

International Gramsci Society
Seminario del 5 novembre 2021
Gramsci e Lukács

Va posto un *terminus a quo* per definire le modalità di svolgimento di questo mio intervento. Gramsci cita Lukács soltanto una volta, e sarà argomento di quanto verrà in seguito esposto, e il filosofo ungherese cita Gramsci soltanto tre volte (nel corso di un'intervista di Ferenc Fehér del 1968 e di un'intervista di Perry Anderson del 1969 pubblicata sulla «New Left Review» nel 1971¹ e nell'*Ontologia dell'essere sociale* a proposito dell'ideologia). Troppo poco, almeno dal mio punto di vista, per un ragionamento filologicamente fondato. Dove sarà possibile, si tenterà lo scavo filologico, ma, per il resto, si tratterà, come ricordava Coutinho alcuni anni fa, di procedere ad un tentativo di comparazione, frutto anche di semplici intuizioni o di accostamenti terminologici, rimanendo, per quanto possibile, nella consapevolezza che ipotesi basate su intuizioni possono trascinare in illazioni e supposizioni che vanno incontro allo sgretolamento e alla contestazione ad ogni pie' sospinto.

Nel corso del Convegno di studi gramsciani, svoltosi a Cagliari nel 1967, Robert Paris, ponendosi il problema relativo alla datazione del concetto di filosofia della prassi «nel suo autentico luogo teorico»², rimandava a quanto sostenuto, un decennio prima, da Zanardo³, durante il primo Convegno di studi gramsciani, tenutosi a Roma nel 1958, nell'intervento *Il «Manuale» di Bucharin visto dai comunisti tedeschi e da Gramsci* dal quale, secondo lo studioso francese, si evinceva che «l'elaborazione di questa filosofia della prassi dipende in larga misura dalle discussioni suscitate»⁴ dalla buchariniana *Teoria del materialismo storico. Manuale popolare di sociologia marxista*⁵. Esaminando la recensione di Lukács al libro di Bucharin⁶, Zanardo coglieva le critiche del filosofo ungherese al dirigente sovietico: 1) una posizione filosofica tipica del materialismo volgare, intuitivo; 2) la trasformazione della dialettica, che è un metodo, in una *science* positiva con l'ammissione di

¹ G. Lukács, *Lukács parla. Interviste (1963-1971)*, a cura di A. Infranca, Edizioni Punto Rosso, Milano, 2019, p. 58 e p. 134.

² Robert Paris, *Gramsci e la crisi teorica del 1923* in *Gramsci e la cultura contemporanea*, Atti del Convegno internazionale di studi gramsciani tenuto a Cagliari il 23-27 aprile 1967, a cura di Pietro Rossi, Editori Riuniti, Roma, 1975 già 1969, ora in *Studi gramsciani nel mondo. Gramsci in Francia*, a cura di Romain Descendre, Francesco Giasi e Giuseppe Vacca con la collaborazione di Anthony Crézégut, il Mulino, Bologna, 2020 [le citazioni del testo di Paris avverranno da questa raccolta].

³ Aldo Zanardo, *Il «Manuale» di Bucharin visto dai comunisti tedeschi e da Gramsci* in *Studi gramsciani*, Atti del Convegno tenuto a Roma nei giorni 11-13 gennaio 1958, Editori Riuniti, Roma, 1973², pp. 337-368.

⁴ R. Paris, cit., p. 131.

⁵ Il testo di Bucharin è del 1921. Zanardo lavora sulla traduzione tedesca del 1922. La prima traduzione italiana, peraltro effettuata sull'edizione francese del 1927, è di Andrea Binazzi e Dino Ferreri, con la *Presentazione* di Valentino Gerratana, La Nuova Italia, Firenze, 1977. Poi la trad. dal russo: N. I. Bucharin, *La teoria del materialismo storico. Testo popolare della sociologia marxista*, a cura di G. Mastroianni, Unicopli, Milano, 1983.

⁶ G. Lukács, *N. Bucharin: Theorie des historischen Materialismus. Verlag der Kommunistischen Internationale, Hamburg, 1922*. Rezension in: «Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung», XI, 1925, pp. 216-224 in italiano Id., *N. Bucharin: «Teoria del materialismo storico»* in *Scritti politici giovanili 1919-1928*, traduzione di P. Manganaro e N. Merker, Laterza, Bari, 1972, pp. 187-202. Nel suo intervento Zanardo faceva riferimento ad altri comunisti, quali Fogarasi e Korsch, che non prenderemo qui in considerazione anche se le loro posizioni convergevano con quella di Lukács.

«una cosalità irrisolta, una oggettività a sé, feticistica»⁷; 3) la critica della dottrina della previsione in quanto è «impossibile prevedere un fatto con assoluta certezza»⁸. Proprio su quest'ultimo punto Zanardo scorgeva un'analogia con il Gramsci dei *Quaderni*, ossia il Gramsci critico di Bucharin, lì dove la nozione di previsione veniva definita astratta in quanto fondata sulla ricerca «delle cause essenziali, anzi della “causa prima”, della “causa delle cause”»⁹, per garantire predizioni sul futuro presupponendo «criteri costruiti sul modello delle scienze naturali»¹⁰, non contemplando, però, il momento sperimentale che è insito nella pratica scientifica. Il tentativo buchariniano di fare del marxismo una sociologia viene da Gramsci sottoposto all'obiezione che

La sociologia è dunque un tentativo di ricavare «sperimentalmente» le leggi di evoluzione della società umana in modo da «prevedere» l'avvenire con la stessa certezza con cui si prevede che da una ghianda si svilupperà una quercia¹¹.

È evidente l'analogia, sulla quale si tornerà fra breve, che Zanardo rinviene fra il Lukács recensore di Bucharin nel 1925 e le note di Gramsci in carcere nel 1932 (questo è l'anno di stesura del *Q11* e, inoltre, sembra che le due posizioni coincidano anche con l'opinione che lo stesso Lenin aveva di Bucharin¹²). Qual era, però, la posizione di Gramsci nel 1925 a proposito del *Manuale* buchariniano?

La risposta va collocata all'altezza della realizzazione della scuola interna di Partito per corrispondenza che prende avvio nel 1925 e si chiude quasi subito viste, com'è ovvio, le difficoltà di un Partito semiclandestino e sottoposto al controllo occhiuto del fascismo. Il progetto non presentava i crismi dell'eccezionalità in quanto rientrava in un processo di ridefinizione del Pcd'I alle prese con una serie di questioni interne ed internazionali di difficile soluzione, almeno in quel momento e con l'approssimarsi della torsione del fascismo in senso totalitario. Il fine delle dispense, in numero di due, era in linea con l'impostazione gramsciana finalizzata alla crescita intellettuale dei militanti.

Il contenuto delle dispense era la riproduzione dei primi nove paragrafi, in traduzione italiana, della buchariniana *Teoria del materialismo storico*. Il periodo da prendere in considerazione è il quinquennio 1925-1930 (ossia dal Gramsci delle dispense a quello carcerario). In questo arco di

⁷ Zanardo, *Il “Manuale” di Bucharin visto dai comunisti tedeschi e da Gramsci*, cit., p. 347.

⁸ Ivi, p. 348.

⁹ *Q11*, 15, 1403

¹⁰ *Q11*, 26, 1432.

¹¹ *Ibidem*

¹² “Fra i giovani membri del CC, voglio dire qualche parola su Bukharin (...). Sono queste, secondo me, le forze più eminenti (tra quelle più giovani), e riguardo a loro bisogna tener presente quanto segue: Bukharin non è soltanto un validissimo e importantissimo teorico del partito, ma è considerato anche, giustamente, il prediletto di tutto il partito, ma le sue concezioni teoriche solo con grandissima perplessità possono essere considerate pienamente marxiste, poiché in lui vi è qualcosa di scolastico (egli non ha mai appreso e, penso, mai compreso pienamente la dialettica)” (Lenin, *Lettera al Congresso* in *Opere scelte*, Editori Riuniti, Roma, 1976², p. 1775). La *Lettera al Congresso*, conosciuta sotto il nome di “Testamento”, fu dettata da Lenin dal 23 al 26 dicembre 1922 e il “supplemento alla lettera del 24 dicembre 1922” il 4 gennaio 1923. Ne fu data lettura ai delegati del XIII Congresso che si tenne dal 23 al 31 maggio 1924. Il congresso decise all'unanimità di non pubblicarla, considerando che, essendo rivolta al congresso, non ne era stata prevista la pubblicazione sulla stampa. Per decisione del CC del PCUS, queste lettere di Lenin furono portate a conoscenza dei delegati del XX Congresso del PCUS e poi delle organizzazioni del partito. Nel 1956 furono pubblicate nel *Kommunist* n. 9 e poi raccolte in un opuscolo di grande tiratura. Quindi, come facilmente si evince, Gramsci e Lukács non conoscevano il testamento di Lenin nel momento in cui scrivevano su Bucharin.

tempo va posta la “virata”, definita “strana”¹³, nei confronti dell’opera del dirigente sovietico. Ha scritto Pietro Maltese¹⁴: «Nei primi tempi di scrittura dei *Quaderni* permane l’eco di suggestioni buchariniane: è, questo, l’ultimo *step* della *fase buchariniana*» (p. 124). Nelle due dispense disponibili per la scuola di Partito, ma anche negli appunti preparatori per la terza dispensa, l’utilizzazione dello scritto buchariniano è definita da Maltese «scontata, trattandosi di un testo assai noto ed apprezzato in ambito comunista» (p. 134), tradotto in diverse lingue, «adottato in molte scuole di partito» (ibidem), che si colloca all’interno del «filone pedagogico della produzione saggistico-divulgativa marxista» (ibidem).

Nelle due dispense, oltre alle traduzioni del *Manuale* buchariniano, si trovano due sezioni sull’economia politica e sul partito:

Si tratta di pagine non aliene da rigidità e che risentono, nel linguaggio e nell’impalcatura concettuale, del clima che all’epoca si respirava nel movimento comunista (p. 157).

Inoltre sembra che l’analisi proposta da Gramsci della politica bolscevica, in rapporto soprattutto al leninismo e alle scelte leniniste di politica economica (la NEP), nasconda dei riferimenti alla politica nazionale, o meglio, alla situazione dello scontro all’interno del Pcd’I. Commenta Maltese:

Si potrebbe (...) sospettare che l’obiettivo della dispensa non sia solo quello di presentare un leninismo nella sostanza sempre identico a sé, (...) ma anche di sferrare un colpo all’ideologia organizzativistica bordighiana, che non ammette tattica, mutamenti, torsioni circostanziali. (...) In altre parole, il bordighismo sarebbe non leninista; leninista sarebbe, al contrario, la tattica del gruppo alla guida del Pcd’I (p. 182).

È chiara la prospettiva politica delle dispense che emergerà in pieno nelle *Tesi di Lione*: innalzamento del livello ideologico del partito attraverso un’attività interna in maniera tale da consentire a tutti i membri di acquisire la consapevolezza degli obiettivi del movimento rivoluzionario, di saper operare un’analisi marxista delle situazioni e una necessaria capacità di orientamento politico. Questo l’obiettivo della scuola di partito¹⁵, come chiaramente messo in evidenza nella sezione delle *Tesi di Lione* dedicata all’ideologia. Proprio questo obiettivo politico-ideologico, come lo stesso Zanardo sottolineava, rappresenta il momento di maggior distanza di Gramsci da Lukács già nella seconda metà degli Anni Venti: nel primo la necessità di un’espansione in senso politico-pedagogico degli elementi di conoscenza del marxismo, presenti allora nel *Manuale* di Bucharin, nel secondo una critica sicuramente pregnante dal punto di vista scientifico ma poco o nulla attenta alle problematiche dell’educazione politica dei militanti e delle grandi masse.

Torniamo, dunque, alle analogie fra la critica di Gramsci e quella di Lukács a Bucharin dopo, però, aver elencato le probabili (sottolineo probabili) fonti da cui il comunista sardo avrebbe potuto trarre indicazioni, seppure molto generali e generiche, intorno alle posizioni lukácsiane o almeno a quelle del primo Lukács marxista. In Italia erano conosciuti alcuni scritti del filosofo ungherese a

¹³ Sulla “strana virata” si veda C. Buci-Glucksmann, *Gramsci e lo Stato*, Editori Riuniti, Roma, 1976, pp. 239-270.

¹⁴ P. Maltese, *Gramsci, dalla scuola di Partito all’Anti-Bucharin*, Istituto Poligrafico Europeo, Palermo, 2018; il lavoro di Maltese è la vera e propria edizione critica delle dispense per la scuola di Partito per corrispondenza. Da ricordare che per la prima volta questi materiali furono raccolti nel volume A. Gramsci, *Il rivoluzionario qualificato*, a cura di C. Morgia, Delotti, Roma, 1988.

¹⁵ A. Gramsci, *La costruzione del partito comunista 1923-1926*, Einaudi, Torino, 1978, p. 501.

partire da uno “stelloncino” in «L’Ordine Nuovo» (II, 5, 12 giugno 1920)¹⁶; *Sulla questione del parlamentarismo*¹⁷; *Rosa Luxemburg come marxista*¹⁸. Le obiezioni di Lukács al libro di Bucharin, ripetiamo con Zanardo, ma anche con altri lettori del rapporto fra il comunista sardo e il filosofo ungherese, sui quali ci si soffermerà in seguito, sono simili a quelle del Gramsci carcerario. La memoria del Nostro era di certo poderosa (e ce ne fornisce ampie dimostrazioni non soltanto nelle note carcerarie) se, dopo anni, definendo Lukács il *Prof. Lukacz*, credo che avesse ancora impresso nella mente l’attacco contro questi, accusato di “revisionismo teorico”, a causa di *Storia e coscienza di classe*, insieme a Graziadei e Korsch, da parte di Zinoviev nel rapporto del 19 giugno del 1924 al V Congresso dell’Internazionale Comunista¹⁹. Traduco dal francese le parole di Zinoviev che ci interessano ai fini del presente discorso:

In Italia, Graziadei ripubblica in volume i suoi vecchi articoli di quando era ancora revisionista socialdemocratico e contro il marxismo. Questo revisionismo teorico non può restare impunito. Se Lukács in Ungheria si comporta allo stesso modo con la filosofia e la sociologia, non tolleremo oltre. (...) Graziadei è professore, anche Korsch lo è (*esclamazioni*: Anche Lukács è professore!). Se ci arriveranno ancora professori di questo tipo per propinarci le loro teorie antimarxiste, poveri noi! Non tolleremo nella nostra Internazionale Comunista questo revisionismo teorico²⁰.

Nello stesso anno anche Deborin aveva duramente criticato le posizioni di Lukács attraverso un articolo²¹ che esordiva in modo molto prossimo a quello dell’incipit della nota gramsciana dei *Quaderni* dedicata al filosofo ungherese dove viene criticata la limitazione lukácsiana della dialettica al mondo storico-sociale. Si tratta di un Testo A (Q4, 43) secondo l’edizione Gerratana, e §44 degli *Appunti di filosofia I* secondo l’Edizione Nazionale. Il Testo A risale all’ottobre-novembre del 1930, mentre il Testo C, di seconda stesura (Q11,34) è riconducibile al periodo compreso fra l’agosto e la fine del 1932. Il Testo A è intitolato *L’«obbiettività del reale» e il prof.*

¹⁶ «I Consigli operai, come organizzazioni dell’intero proletariato, di quello cosciente come di quello incosciente, col fatto solo della loro esistenza superano la società borghese»; si confronti con *Coscienza di classe* in G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, SugarCo, Milano, 1974, p. 105.

¹⁷ «Il Soviet», III, 12, 25 aprile 1920; 13, 2 maggio 1920; 14, 16 maggio 1920; traduzione di *Zur Frage des Parlamentarismus* in «Kommunismus», I, 6, 1920. In una nota redazionale premessa alla prima puntata, l’articolo è definito «un pregevolissimo contributo alla questione del parlamentarismo e corrisponde in grandissima parte alle nostre vedute». «Il Soviet» fu un settimanale della sinistra rivoluzionaria del PSI, fondato a Napoli nel dicembre 1918 e diretto da Amadeo Bordiga. Fu stampato fino al 1922. Nel 1919 il giornale divenne l’espressione della frazione comunista astensionista, formatasi in seno al PSI in netto contrasto con la politica riformista della dirigenza. Lenin citò il giornale nel suo testo *L’estremismo malattia infantile del comunismo* (cfr. Lenin, *Opere scelte*, cit., p. 1420), sostenendo come il gruppo de «Il Soviet» fosse il solo, in Italia, ad aver compreso la necessità della separazione tra comunisti e socialdemocratici, attraverso la scissione del Partito Socialista. Da notare che il 23 maggio del 1920 il settimanale pubblicò un altro articolo di Lukács intitolato *Problemi della tattica comunista* in cui si sosteneva che «il parlamentarismo è un terreno pericoloso» (G. Lukács, *Cultura e rivoluzione*, a cura di G. Spagnoletti, Newton Compton, Roma, 1975, p. 114). Va fatto presente che il curatore sosteneva di non aver rinvenuto il testo originale dello scritto.

¹⁸ «Rassegna comunista» (quindicinale, esce a Milano il 30 marzo 1921, a due mesi dalla nascita del Partito Comunista d’Italia, con il sottotitolo: «Teoria - Pratica - Documentazione del Movimento Comunista Internazionale, edita dal Partito Comunista d’Italia», gerente responsabile Luigi Repossi e poi Adolfo Musto; fra i suoi redattori Terracini e Marchesi; termina le pubblicazioni alla fine di ottobre del 1922), I, 14, 30 novembre 1921; 15, 15 dicembre 1921; 16, 30 dicembre 1921. Anche questo saggio compare in G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit.

¹⁹ Gramsci non partecipò al Congresso e fu sostituito, come delegato, da Togliatti.

²⁰ *Rapport sur les Travaux du Comité Exécutif de l’Internationale Communiste* in «La Correspondance Internationale», IV, 43, 10 luglio 1924, pp. 437-452.

²¹ A. Deborin, *Lukács und seine Kritik des Marxismus* in «Arbeiterliteratur», I, 10, 1924, pp. 615-640, traduzione italiana in Bloch, Deborin, Révai, Rudas, *Intellettuuali e coscienza di classe. Il dibattito su Lukács 1923-24*, Introduzione e cura di L. Boella, Feltrinelli, Milano, 1977, pp. 125-147.

Lukacz, mentre il Testo C, peraltro allargato rispetto al Testo A, ma senza significative modificazioni nella parte che riguarda Lukács, si intitola *La oggettività del mondo esterno*.

Testo A: È da studiare la posizione del prof. Lukacz verso il materialismo storico. Il Lukacz (conosco le sue teorie molto vagamente) credo affermi che si può parlare di dialettica solo per la storia degli uomini e non per la natura. Può aver torto e può aver ragione. Se la sua affermazione presuppone un dualismo tra l'uomo e la natura egli ha torto perché cade in una concezione della natura propria della religione e anche propria dell'idealismo, che realmente non riesce a unificare e mettere in rapporto l'uomo e la natura altro che verbalmente. Ma se la storia umana è anche storia della natura, attraverso la storia della scienza, come la dialettica può essere staccata dalla natura? Penso che il Lukacz, scontento delle teorie del *Saggio popolare*, sia caduto nell'errore opposto: ogni conversione e identificazione del materialismo storico nel materialismo volgare non può che determinare l'errore opposto, la conversione del materialismo storico nell'idealismo o addirittura nella religione.

Testo C: *La oggettività del mondo esterno*. L'espressione di Engels che «la materialità del mondo è dimostrata dal lungo e laborioso sviluppo della filosofia e delle scienze naturali»²² dovrebbe essere analizzata e precisata. S'intende per scienza l'attività teorica o l'attività pratico-sperimentale degli scienziati? o la sintesi delle due attività? Si potrebbe dire che in ciò si avrebbe il processo unitario tipico del reale, nell'attività sperimentale dello scienziato che è il primo modello di mediazione dialettica tra l'uomo e la natura, la cellula storica elementare per cui l'uomo, ponendosi in rapporto con la natura attraverso la tecnologia, la conosce e la domina. È indubbio che l'affermarsi del metodo sperimentale separa due mondi della storia, due epoche e inizia il processo di dissoluzione della teologia e della metafisica, e di sviluppo del pensiero moderno, il cui coronamento è nella filosofia della praxis. 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 pratica.

Nota I. È da studiare la posizione del prof. Lukacz verso la filosofia della praxis. Pare che il Lukacz affermi che si può parlare di dialettica solo per la storia degli uomini e non per la natura. Può aver torto e può aver ragione. Se la sua affermazione presuppone un dualismo tra la natura e l'uomo egli ha torto perché cade in una concezione della natura propria della religione e della filosofia greco-cristiana e anche propria dell'idealismo, che realmente non riesce a unificare e mettere in rapporto l'uomo e la natura altro che verbalmente. Ma se la storia umana deve concepirsi anche come storia della natura (anche attraverso la storia della scienza) come la dialettica può essere staccata dalla natura? Forse il Lukacz, per reazione alle teorie barocche del *Saggio popolare*, è caduto nell'errore opposto, in una forma di idealismo. È certo che in Engels (*Antidühring*) si trovano molti spunti che possono portare alle deviazioni del *Saggio*. Si dimentica che Engels, nonostante che vi abbia lavorato a lungo, ha lasciato scarsi materiali sull'opera promessa per dimostrare la dialettica legge cosmica e si esagera nell'affermare l'identità di pensiero tra i due fondatori della filosofia della praxis.

Il Testo C è composto nel modo seguente. La prima parte è la seconda stesura di un Testo A intitolato *La oggettività del reale e Engels (Q4,47 nell'edizione Gerratana, §49 negli Appunti di filosofia I dell'Edizione Nazionale)*, poi la *Nota I*, che è la seconda stesura di *Q4, 43*, e una parte aggiunta, inedita. La prima parte del Testo C, ossia la seconda stesura della nota 47 del Q4 (nota 49

²² Scrive Engels: «L'unità reale del mondo consiste nella sua materialità, e questa è dimostrata non da alcune frasi cabalistiche, ma da uno sviluppo lungo e laborioso della filosofia e delle scienze naturali» (F. Engels, *Antidühring*, a cura di V. Gerratana, Editori Riuniti, Roma, 1971, p. 49). Poiché il testo engelsiano non è presente fra i libri di Gramsci in carcere, la citazione pressoché letterale è indiretta e la fonte non è individuabile.

nell'Edizione Nazionale), problematizza un'affermazione di Engels intorno alla quale Gramsci si interroga e fornisce risposte facendo intendere che non solleva Engels dall'accusa di aver dato vita alla revisione-deviazione del materialismo storico che culmina nel libro di Bucharin; pur condividendo le motivazioni con cui Lukács reagisce alla deviazione operata da Engels, fa presente il rischio che tale reazione generi problemi e criticità; nella parte aggiunta ed inedita del Testo C, Gramsci afferma che è stato Engels ad ispirare Bucharin, non Marx. Proprio questa parte aggiunta del Testo C induce a considerazioni ermeneutiche che individuano come obiettivo della polemica di Gramsci non tanto e non solo il *Saggio* buchariniano quanto tutto il filone economicistico e deterministico che ebbe impulso proprio da Engels. Collocare, quindi, la stesura definitiva della nota su Lukács in questo ambito, lasciando inalterato il giudizio «può aver torto e può aver ragione», può significare (impervia ed insidiosa è la strada delle interpretazioni quando esse corrono il rischio di diventare illazioni), oltre a quello che è esplicitamente scritto nella nota, non soltanto che Gramsci condivide la posizione espressa da Lukács nel saggio *Che cos'è il marxismo ortodosso?*, un'annotazione a pie' di pagina del quale²³, come ha messo in evidenza Frosini²⁴, risuona nell'incipit della nota stessa; ma anche, come ha rilevato Maltese citando Cospito, che

la revisione del materialismo storico che più gli interessa porre sotto una lente di osservazione critica è quella naturalistica, meccanicistica, economicistica, non quella idealistico-volontarista.²⁵

Per sintetizzare il rapporto fra Gramsci e Lukács a proposito della loro posizione rispetto al *Saggio* di Bucharin, si fa riferimento alla voce *Lukács* del *Dizionario gramsciano*, curata da Carlos Nelson Coutinho:

G. parla di Lukács (che scrive «Lukacz») solo una volta nei Q. Lo fa in un Testo A (*Q 4, 43, 468*) ripreso, senza modifiche essenziali nella parte che riguarda Lukács, nel rispettivo Testo C (*Q 11, 34, 1449*). G. si riferisce al famoso libro *Storia e coscienza di classe*, pubblicato nel 1923 e duramente condannato dall'ortodossia sia della Seconda che della Terza Internazionale. È quasi certo che G. non conoscesse direttamente il libro. In effetti, nel menzionato Testo A, dice esplicitamente che conosce «le sue teorie molto vagamente» e in ambedue le stesure esprime i suoi commenti in un modo cautamente dubitativo: Lukács «può aver torto e può aver ragione». G. probabilmente conosceva il libro solo attraverso la dura condanna che esso aveva subito dalla parte della Terza Internazionale, come sembra confermato dal fatto che si riferisce al «Prof. Lukacz», esattamente nel modo ironico con il quale quest'ultimo veniva nominato dai suoi accusatori (*Q 4, 43, 469*). La menzione di Lukács è fatta nel contesto di una discussione sulla nozione di «oggettività» e in polemica con il *Saggio popolare* di Bucharin. G. afferma nel menzionato Testo C: «Pare che il Lukacz affermi che si può parlare di dialettica solo per la storia degli uomini e non per la natura. Può aver torto e può aver ragione. Se la sua affermazione presuppone un dualismo tra la natura e l'uomo egli ha torto [...]. Ma se la storia umana deve concepirsi anche come storia della natura (anche attraverso la storia della scienza) come la dialettica può essere staccata dalla natura? Forse il Lukacz, per reazione alle teorie barocche del *Saggio popolare*, è caduto

²³ «Questa limitazione del metodo alla realtà storico-sociale è molto importante. I fraintendimenti che hanno origine dall'esposizione engelsiana della dialettica poggiano essenzialmente sul fatto che Engels – seguendo il falso esempio di Hegel – estende il metodo dialettico anche alla conoscenza della natura. Mentre nella conoscenza della natura non sono presenti le determinazioni decisive della dialettica: l'interazione tra soggetto e oggetto, l'unità di teoria e praxis, la modificazione storica del sostrato delle categorie come base della loro modificazione nel pensiero, ecc.» (G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 6).

²⁴ F. Frosini, *Gramsci e la filosofia. Saggio sui Quaderni del carcere*, Carocci, Roma, 2003, pp. 87-88. Da notare, però, che la riflessione di Frosini ha come oggetto il Testo A e non il Testo C, con l'aggiunta inedita.

²⁵ P. Maltese, *Gramsci, dalla scuola di Partito all'Anti-Bucharin*, cit., p. 139. Maltese di fatto cita G. Cospito, *Il ritmo del pensiero. Per una lettura diacronica dei «Quaderni del carcere» di Gramsci*, Bibliopolis, Napoli, 2011, p. 37.

nell'errore opposto, in una forma di idealismo» (*Q 11, 34, 1449*). Quando ammette dunque che Lukács da un certo punto di vista possa aver ragione, G. lo fa per prendere le distanze dalle posizioni di Bucharin.

Come si evince dalla difficoltà ermeneutica con cui procede la ricerca della presenza di Gramsci in Lukács, ci si muove a partire dall'unico testo gramsciano nel quale è citato il filosofo ungherese e dal quale testo è possibile proporre un discorso comparativo da cui emergano affinità e differenze. Si salta a piè pari qualsiasi ipotesi intorno a un possibile incontro a Vienna o ad accostamenti più azzardati che altro utilizzando note carcerarie dalle quali possa emergere una qualche convergenza tematica fra i due intellettuali²⁶.

Paradossalmente sembra essere meno ardua, nell'ottica di una comparazione, la strada delle formazioni giovanili dei due. Entrambi, proprio come suggeriva Löwy trovando conferma in Coutinho, si muovono in direzione di un marxismo antipositivista alla cui costruzione collaborano stimoli teoretici provenienti in specie dall'idealismo. Poiché diverse sono le autocritiche che Lukács fece nel corso della sua vita, definiremo tale anche quella gramsciana di seguito riportata:

...io scrissi che come l'hegelismo era stato la premessa della filosofia della praxis nel secolo XIX, alle origini della civiltà contemporanea, così la filosofia crociana poteva essere la premessa di una ripresa della filosofia della praxis nei giorni nostri, per le nostre generazioni. La questione era appena accennata, in una forma certo primitiva e certissimamente inadeguata, poiché in quel tempo il concetto di unità di teoria e pratica, di filosofia e politica non era chiaro in me ed io ero tendenzialmente piuttosto crociano (*Q10 I, 11, 1233*).

Gramsci si sta riferendo agli scritti di Croce e Carlini comparsi su «La Città Futura» nel febbraio del 1917 alla cui tonalità idealistico-volontarista rimase legato per diverso tempo (altro esempio, come sottolineato sia da Löwy²⁷ sia da Coutinho²⁸ è *La Rivoluzione contro «Il Capitale»*). Anche in Lukács è presente un forte elemento idealistico, giocato, come in Gramsci, in chiave antipositivista, come emerge dalla prima stesura del saggio già citato *Che cos'è il marxismo ortodosso?* ove si legge quanto segue:

Ed ogni marxista ortodosso, ormai consapevole che è venuto il momento in cui il capitale è un ostacolo alla produzione, che è venuto il momento dell'espropriazione degli espropriatori, risponderà con le parole di Fichte, uno dei massimi rappresentanti della filosofia classica tedesca, ai marxisti volgari che volessero elencargli dei "dati di fatto" in contrasto con questo processo. Egli risponderà con Fichte: "E tanto peggio per i fatti"²⁹.

²⁶ Paris (*Gramsci e la crisi teorica del 1923*, cit., p. 133) sottoposto a critica da Löwy (*Notes sur Gramsci et Lukács* in «L'Homme e la Société», 1975, p. 80; in italiano, *Gramsci e Lukács verso un marxismo antipositivista* in *Gramsci e il marxismo contemporaneo*, relazioni al Convegno organizzato dal Centro Mario Rossi, Siena, 27-30 aprile 1987, Editori Riuniti, Roma, 1990, p. 302) su questo punto preciso, avanzava l'ipotesi che le note gramsciane (*Q10 I, 38, 1287 e Q28, 11, 2330*) in cui veniva riferito un articolo di Rudas contro Graziadei presentassero, attraverso un richiamo esplicito "a un discepolo di Lukács", temi "propriamente lukácsiani". L'articolo di Rudas a cui si riferisce Gramsci secondo Paris, è del 1926 e, nota Löwy, a quella data Rudas non era più un discepolo di Lukács (ammesso che lo fosse mai stato) e, comunque, già dal 1923 era divenuto un critico feroce (dal punto di vista del materialismo volgare) del filosofo ungherese. In questo senso si vedano i due articoli del 1924 profondamente antilukácsiani di Rudas in Bloch, Deborin, Révai, Rudas, *Intellettuali e coscienza di classe. Il dibattito su Lukács 1923-24*, cit., pp. 53-124.

²⁷ M. Löwy, cit., p. 303.

²⁸ C. N. Coutinho, *Lukács e Gramsci: un'analisi comparativa* in «Critica marxista», 1/2012, p. 48.

²⁹ G. Lukács, *Che cos'è il marxismo ortodosso?* in *Scritti politici giovanili 1919-1928*, cit., p. 37.

Già nella seconda stesura di questo saggio, inserita in *Storia e coscienza di classe*, il riferimento a Fichte scompare quasi a voler indicare, come sosteneva Coutinho, «una relativa tendenza di Lukács al superamento dell'idealismo, per lo meno nella sua forma estremamente soggettivista»³⁰.

Per entrambi la Rivoluzione del 1917 fu un evento decisivo ed entrambi, proprio a partire da quella svolta epocale, svolsero un'attività politica diretta; Gramsci nei Consigli di fabbrica del biennio rosso, e poi nel neonato Pcd'I, Lukács nella Repubblica ungherese dei Soviet. Proprio in quanto attori politici attivi in quelle due esperienze, entrambi ebbero modo di riflettere, seppure in epoche diverse, sugli esiti negativi di quella stagione rivoluzionaria e sulla sua fine.

Quando si passa dalla guerra manovrata alla guerra di posizione, ossia, fuor di metafora, quando si esaurisce la spinta propulsiva della Rivoluzione di Ottobre e, perciò, quando si pone la necessità di un ripensamento della strategia rivoluzionaria in Occidente? Gramsci risponde nel modo seguente:

Nell'Europa dal 1789 al 1870 si è avuta una guerra di movimento (politica) nella rivoluzione francese e una lunga guerra di posizione dal 1815 al 1870; nell'epoca attuale, la guerra di movimento si è avuta politicamente dal marzo 1917 al marzo 1921 ed è seguita una guerra di posizione il cui rappresentante, oltre che pratico (per l'Italia), ideologico, per l'Europa, è il fascismo (*Q10 I, 9, 1229*)³¹.

Leggendo la nota si evince che Gramsci riconduca al marzo del 1921 la conclusione della guerra di movimento iniziata con la rivoluzione del 1917; si è sostenuto che Gramsci, indicando il marzo del 1921, volesse riferirsi ai fatti di Kronstadt, «rivelando così uno sguardo pessimista sull'Urss»³². Mentre si può convenire sul fatto che Gramsci in carcere avesse maturato «uno sguardo pessimista sull'Urss», sorge qualche dubbio circa il riferimento esclusivo a Kronstadt come culmine della guerra di movimento iniziata nel 1917. Scrivendo sull'«Ordine Nuovo» nel marzo del 1921 due articoli (*Russia e Germania*, 10 marzo e *Inghilterra e Russia*, 18 marzo) in cui riporta la notizia di Kronstadt, Gramsci, in entrambi i casi, definisce l'evento come «un tentativo di insurrezione controrivoluzionaria ... inscenata dalla reazione internazionale»³³ e scrive ancora che, nonostante ciò, la «rivoluzione mondiale» è ancora possibile. Può anche darsi che Gramsci avesse maturato in carcere un diverso giudizio, ma tracce tangibili non ce ne sono a meno che non ci si voglia avviare, anche in questo caso, lungo i sentieri che conducono alle illusioni in mancanza di documenti (peraltro lo stesso lemma «controrivoluzione» compare nei *Quaderni del carcere* tante volte quante sono le dita di una mano). Per cui, più verosimilmente da un punto di vista storico e nella prospettiva della rivoluzione intesa come «processo dialettico di sviluppo storico», il riferimento al marzo del 1921 come esaurimento della spinta propulsiva della Rivoluzione d'ottobre potrebbe essere, da un lato, al Trattato di Riga del 18 marzo³⁴ con cui veniva a chiudersi la guerra sovietico-polacca e, dall'altro lato, al fallimento del tentativo di sciopero generale organizzato dai minatori tedeschi di Mansfeld in

³⁰ C. N. Coutinho, *cit.*, p. 48.

³¹ Nell'edizione critica dei *Quaderni del carcere* curata da Gerratana, la nota citata è la seconda stesura della nota in *Q8, 236, 1089*. È interessante mettere in evidenza che questa seconda stesura è completamente nuova rispetto alla prima nella quale non comparivano tutti i riferimenti cronologici, soprattutto quello relativo al marzo del 1921.

³² C. Spagnolo, *Fascismo in Dizionario gramsciano 1926-1937*, a cura di G. Liguori e P. Voza, Carocci, Roma 2009, p. 297. Torna sulla questione Roberto Carocci nel saggio *Kronstadt 1921. La fine della rivoluzione* («MicroMega», 7/2017, pp. 67-77) risolvendola nei termini facilmente intuibili dal titolo del suo scritto nel quale, peraltro, non ci sono riferimenti a Gramsci.

³³ A. Gramsci, *Socialismo e fascismo. L'Ordine Nuovo 1921-1922*, Einaudi, Torino 1974, pp. 98-99 e p. 109.

³⁴ Non si dimentichi che con il Trattato di Riga la Russia, perdendo parte dell'Ucraina e della Bielorussia, doveva di fatto rinunciare all'idea di potersi collegare direttamente con i movimenti operai europei.

Sassonia a cui lo stesso Gramsci dedicò un articolo il 30 marzo³⁵ e che avrebbe potuto rappresentare, in caso di successo, l'allargamento della rivoluzione in Europa, la sua espansione continentale. A supporto dell'ipotesi qui proposta giunge in soccorso proprio Lukács che, nella sua *Prefazione* del 1967 a *Storia e coscienza di classe*, scriveva quanto segue:

Avvenimenti come il putsch di Kapp, l'occupazione delle fabbriche in Italia, la guerra sovietico-polacca ed infine l'azione di marzo, rafforzarono la convinzione del rapido approssimarsi della rivoluzione mondiale, di una vicina e totale trasformazione dell'intero mondo civile³⁶.

L'intellettuale marxista, emigrato a Vienna dopo il fallimento dell'esperienza rivoluzionaria ungherese, scrisse, all'epoca dei fatti, due articoli sull'«azione di marzo»: *Spontaneità delle masse, attività del partito e Problemi organizzativi dell'iniziativa rivoluzionaria*, entrambi pubblicati su «Die Internationale» del 1921 (precisamente sui numeri 6 e 8), in cui metteva in evidenza come il fallimento dell'«azione di marzo» dovesse essere ricondotto all'incapacità del Partito di organizzare le masse³⁷. Per maggior chiarezza: nel marzo 1921 sembrò offrirsi un'occasione di lotta con sviluppi imprevedibili. In seguito a piccoli conflitti locali il governo prussiano inviò rinforzi di polizia nella regione mineraria di Mansfeld, nella Germania centrale, sede allora di un proletariato particolarmente radicale e risoluto. I minatori considerarono l'intervento della polizia di stato come una provocazione e presero le armi. La centrale del KPD, ossia del Partito Comunista, non aveva promossa la rivolta di Mansfeld. Tuttavia la direzione del partito credette di dover sostenere la rivolta degli operai di Mansfeld invitando allo sciopero generale tutto il proletariato tedesco sperando di poter attrarre nel movimento anche gli operai socialdemocratici. L'attesa grande sollevazione del proletariato tedesco tuttavia mancò. Gli organizzati del KPD fecero tutti gli sforzi per eseguire le parole d'ordine della direzione del partito, ma la massa del proletariato rimase indifferente di fronte agli avvenimenti non vedendo in questo conflitto locale un motivo per sollevarsi ed iniziare la lotta decisiva contro il capitalismo. Così lo sciopero generale fallì completamente e andarono perdute anche le speranze che la riuscita dello sciopero potesse essere l'inizio di una rivoluzione su scala europea.

La voce di Lukács si unisce a quella di Gramsci ed entrambi sembrano propendere nell'individuazione, in quest'insieme di avvenimenti, della fine della fase di guerra manovrata nel marzo del 1921; il che non esclude a priori Kronstadt ma suggerisce una cautela maggiore prima di pronunciarsi in maniera definitiva.

³⁵ «Intorno alla Germania gravita l'Europa intera, gravita l'Europa borghese, cui le persistenti gelosie nazionalistiche e le mal celate brame di conquista impediscono di tornare a collaborare col più operoso dei paesi industriali, e gravita l'Europa proletaria, legata alle sorti della massa più larga, più profonda, capace di decidere con un suo movimento le sorti di alcuni Stati e di spostare completamente il centro della politica europea» (A. Gramsci, *La rivoluzione in Germania in Socialismo e fascismo. L'Ordine Nuovo 1921-1922*, cit., pp. 120-122).

³⁶ G. Lukács, *Prefazione a Storia e coscienza di classe*, SugarCo, Milano 1974, p. XII. Il putsch di Kapp fu attuato da parte dei *freikorps* prussiani contro l'imminente smobilitazione dell'esercito. A sollevazione cominciata, Wolfgang Kapp, funzionario della Prussia orientale e fondatore del Partito della Patria Tedesca, se ne pose a capo e insediò un suo governo a Berlino, il 13 marzo 1920. Il ministro della difesa Gustav Noske chiese l'intervento dell'esercito per reprimere il putsch, ma il governo presieduto dal cancelliere socialdemocratico Gustav Bauer, di fronte al rifiuto della Reichswehr di intervenire, fu costretto a fuggire a Dresda. Non ottenendo un chiaro appoggio da parte del generale maggiore Maercker, comandante delle truppe stabilite a Dresda, il governo si spostò a Stoccarda, dove si rivolse ai lavoratori tedeschi invitandoli allo sciopero generale. La massiccia partecipazione allo sciopero generale, il rifiuto della Reichsbank di accettare richieste di finanziamento da parte di Kapp e lo scarso appoggio al putsch, perfino tra la destra nazionalista, che lo riteneva prematuro, paralizzò le attività del paese, costringendo Kapp a fuggire in Svezia il 17 marzo. Bauer decise comunque di dimettersi il 20 marzo; gli successe un altro cancelliere socialdemocratico, Hermann Müller.

³⁷ G. Lukács, *Spontaneità delle masse, attività del partito e Problemi organizzativi dell'iniziativa rivoluzionaria* in id., *Scritti politici giovanili 1919-1928*, cit., pp. 137-165.

Lukács, per rimanere a quanto scrive Coutinho, ebbe un contatto “sommario e superficiale” con i testi di Gramsci. Da questo punto di vista va ricordato un passaggio dell’*Ontologia dell’essere sociale* nel quale il filosofo ungherese affronta la questione dell’ideologia in Gramsci:

Gramsci parla di un doppio significato del termine ideologia. Nel suo interessante discorso non possiamo però non rilevare una carenza, e cioè che egli contrappone la sovrastruttura necessaria soltanto alle idee arbitrarie di singole persone. Ciò nondimeno ha il merito di aver messo in evidenza il doppio significato che sta sempre nello sfondo di questo importantissimo termine. Ma purtroppo cade subito vittima di una astrazione convenzionale.³⁸

Commenta Coutinho:

L’osservazione di Lukács è abbastanza imprecisa e, oltre tutto, non spiega bene quale sarebbe questa supposta “astrazione convenzionale”. Tuttavia, malgrado questa relativa incomprendimento, Lukács e Gramsci (...) posseggono teorie dell’ideologia essenzialmente convergenti³⁹.

Commentando le riserve di Lukács sul concetto gramsciano di ideologia, Oldrini ha scritto:

Conta la concordanza [tra Gramsci e Lukács] sul punto essenziale: che, accanto al suo significato originario [...] di “illusione”, di “falsa coscienza”, ideologia ne ha nel marxismo anche un altro, e decisivo: quello di “strumento della lotta sociale”⁴⁰

Senza negare questa convergenza, Lukács mi pare che non colga la specificità del concetto gramsciano di ideologia, quando afferma che Gramsci manifesta «una carenza» nel contrapporre «la sovrastruttura necessaria soltanto alle idee arbitrarie di singole persone». Al contrario, Gramsci può essere definito un fenomenologo delle forme ideologiche. Si pensi al movimento che va, all’interno di queste forme ideologiche, dal senso comune alla «filosofia dei filosofi»⁴¹, passando per il folclore, per il buon senso, per l’arte, per la religione ecc.

Direi che, sull’ideologia, i due si incontrino quando non la definiscono esclusivamente una “falsa coscienza” ritenendola un elemento che ha un ruolo nella costruzione della vita sociale; di più, il carattere ontologico-sociale dell’ideologia la vincola in modo decisivo alla prassi politica intesa come agire degli uomini fra loro nella costruzione della «vita d’insieme che sola è la forza sociale»⁴², da cui si crea il blocco storico, di cui scrive Gramsci. E Lukács:

L’ideologia per l’appunto, pur essendo una forma della coscienza, non è affatto in tutto e per tutto identica alla coscienza della realtà, essa in quanto mezzo per combattere i conflitti sociali è qualcosa di eminentemente diretto alla prassi e quindi – naturalmente nel quadro della sua specificità – partecipa anche del carattere peculiare di ogni prassi, e cioè quello di essere orientata su una realtà da trasformare (dove [...] la difesa della realtà data contro i tentativi di cambiamento ha la medesima struttura pratica).⁴³

Chiosa Coutinho:

³⁸ G. Lukács, *Ontologia dell’essere sociale*, Editori Riuniti, Roma 1981, p. 445.

³⁹ C. N. Coutinho, cit., p. 47.

⁴⁰ G. Oldrini, *György Lukács e i problemi del marxismo del Novecento*, La Città del Sole, Napoli 2009, p. 319

⁴¹ *Q10 II*, 17, 1256.

⁴² *Q4*, 33, 452 (Testo A) e *Q11*, 67, 1506 (Testo C).

⁴³ G. Lukács, *Ontologia...*, cit., p. 500.

Gramsci (e Lukács) analizzano l'ideologia come forza reale, come fatto ontologico che altera e modifica la vita umana, anche quando i suoi contenuti cognitivi non corrispondono adeguatamente alla riproduzione della realtà.⁴⁴

Se si volesse individuare una differenza fra Gramsci e Lukács, ma non una divergenza, come si cercherà di dire in conclusione di questo intervento, il primo si muove sul terreno della scienza politica della filosofia della prassi mentre il secondo preferisce sistematizzare le categorie estetiche del marxismo. Scrivere di filosofia e di teoria politica non si può senza sconfinare nel discorso sui valori estetici (naturali, artistici, letterari ecc.), proprio come era abitudine di Gramsci. Prendo le mosse da Gramsci, facendo mia la riflessione che Giuseppe Prestipino ha consegnato al suo ultimo lavoro⁴⁵, approcciandomi a una tematica che non è specificamente gramsciana e che, per certi aspetti, esula dal contesto gramsciano. Sarebbe più esatto dire: prendo le mosse da Marx, dal giovane Lukács e da Gramsci. Marx aveva considerato l'*epos* greco un modello inarrivabile e una fonte di godimento eterno, benché il suo contenuto mitologico e il suo contesto sociale fossero storicamente determinati, ossia transeunti e quindi, per noi moderni, relegati in un lontano passato storico. Marx non aveva detto, ma forse aveva suggerito, che quella superiorità dell'arte classica o antica potesse derivare dalla capacità di dar voce a sentimenti eterni, ossia comuni a tutti gli umani e a tutti i tempi, e quindi radicati in quel che permane nella mutevole "natura" umana, più che in quel che muta nei rapporti sociali o nelle corrispondenti manifestazioni mitiche, religiose, ideologico-politiche ecc.

Lo avrebbe detto più esplicitamente Lukács nel suo *Storia e coscienza di classe*:

Questa stabilità della validità dell'arte, quest'apparenza della sua essenza sovra-storica e sovra-sociale poggia tuttavia sul fatto che in essa si svolge prevalentemente un confronto tra l'uomo e la natura. Questa tendenza che caratterizza il suo modo di "dare forma" arriva al punto che gli stessi rapporti sociali tra gli uomini tra loro, che essa rappresenta, si convertono in una sorta di "natura". E benché – come è stato sottolineato – anche questi rapporti naturali siano socialmente condizionati, benché essi si modifichino con il trasformarsi della società, alla loro base si trovano tuttavia dei nessi che portano in sé, di fronte al mutare ininterrotto delle forme sociali, una parvenza, soggettivamente giustificata, di "eternità"⁴⁶.

Le parole «parvenza» e l'espressione «soggettivamente giustificata» attenuano, ma non troppo, il concetto per il quale alla «base» dei «rapporti naturali» rappresentati dall'arte vi sarebbe un qualche carattere "eterno".

E Gramsci? Gramsci non avrebbe posto l'accento sull'eternità e neppure sulla naturalità. Ma è ben noto ciò che ha scritto Gramsci:

il politico non sarà mai contento dell'artista e non potrà esserlo: lo troverà sempre in arretrato coi tempi, sempre anacronistico, sempre superato dal movimento reale⁴⁷.

⁴⁴ C. N. Coutinho, *Il pensiero politico di Gramsci*, Unicopli, Milano 2006, p. 91.

⁴⁵ G. Prestipino, *Su Lukács. Frammenti di un discorso etico-politico*, a cura di L. La Porta, *Appendice* di V. Abati, Editori Riuniti, Roma, 2020.

⁴⁶ G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 292.

⁴⁷ *Q15*, 58, 1821

E, sottintendendo l'insuperabilità poetica del poema dantesco anche nelle sue "strutture" teologiche rivolte verso un passato ormai in crisi o in declino, avrebbe lodato la sua grandezza come il «canto del cigno» dell'età medioevale. Di Pirandello avrebbe apprezzato la naturale esuberanza di alcune composizioni (ad esempio, *La giara*) dialettali nell'intimo, se non nell'eloquio, più che la sensibilità verso i tormenti della psicologia individuale e sociale moderna. Infine, quando Gramsci esorta i letterati perché parlino anche al popolo, non *del* popolo o *per* il popolo, anch'egli ha in mente, tutto sommato, i sentimenti "eterni" e quindi i «rapporti naturali» presupposti, secondo il giovane Lukács, dalla poesia o dall'arte in genere.