

³⁶ GRAMSCI 1975a, 4, 3, 421-22.

³⁷ LEFEBVRE 1959; edizione del 1989, p. 101.

È un'analisi che combina Hegel e Lenin, autore dei *Cahiers sur la dialectique*. Per l'anti-filosofo si tratta, dunque, di non fare della filosofia della *prassi* una legittimazione della lotta delle classi dominanti, fossero esse anche quelle socialiste di stampo stalinista. In effetti, Gramsci è sospettato ricadere nell'ambito di quella stessa categoria politicistica che il filosofo attribuisce erroneamente a Lukàcs. Quest'ultimo ha conservato ciò che della filosofia l'anti-filosofia deve conservare: il legame della *prassi* al concetto. Lukàcs ha serbato e rinforzato questo legame ne *La distruzione della ragione*. Si è trattato, per il filosofo, di dominare una situazione storica, il proprio tempo:

«Almeno nelle grandi epoche filosofiche c'è stato il desiderio di raggiungere la totalità, di definire l'universalità, di tornare alla *prassi* corretta e umana attraverso l'universalità teorica razionalmente costituita. Non si possono ridurre i filosofi al loro tempo e alla loro classe. Si è andati più lontano: fino all'orizzonte. Definendo la filosofia e la storia della filosofia attraverso le lotte di classe e la loro storia, si uccide la filosofia dell'origine. Non la si oltrepassa. La si priva di senso»³⁸.

Gramsci sarebbe perciò ancora prigioniero dell'esclusività del criterio politico. Questo è ciò che sembra dire il filosofo, il quale vuole costringere l'anti-filosofo ad accettare nonostante tutto il criterio della *prassi* politica: «riassorbire la *prassi* cosciente nella *prassi* rivoluzionaria o nel marxismo come *prassi*»³⁹. L'anti-filosofo esplode e riafferma che è necessario pensare diversamente il legame tra *prassi* politica e concetto: «Voi volete costringermi sulle posizioni di Gramsci. Nella misura in cui lo conosco, poiché il suo storicismo mi sfugge, Gramsci fa del marxismo rivoluzionario una *prassi* e non una presa di coscienza e un'elaborazione scientifica della *prassi* universale. Ebbene no! Io lo contesto».

Gramsci avrebbe allo stesso tempo sostenuto uno storicismo senza concetto di universalità e, contraddittoriamente, avrebbe affermato l'universalità della *prassi* senza risolvere la questione delle differenze dello sviluppo del movimento marxista. Bisognerebbe misurare la pertinenza di questa contraddizione e di tale oscurità, dato che di inversione in inversione, dal sì al no e dal no al sì, il percorso di

³⁸ *Ivi*, p. 101.

³⁹ *Ivi*, p. 103.

Lefebvre sembra più oscuro di quello rimproverato a Gramsci. In ogni caso, il confronto si blocca per mancanza di una comprensione approfondita delle difficoltà evocate: il Gramsci de *La somme et le reste* è un «Gramsci nella misura in cui lo comprendo». A quanto pare, Lefebvre ha ceduto all'irritazione prodotta dalla difficoltà di comprensione e non ha approfondito lo studio di ciò che è la filosofia gramsciana della *prassi*, che porta lo stesso nome della sua, almeno fino al 1957. Dopo di che, Lefebvre avvia rapidamente e simultaneamente due ricerche filosofiche e anti-filosofiche, nella *Introduction à la modernité* (1962)⁴⁰ e soprattutto nella *Métaphilosophie* (1965)⁴¹, il suo grande libro teorico (riconosciuto come tale e ripubblicato con una bella prefazione di Georges Labica nel 2000).

Gramsci si accosta in effetti alla questione dell'universale collocandola al livello delle capacità di una forza sociale o di una civilizzazione: possono assimilare gli elementi che conquistano e che la compongono? Possono produrre un uomo collettivo che non respinga o non escluda nessuno? Possono integrare e socializzare masse crescenti di fatti nelle loro reti economiche ed etico-politiche? La forza del capitalismo è stata quella di aver assimilato le masse subalterne a un ordine di civilizzazione egemonica e di aver prodotto significati a vari livelli per tutti, fino alla sua attuale crisi di egemonia. Ecco perché nei *Quaderni del carcere* non è in questione l'Universale sostantivato e ipostatizzato, quello con la U maiuscola. L'universale è sempre aggettivato e investito entro problematiche di universalizzazione differenti e frammentate. O piuttosto entro problematiche di unificazione. Seguiamo la voce "universale" redatta da Giuseppe Cacciatore per il *Dizionario gramsciano*⁴² limitandoci alla dimensione filosofica.

– L'egemonia come costituzione di un blocco storico implica il superamento degli interessi economico-corporativi di una classe dominante. Questa diviene dirigente solo se opera la catarsi, la purificazione e il superamento relativo degli interessi privati, dando loro una dimensione etico-politica che, in qualche modo, li rende accettabili

⁴⁰ LEFEBVRE 1962.

⁴¹ LEFEBVRE 1965.

⁴² LIGUORI E VOZA 2009

per tutte le altre forze. Perciò questa classe deve fare dei compromessi economici per produrre tale universalità sul piano etico-politico. In ogni caso, ogni associazione deve basarsi su principi etici di carattere universale, di cui devono dar prova di sé dimostrandosi come istanze d'assimilazione delle masse al livello raggiunto dalla cultura umana⁴³.

– Le pratiche scientifiche hanno per orizzonte una conoscenza che raggiunge un livello di oggettività che è un universale soggettivo, che vale per tutto il genere umano storicamente unificato perché è in grado di produrre l'accordo di tutti su basi logiche e sperimentali. La conoscenza è una lotta per l'oggettività ed è il processo di oggettivazione del soggetto «che diviene sempre più universale concreto»⁴⁴.

– L'unificazione culturale del genere umano non è un capriccio. Essa non può realizzarsi eradicando le particolarità nazionali e linguistiche ma ha per vettore la cooperazione nel lavoro e la formazione di un uomo collettivo. Essa esiste ogni volta che si producono momenti di elaborazione di una volontà collettiva che non si riduce a quella delle classi dominanti e strutturatrici del lavoro ma implica che le masse subalterne divengano attive e creatrici. Si tratta dell'elaborazione di una volontà collettiva attraverso la quale «una molteplicità di voleri disaggregati, chiusi nell'eterogeneità dei loro fini, si saldano insieme per uno stesso fine, sulla base di una concezione del mondo uguale e comune»⁴⁵.

b) Gramsci in *De l'État*

Una riflessione più organica e meno allusiva è presente nei tomi 2 e 3 di *De l'État* (1976). Lefebvre ha per obiettivo primario quello di elaborare ciò che chiama una teoria del modo di produzione statale, destinata a dar conto del divenire dello Stato sia nei paesi del socialismo reale che in quelli dell'Occidente liberale. È una critica della dottrina del capitalismo di Stato e delle sue forme e si iscrive politicamente

⁴³ GRAMSCI 1975a, Q 4, 38, 457-58 e Q 6, 78, 750.

⁴⁴ GRAMSCI 1975a, Q 8, 177, 1048-49,

⁴⁵ GRAMSCI 1975a, Q 10 II, 44, 1331.

nella scia della rivolta del 1968. Essa si basa su una prospettiva di rimessa in discussione della politica statale e dunque una ripresa della tesi marxiana del superamento tendenziale dello Stato (è l'oggetto del tomo 4, in cui la figura di Gramsci è sfumata).

– Sull'egemonia, il moderno Principe e lo Stato. Nel tomo 2 che è un esame della *Théorie marxiste de l'Etat de Hegel à Mao*, Gramsci trova realmente posto poiché è l'oggetto del capitolo XIII, intitolato "Du début du XX siècle à Gramsci"⁴⁶. Lefebvre cita anche il testo italiano del volume *Machiavelli* della prima edizione Einaudi e rinvia a ciò che sorprendentemente considera, al momento, la migliore opera francese su Gramsci: quella di Maria Antonietta Macciocchi *Pour Gramsci*⁴⁷, che porta il suo autore verso Mao Zedong. Ma chiaramente Lefebvre è sensibile al ritorno gramsciano che si manifesta in questi anni nelle ricerche di Jacques Texier⁴⁸, quelle contemporanee di Nicos Poulantzas⁴⁹, di Christine Buci-Glucksmann⁵⁰, e gli studi di specialisti delle scienze politiche come Hugues Portelli⁵¹ e Jean-Marc Piotte⁵².

È la stagione politica dell'euro-comunismo (sostenuto dalla rivista "Nouvelle Critique": comunista, certo, ma influenzata dagli «*italiens*» attraverso la rivista "Dialectiques"). Dietro questo gramscismo francese, spesso indebolito, si profila il pensiero di Althusser, il quale ha operato la sua svolta politica e ha criticato il proprio teoreticismo avviando la meditazione su Machiavelli, una meditazione nutrita evidentemente da una lettura critica dell'interpretazione di Gramsci. Althusser è diffidente nei riguardi dell'eurocomunismo. Questa ripresa coincide con la pubblicazione nel 1975 in Italia dell'edizione integrale dei *Quaderni del carcere*, curata da Valentino Gerratana per l'editore Einaudi⁵³. François Ricci pubblicherà Gramsci nelle Editions Sociales, mentre Gallimard acquisirà i diritti per la pubblicazione francese dell'

⁴⁶ LEFEBVRE 1976, pp. 376-88.

⁴⁷ MACCIOCCHI 1974.

⁴⁸ TEXIER 1966.

⁴⁹ POULANTZAS 1968.

⁵⁰ BUCI-GLUCKSMANN 1975.

⁵¹ PORTELLI 1972.

⁵² PIOTTE 1970.

⁵³ GRAMSCI 1975a.

intera opera. Sono gli anni in cui Gramsci è momentaneamente alla moda nella sinistra francese, socialista e comunista.

Lefebvre intende riprendere la teoria dello Stato senza ridurla a un puro strumentalismo di classe né a una concezione che ne faccia il prodotto impersonale di lotte politiche. Accetta la nozione di egemonia facendo notare, giustamente, come fosse un concetto già esistente al momento in cui è stato trattato da Gramsci (Lenin e Bucharin avevano elaborato analisi «egemoniche»). Ne enuncia preventivamente il «principio» di funzionamento: «L'egemonia si conquista nelle lotte reali, a rischio e pericolo di quanti le conducono e dunque al termine di un succedersi di operazioni perseguite strategicamente»⁵⁴. Essa non può mai essere conquistata definitivamente.

Lefebvre rifiuta la teoria althusseriana degli Apparati ideologici di Stato, che si presenta come una rettifica della teoria gramsciana degli apparati di egemonia ma che giudica ingenua: essa si basa su una concezione magica dell'ideologia che è valida solo per i paesi dell'Est. Lo Stato va pensato come un potere di dominio esercitato attraverso astrazioni reali; è una forma del concetto che è stata cara a Hegel e funziona come una lama che divide il lavoro sociale e la sua appropriazione da parte dei lavoratori. Esercita funzioni essenziali di organizzazione e amministrazione nell'elemento dell'alienazione politica. Scindere lo Stato dalla problematica dell'alienazione conduce a una concezione feticista; mantenere questo riferimento «evita il feticismo dello Stato, cioè il brivido sacro davanti al "carisma" dei potenti e l'accettazione delle rappresentazioni politiche tramite cui lo Stato legittima se stesso»⁵⁵.

Gramsci costruisce un'economia dell'alienazione e questo lo conduce a dare alla teoria dell'egemonia un contorno molto statalista. Le pagine che gli sono dedicate iniziano con una relativizzazione storica che nega al pensiero gramsciano ogni capacità di anticipare quella situazione che costringe a pensare all'emergere del modo di produzione statale, che caratterizza il mondo tanto a Est quanto a Ovest. Il merito di Gramsci è tuttavia nel tentare di superare l'opposizione che ha scisso il movimento operaio tra riformismo e rivoluzionarismo, traducendo la «dittatura del proletariato» concepita secondo il modello di Lenin «in

⁵⁴ LEFEBVRE 1976, p. 52.

⁵⁵ *Ivi*, p. 119.

linguaggio occidentale, cioè razionale ed abile al tempo stesso»⁵⁶ e cioè in termini di egemonia, sottolineando l'importanza del momento del consenso. Così facendo, l'opera gramsciana resta segnata da questa data: «tra la fine della grande Guerra Mondiale, prima della serie, e la grande crisi del 1929-1933».

C'è di più. Gramsci non produce «nessuna analisi originale dello Stato». Il lettore contemporaneo, tuttavia, vi può trovare «intuizioni nuove sulla tattica e sulla strategia politiche»⁵⁷. Gramsci trasforma la distinzione hegeliana tra società civile e società politica secondo la lettura di Croce. Rimodella la teoria della *prassi* come una teoria dei rapporti tra questi due termini, tenendo conto della penetrazione ramificata dello Stato nella società civile attraverso istituzioni che possono sia neutralizzare sia promuovere l'azione delle classi subalterne, prendendo in carico anche la spinta della società civile verso uno Stato più adeguato.

In questo senso, Gramsci non sostiene più la tesi marxiana e leninista del deperimento dello Stato: sceglie di pensare l'azione nell'azione che produce indefinitamente se stessa. La sua forza è nel comprendere la necessità di produrre la conoscenza dell'azione che fa se stessa durante il suo stesso svolgimento. Questa preoccupazione lo conduce a sviluppare analisi assai raffinate nel quadro del materialismo storico, a cogliere la necessità di una direzione politica produttrice di conoscenze corrette, in grado di diffonderle e dividerle con gli attori di base. La teoria del blocco storico non può essere compresa senza questa dimensione epistemica concreta e capillare. La sovrastruttura si trasforma in funzione del sapere che gli attori si formano e che permette loro di realizzare le potenzialità della struttura.

Più che una teoria dello Stato, Gramsci apporta «una teoria della *pratica politica* in un paese relativamente avanzato»⁵⁸. Questa teoria originale nasconde tuttavia una grande ambiguità, che si rivela nella teoria del Partito comunista, moderno Principe, e del suo rapporto con il sapere. L'originalità gramsciana consiste in definitiva non solamente nell'aver completato Hegel e Marx attraverso Croce ma nell'aver unito Lenin e Machiavelli, nell'aver saputo leggere Machiavelli, questo

⁵⁶ *Ivi*, p. 376.

⁵⁷ *Ivi*, p. 377.

⁵⁸ *Ivi*, p. 381.

gioiello del pensiero italiano e mondiale. È il Partito che deve produrre le conoscenze necessarie alla strategia e trasmetterle alle masse, le quali devono realizzarle. Il sapere non è il sapere puro: è al servizio del potere, della verità del potere che converge con la potenza della verità. Il sapere si trasforma da sé in sapere politico.

Tuttavia, la teoria dell'egemonia è importante per una teoria dello Stato nella misura in cui permette di sottrarsi alla prospettiva di una violenza permanente ed esige lo sviluppo di una duplice conoscenza: «la conoscenza degli interessi materiali di *tutte* le classi» e «la conoscenza delle “anime”», che «permette ora di agire su di esse, ora di convivere con esse»⁵⁹. L'egemonia si conquista prima di tutto nella trasformazione della società civile, producendo rappresentazioni e pratiche alternative che costituiscono una concezione del mondo consentita da vasti gruppi. Questa direzione intellettuale e morale permette di dirigere prima di dominare e evita violenze controproducenti. Partito da Lenin, Gramsci rimette in discussione alcuni aspetti della violenza bolscevica e staliniana e sembrerebbe aprire in Occidente una via rivoluzionaria dolce. Qui la ragione del successo che il suo pensiero ottiene in Francia dopo il 1968.

Ma questo successo non deve nascondere le ambiguità dell'egemonia gramsciana. La concezione del partito come moderno Principe non va edulcorata. Pensatore collettivo, il partito non riceve la verità dall'esterno: la scopre attraverso il lavoro degli stessi intellettuali che lo costituiscono; ma questa verità è la verità “rivoluzionaria” che può giustificare l'inganno, la violenza, il cinismo. In ogni caso, quando esercita il potere, il partito agisce anche attraverso lo Stato e non può rinunciare per principio alla dittatura ma semmai stemperarla. La critica dello Stato resta stalinista e Gramsci si trova a fronteggiare un paradosso inquietante: accettare «la critica della concezione di potere che porterà allo stalinismo» e «approvare» questa concezione nella misura in cui è il frutto della teoria del partito come moderno Principe⁶⁰. Gramsci non vede questo pericolo.

Pur prendendo una distanza critica, Lefebvre esita ancora e alla fine riconosce a Gramsci una dimensione propriamente teorica e non solo politica quando cita direttamente le *Note su Machiavelli* riassumendo la

⁵⁹ *Ivi*, p. 380.

⁶⁰ *Ivi*, p. 381.

teoria dei rapporti di forza. E precisando che questa analisi storica è inizialmente modellata sulla comparazione della Rivoluzione francese e del giacobinismo con il Risorgimento e il suo deficit di giacobinismo, ma che finisce per produrre un concetto teorico, una «sorta di legge dei tre momenti» della costituzione di un'egemonia⁶¹. Lefebvre conclude, allora, modificando il proprio primo giudizio sulla mancanza di originalità di Gramsci e sul limite strettamente politico del suo apporto. Sotto ciò che è storico, nei *Quaderni del carcere* si celerebbe il concetto; almeno in questo testo ci sarebbe della concettualità. Il capitolo termina con una dichiarazione di rettifica e di elogio: «L'ampiezza dell'analisi impedisce di ridurre la teoria del principe e quella dell'egemonia a semplici indicazioni tattiche. Si tratta di una versione italiana del pensiero marxista, di una originale interpretazione del materialismo storico». Inoltre, Gramsci è uno dei rari pensatori che teorizza la «volontà di potenza», la «parte maledetta» dell'esperienza storica⁶².

– Ancora sul consenso dello Stato. Nel tomo 3 di *De l'Etat, le mode de production étatique*⁶³, la situazione si inverte nuovamente. Lefebvre presenta la propria elaborazione teorica elaborando il concetto del modo di produzione statale. Egli intende, prima di tutto, contestare la categoria del capitalismo monopolista di Stato (CME) propria degli economisti del PCF. Questa teoria prende atto delle modifiche del capitalismo che, all'epoca, è quello del *Welfare State*: espandendo le proprie funzioni economiche, lo Stato diviene un attore di primo piano che può riorientare un processo di accumulazione gestito dai monopoli in direzione dell'acquisizione dei bisogni popolari espressi nella lotta politica di classi alleate. Lefebvre ritiene che questa teoria sia troppo economicista e che non colga quella globalizzazione dello Stato che affianca la globalizzazione della società civile, come era stato chiaramente visto da Hegel e ancor meglio da Marx.

Si è costituito, in effetti, un sistema mondiale di Stati che impone ai propri membri tratti comuni e che ha assorbito le rivendicazioni alternative degli Stati socialisti. Il modo di produzione statale permette

⁶¹ *Ivi*, pp. 384-85.

⁶² *Ivi*, p. 388.

⁶³ LEFEBVRE 1977.

di integrare le logiche delle equivalenze commerciali nelle logiche di dominio che fanno leva sui mercati della forza lavoro. Produce uno spazio mondiale inedito, che rimuove i propri limiti integrando le resistenze e ottenendo il consenso.

«La capacità totalizzante dello Stato non può essere messa in dubbio nemmeno quando se ne evidenzia l'incapacità di raggiungere lo scopo: il sistema, la "coerenza-coesione" perfetta. Lo Stato ha sempre di mira la totalizzazione delle unità distinte, produttive o meno, che compongono la società. Quando tale azione si muta da subordinata a decisiva – quando la società cessa di trovare un'esistenza nell'equilibrio concorrenziale – allora si stabilisce il modo di produzione statale. Quando ogni membro della società civile, individuo, gruppo, classe, ha come partner lo Stato, quando quest'ultimo entra in scena in ogni faccia a faccia e viso a viso, allora s'inaugura il modo di produzione statale»⁶⁴.

La prospettiva marxiana di deperimento dello Stato va dunque presa nuovamente sul serio sotto forma di autogestione. Gramsci viene allora rivalutato proprio a partire da questa problematica. La teoria del consenso coglie nel segno ma mostra – meglio di prima – di rimanere troppo legata allo Stato: è confinata dal lato dell'autorità.

«L'autorità, quella del principe, giunge al consenso attraverso l'egemonia e come obiettivo dell'egemonia: dell'azione ben condotta. Ciò suppone che l'autorità dello Stato si estenda all'intera società. L'autorità, per Antonio Gramsci, concerne la società politica e l'egemonia la società civile, ma l'azione ben condotta su questi due piani comporta l'adesione del popolo (cfr. A. Gramsci, *Note su Machiavelli* a proposito dello Stato educatore, *Quaderni*, p. 88)».

Per Lefebvre, questo è «un errore o un'illusione». «Gramsci ignora l'ampiezza del processo di istituzionalizzazione e soprattutto il fatto che le organizzazioni corrispondono alle attività e ai bisogni sociali»⁶⁵. Gramsci fa «credere che lo Stato, per il fatto di diventare superiore alla società civile attraverso la conquista dell'egemonia [...] si stabilisca al

⁶⁴ LEFEBVRE 1977, p. 248.

⁶⁵ *Ivi*, p. 244.

livello di una *istanza* e che non contenga l'insieme e non sia presente in ogni parte».

Questa critica è sorprendente e non pertinente: l'egemonia ha due momenti che si intersecano e la distinzione tra società civile e società politica è metodologica, non ontologica. Lefebvre non comprende Gramsci e gli attribuisce una tesi che non è la sua ma di Nicos Poulantzas⁶⁶, il quale ragiona in termini di istanze e cioè in termini althusseriani. La categoria di egemonia non viene analizzata nella sua complessità che rifiuta il dualismo autorità-consenso e che distingue due momenti, quello della direzione della società civile esercitata sulle classi alleate e quello della dominazione politica imposta alle classi antagoniste e accettate dai dominati. Gramsci non attribuisce simmetria alle forme di egemonia a seconda che si tratti delle classi dominanti nel processo di produzione o di classi dominate nello stesso processo, delle masse popolari subalterne. Bisognerebbe comparare queste considerazioni relative alle *Note sul Machiavelli* con ciò che ne trae Althusser, il quale – stimolato da Gramsci – pone Machiavelli al centro delle proprie riflessioni non solo sulla politica e lo Stato ma soprattutto sulla filosofia, che lo stesso Machiavelli capovolge introducendo il primato del congiunturale e dell'aleatorio.

E' come se, trascinato dal proprio progetto, Lefebvre avesse perso di vista la complessità di un pensiero che un anno prima aveva riconosciuto con non poche difficoltà nel tomo 2 di *De l'Etat*. Prende nota dell'acquisizione di Gramsci nel marxismo francese e tenta di appropriarselo sbrigativamente. Non tiene conto della problematica sviluppata nel libro di Christine Buci-Glucksmann, che pure conosce personalmente e che è sua amica. Si limita perciò a sostenere che Gramsci resta troppo statalista, troppo legato alle questioni dell'unità italiana relative alla difficile costituzione dello Stato unitario del Risorgimento⁶⁷.

⁶⁶ *Ivi*, p. 247.

⁶⁷ Come precisa il capitolo dedicato all'Italia nello stesso tomo 3, pp. 345-47.

Note conclusive

La nostra conclusione è provvisoria, in attesa di una lettura completa dell'enorme e straordinaria opera di Lefebvre.

– Gramsci non viene mai considerato come il riformatore del marxismo della Terza Internazionale. Non ha la stessa importanza riconosciuta a Lukàcs o a Sartre. L'opera del 1956, *Problèmes actuels du marxisme*, faceva un bilancio che incrociava oggettivamente spesso quello di Gramsci e che avrebbe potuto trarre beneficio da questo apporto. Eccone gli elementi: rifiuto dell'opposizione tra materialismo e idealismo, critica dell'economicismo, dell'ipostasi della problematica struttura/sovrastruttura, importanza della questione della soggettività singolare e collettiva, attenzione orientata al senso comune e alla sua trasformazione, sensibilità alle determinazioni singolari, primato della *prassi*, funzione co-constitutiva della cultura.

– Quando Gramsci è utilizzato, è con riconosciute difficoltà di comprensione e sotto una forma rarefatta e sbrigativa. La filosofia della *prassi* è tendenzialmente ridotta a una scienza e a un'arte della politica; l'egemonia è interpretata in maniera veloce e discutibile.

– L'altro grande progetto di Lefebvre, la *Critica della vita quotidiana*, nei suoi tre volumi, tace su un autore che valorizzava le trasformazioni molecolari delle volontà individuali e collettive, che teneva conto del senso comune delle masse subalterne e dei loro strati, che includeva come oggetto del pensiero la letteratura, la linguistica, il giornalismo, e che mostrava come la vita quotidiana è investita da apparati egemonici in grado di mobilitare o immobilizzare le anime.

Lefebvre è interessato al pensiero, alle pratiche, alle attitudini dell'uomo della strada, di colui che soffre del conformismo imposto dalla dominazione capitalista e tenta di criticarlo a partire dai suoi bisogni e desideri. La critica deve aiutare a superare e trasformare questa quotidianità. Siamo vicini al tema gramsciano del rapporto tra filosofia degli specialisti e senso comune popolare, del folklore e della sua trasformazione attraverso la catarsi. Lefebvre non menziona mai questo problema. Il suo fine è quello di occuparsi della fenomenologia della vita quotidiana, confrontandosi semmai con i pensatori dell'esistenza inautentica come Sartre e Heidegger, i suoi interlocutori di sempre.

Incontro tardivo e mancato, dunque, limitato allo stretto necessario e imposto dalle congiunture politiche, costellato da aperture richiuse rapidamente e senza assimilazione creativa di una problematica spesso prossima o parallela? L'interrogativo rimane. Possiamo fornire qualche elemento per comprendere questa strana situazione: la attribuiamo provvisoriamente a una differenza di *forma mentis*.

Lefebvre rappresenta il filone di un marxismo vicino agli ideali libertari, sensibile al romanticismo rivoluzionario. È stato uno dei primi ad assimilare i *Manoscritti del 1844* e ha inizialmente pensato la *prassi* non come un'articolazione di rapporti di forze elaborate da contraddizioni egemoniche ma come processo di oggettivazione e alienazione che tende alla disalienazione e alla produzione dell'uomo totale, quello de *Le matérialisme dialectique* (1940). È legato perciò al deperimento dello Stato, al dispiegamento della sensibilità, a un umanismo che riconcilia il concetto e l'immaginazione. Tematizza i possibili in forma risolutamente.

Gramsci non soccombe alle seduzioni dell'idealismo della *prassi*: non utilizza mai il registro dell'alienazione, della liberazione totale. Frequenta poco l'utopia. Riabilita la funzione pubblica-statale, senza cedere alla credenza che lo Stato, il mercato, il diritto, la religione cesseranno una volta per tutte. Postula la solidità delle forme dell'esperienza storica. Discepolo di Croce e Machiavelli, è un realista dei conflitti e dei conflitti tra conflitti: trae, senza tregua, le lezioni di un'esperienza storica tragica e straordinariamente dura. Pratica e teorizza un'altra dialettica rispetto a quella di Lefebvre. E forse è proprio su questa questione della dialettica che bisognerebbe sviluppare una comparazione sistematica delle due opere, evidenziando le differenze rispetto a Hegel.

Lefebvre non ha mai abbandonato il progetto di una logica dialettica, di un'organizzazione dei concetti. Ha praticato in ogni campo la produzione di triadi spesso stimolanti. Gramsci non si dedica invece a queste esperienze concettuali. Il concetto, sempre investito nell'affrontare una storia che non obbedisce mai a opposizioni binarie, si presenta come un intreccio complesso di conflitti e di conflitti di conflitti.

Trascinato dalla natura della propria opera, Lefebvre è stato respinto da un pensiero sottile, criptico e sinuoso, più incline al sarcasmo

rivoluzionario che all'entusiasmo. Ne ha riconosciuto l'importanza senza però credere utile procedere a un'appropriazione dettagliata. Questo pensiero così vicino alla sua ispirazione, alla sua intenzione e persino alle sue tematiche, resta così differente nella sua struttura in movimento e il suo divenire gli sembra spesso datato. Ecco perché non gli ha accordato una priorità imprescindibile. Non ne ha sfruttato le risorse che avrebbe potuto a sua volta sviluppare.

Riferimenti bibliografici

ALTHUSSER, LOUIS, 1965

Pour Marx, Maspero, Paris.

ID., 1976

Positions, 1964-1975, Éditions Sociales.

ID., 1992

L'avenir dure longtemps, Stock/IMEC, Paris.

ID., 1994

Écrits philosophiques et politiques, vol. 1, Stock/IMEC, Paris.

ID., 1998

Solitude de Machiavel et autres textes, PUF, Paris.

ALTHUSSER, LOUIS ET AL., 1965

Lire le Capital, Maspero, Paris.

GRAMSCI, ANTONIO, 1948-1951

Quaderni del carcere, a cura di Felice Platone, Einaudi, Torino.

ID., 1953

Lettre de la prison, Gallimard, Paris.

ID., 1959

Oeuvres choisies, traduction de G. Moget et A. Monjo, Éditions Sociales, Paris.

ID., 1975a

Quaderni del carcere, a cura di Valentino Gerratana, Einaudi, Torino.

ID., 1975b

Gramsci dans le texte, a cura di François Ricci, Éditions Sociales, Paris.

BUCI-GLUCKSMANN, CHRISTINE, 1975

Gramsci et l'État, Fayard, Paris.

HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDERICH, 1939

Morceaux choisis, a cura di Henri Lefèbvre e Norbert Guterman, Gallimard, Paris.

LEFEBVRE, HENRI, 1940

Le matérialisme dialectique, PUF, Paris.

ID., 1947a

Logique formelle, logique dialectique, Éditions Sociales, Paris.

ID., 1947b

Critique de la vie quotidienne. 1: Introduction, Grasset, Paris.

ID., 1948a

Le marxisme, PUF, Paris.

ID., 1948b

Pour connaître la pensée de Marx, Bordas, Paris (prima ed. *La pensée de Karl Marx*, 1947).

ID., 1958

Problèmes actuels du marxisme, PUF, Paris.

ID., 1959

La somme et le reste, La Nef de Paris, Paris; poi Economica, Paris 1989.

ID., 1957

Pour connaître la pensée de Lénine, Bordas, Paris.

ID., 1959

La somme et le reste, La Nef de Paris, Paris.

ID., 1961

Critique de la vie quotidienne II, Fondements d'une sociologie de la quotidienneté, L'Arche, Paris.

ID., 1962

Introduction à la modernité, Préludes, Minuit, Paris.

ID., 1965

Métaphilosophie, préface de Jean Wahl, Minuit, Paris; poi Syllepse, Paris 2000, con prefazione di Georges Labica.

ID., 1966a

Sociologie de Marx, PUF, Paris.

ID., 1966b

Le langage et la société, Gallimard, Paris.

ID., 1968

La vie quotidienne dans le monde moderne, Gallimard, Paris.

ID., 1975

Le temps des méprises, Stock, Paris.

ID., 1976

De l'Etat 2: Théorie marxiste de l'Etat de Hegel à Mao, Union générale d'éditions, Paris.

ID., 1977

De l'Etat 3: Le mode de production étatique, Union générale d'éditions, Paris.

ID., 1980

Une pensée devenue Monde. Faut-il abandonner Marx?, l'Harmattan, Paris.

ID., 1981

Critique de la vie quotidienne III. De la modernité au modernisme (Pour une métaphilosophie du quotidien), L'Arche, Paris.

Materialismo Storico, n° 1/2017 (vol. II)

LEFEBVRE, HENRI E GUTERMAN, NORBERT, 1936
La conscience mystifiée, Gallimard, Paris.

LENIN, VLADIMIR ILIC, 1938
Cahiers sur la dialectique de Hegel, Gallimard, Paris.

LIGUORI, GUIDO E VOZA, PASQUALE, 2009
Dizionario gramsciano, Carocci, Roma.

LUKÁCS, GEORG, 1960
Histoire et conscience de classes, Minuit, Paris.

MACCIOCCHI, MARIA ANTONIETTA (A CURA DI), 1974
POUR GRAMSCI, Seuil, Paris.

MARX, KARL, 1934
Morceaux choisis, a cura di Henri Lefèbvre e Norbert Guterman, Gallimard, Paris.

PIOTTE, JEAN-MARC, 1970
La pensée politique de Gramsci, Anthropos, Paris.

PORTELLI, HUGUES, 1972
Gramsci et le bloc historique, Crès et Cie., Paris.

POULANTZAS, NICOS, 1968
Pouvoir politique et classes sociales, Maspero, Paris.

SÈVE, LUCIEN, 1959
La différence, Éditions Sociales, Paris.

TEXIER, JACQUES (A CURA DI), 1966
Gramsci, Ed. Seghers, Paris.