

International Gramsci Journal

Volume 3
Issue 3 *Gramscian Concepts in (Inter)National
Situations / Pedagogical Questions and
Question of Translatability / Reviews*

Article 1

2019

Cover page

Derek Boothman

Follow this and additional works at: <https://ro.uow.edu.au/gramsci>

Recommended Citation

Boothman, Derek, Cover page, *International Gramsci Journal*, 3(3), 2019.

Available at: <https://ro.uow.edu.au/gramsci/vol3/iss3/1>

Research Online is the open access institutional repository for the University of Wollongong. For further information contact the UOW Library: research-pubs@uow.edu.au

Cover page

Abstract

Cover page

Keywords

Cover page

INTERNATIONAL GRAMSCI JOURNAL

No. 11, Vol. 3, Issue 3 (Second Series / Seconda Serie)
Winter / Inverno 2019

GRAMSCIAN CONCEPTS IN (INTER)NATIONAL SITUATIONS / PEDAGOGICAL QUESTIONS AND QUESTION OF TRANSLATABILITY / REVIEWS



Lev Semënovič Vygotskij

Walter Benjamin

Mohammad Mossadegh

مصدق محمد

Disclaimer

To the best of our knowledge the above photographs are in the public domain and not subject to copyright restrictions

ISSN: 1836-6554

INTERNATIONAL GRAMSCI SOCIETY

International Gramsci Journal

Volume 3
Issue 3 *Gramscian Concepts in (Inter)National
Situations / Pedagogical Questions and
Question of Translatability / Reviews*

Article 2

2019

Table of contents

Derek Boothman

Follow this and additional works at: <https://ro.uow.edu.au/gramsci>

Recommended Citation

Boothman, Derek, Table of contents, *International Gramsci Journal*, 3(3), 2019.
Available at: <https://ro.uow.edu.au/gramsci/vol3/iss3/2>

Research Online is the open access institutional repository for the University of Wollongong. For further information contact the UOW Library: research-pubs@uow.edu.au

Table of contents

Abstract

Table of contents

Keywords

Table of contents

ISSUE

Gramscian Concepts in (Inter)National Situations / Pedagogical Questions and Question of Translatability / Reviews

1. *Table of contents*

Derek Boothman

2. *Editorial*

Derek Boothman

1-2

PART I: *Gramscian Concepts in (Inter-)National Situations*

3. Marziyeh Asgarivash and Karim Pourhamzavi

Japanese Development and Iranian Uneven Development: A Gramscian Perspective 3-19

PART II: *Problemi di pedagogia / Questione della traducibilità Pedagogical Problems / Question of Translatability*

4. Giovanni Castagno

Il general intellect nella cooperazione a scuola. Il processo di apprendimento come sapere sociale generale 20-39

5. Saša Hrnjez

Traducibilità, Dialettica, Contraddizione – Per una teoria-prassi della traduzione a partire da Gramsci 40-71

6. Derek Boothman

Dizionario gramsciano / Gramsci Dictionary: Translatability 72-76

PART III: *Recensioni / Reviews*

7. Gregorio Sorgonà

“Gramsci e la critica dell’economia politica” di Giuliano Guzzone (Italian) 77-80

8. Gregorio Sorgonà

“Gramsci and the critique of political economy” by Giuliano Guzzone (English) 81-84

9. Francesca Antonini

Gramsci di fronte alla “crisi della modernità”: recensione doppia a *Gramsci e la crisi europea negli anni Trenta* (Angelo Rossi) e *Modernità alternative. Il Novecento di Antonio Gramsci* (Giuseppe Vacca) (Italian) 85-90

10. Francesca Antonini

Gramsci and the “crisis of modernity”: double review of *Gramsci e la crisi europea negli anni Trenta* (Angelo Rossi) e *Modernità alternative. Il Novecento di Antonio Gramsci* (Giuseppe Vacca) (English). 91-97

11. *Note sugli autori / Notes on contributors*

98-99

International Gramsci Journal

Volume 3
Issue 3 *Gramscian Concepts in (Inter)National
Situations / Pedagogical Questions and
Question of Translatability / Reviews*

Article 3

2019

Editorial

Derek Boothman

Follow this and additional works at: <https://ro.uow.edu.au/gramsci>

Recommended Citation

Boothman, Derek, Editorial, *International Gramsci Journal*, 3(3), 2019, 1-2.

Available at: <https://ro.uow.edu.au/gramsci/vol3/iss3/3>

Research Online is the open access institutional repository for the University of Wollongong. For further information contact the UOW Library: research-pubs@uow.edu.au

Editorial

Abstract

Editorial

Keywords

Editorial

Editorial

Part One of this issue of the *International Gramsci Journal* contains Marziyeh Asgarivash and Karim Pourhamzavi's comparative study of development in Japan and of uneven development in Iran. The authors challenge the predominantly ahistorical "cultural" approach adopted by certain academics to explain both underdevelopment in Iran (as well as so-called "peripheral" Middle Eastern States) and also advanced capitalist development in Japan. They look instead at the role played by the imperial powers in the late nineteenth century and again in the post-WWII period (cf. the 1953 coup engineered by the USA and Britain to topple Mossadegh and their subsequent support for the Shah, Mohammad Reza). In the same periods in Japan, external forces helped foster the country's development, at the same time as aiding USA global policy after WWII. The authors' approach clearly outlines the differential hegemonic strategy applied by USA governments towards States considered peripheral or core. Their analysis of these phenomena represents a further and welcome contribution to the interchange between Gramsci scholars as such and those, making use of his concepts, who work in the fields of International Relations and International Political Economy.

Part Two contains two articles in Italian. The first, by Giovanni Castagno, continues the subject matter of education, present in the first, and again in the recent, numbers of this journal, by including an exploration by Giovanni Castagno of present-day schooling. His contribution calls on the progressive critical pedagogy of educationists working in Italy and elsewhere: the names of Henry Giroux and Paulo Freire stand out. But the major non-Italian who figures for his similarity to Gramsci's approach to pedagogy is the Soviet educationalist Lev Vygotskij, famous as the author of *Myslenie i Reč'*, best rendered as *Thinking and Speech*. The schooling system in this approach should be "disinterested" (i.e. not serve immediate interests). In contrast, in the present period, the neoliberal schooling approach has imposed a market-dictated conformism, in any case not pedagogically well-founded, which has destroyed almost completely the dialectical dimension that the school once had.

The second contribution in Part II, by Saša Hrnjez, deals with the twin notions in Gramsci of translatability and translation (held separately in the analysis in the *Notebooks*), a subject long overlooked

in Italy, but which has come more and more into focus in the last generation or so as Gramsci scholars, first non-Italians and then Italians, have come to grips with Gramsci's comments. Among various aspects of his thoughtfully-argued contribution, Hrnjez develops a comparison with the other major Marxist of that generation who dealt with translation problems, Walter Benjamin, concluding in this part of his article that the approaches of the two thinkers, while apparently very different, are complementary in their insertion of translatability into the "horizon of history". And, in their separate ways, both deal with how translation has its effect on the real movement through a process of (reciprocal) transformation.

In the reviews section Gregorio Sorgonà analyses a recent book by Giuliano Guzzone (*Gramsci e la critica dell'economia politica. Dal dibattito sul liberismo al paradigma della "traducibilità"*), which continues the line of argument present in recent issues of the *IGJ* on economic aspects of Gramsci's thinking. The question of translatability, as indicated in the title of the volume, emerges once again here. As a link therefore between the second article in Part II, this review article and indeed the other review article, we include an English version of the *IGJ* editor's entry in the *Dizionario gramsciano* on "Translatability". The proviso is added here that substantial analytical work has been done since the *Dictionary* came out and certain aspects of the question are now clearer than was the case ten years ago. The second article we carry in the review section is Francesca Antonini's double review of Giuseppe Vacca's *Modernità alternative* (Spanish and English versions forthcoming) and Angelo Rossi's *Gramsci e la crisi europea negli anni Trenta*. Underscoring the importance of the notion of translatability is the fact that, in Vacca's volume, "translatability" is regarded as a "cardinal" Gramscian concept, alongside hegemony and passive revolution, both for the constitution of the subject (through the formation of a collective will) and for the philosophy of praxis itself. From their different standpoints, these two volumes overlap in dealing with what was happening in the "outside world" during Gramsci's imprisonment. And both, from what we can reasonably deduce from Gramsci's at times cryptic comments, deal with his interpretation of these events. As is our custom for reviews written originally in Italian, both contributions, that of Sorgonà and that of Antonini, are offered in Italian and in an English translation.

International Gramsci Journal

Volume 3
Issue 3 *Gramscian Concepts in (Inter)National
Situations / Pedagogical Questions and
Question of Translatability / Reviews*

Article 4

2019

Japanese Development and Iranian Uneven Development: A Gramscian Perspective

Marziyeh Asgarivash

Karim Pourhamzavi

Follow this and additional works at: <https://ro.uow.edu.au/gramsci>

Recommended Citation

Asgarivash, Marziyeh and Pourhamzavi, Karim, Japanese Development and Iranian Uneven Development: A Gramscian Perspective, *International Gramsci Journal*, 3(3), 2019, 3-19.
Available at: <https://ro.uow.edu.au/gramsci/vol3/iss3/4>

Research Online is the open access institutional repository for the University of Wollongong. For further information contact the UOW Library: research-pubs@uow.edu.au

Japanese Development and Iranian Uneven Development: A Gramscian Perspective

Abstract

Why Iran is underdeveloped and significantly dominated by imperial Western powers has been debated among Iranian intellectuals for more than a century. Japan's rise in the late 19th/early 20th centuries and its defeat of Russia in 1904-5 made it something of a model that Iran might follow in order to catch up with the developed capitalist world. Approaches which focus on this have been essentially liberal and "cultural" in nature. The aim of the current study is to re-examine the question of Iranian underdevelopment, using Gramsci's heritage to compare the actual contexts and material/historical roots of Japanese development and Iranian underdevelopment. That is, to suggest the Japanese indigenous programme to develop the country was not significantly interrupted by foreign imperial powers. However, in the Iranian case, the emergence of multiple historical blocs and their progressive agendas were repeatedly interrupted and defeated by the dominating imperial powers, namely Britain, Russia and, from the mid-20th century onwards, the United States. The comparison between the two historical cases of Iran and Japan indicate that the global economic system played a crucial role in shaping the development of Japan and the uneven development/underdevelopment of Iran.

چکیده:

چرایی عقب‌ماندگی ایران در مقابل توسعه‌یافتن کشوری چون ژاپن از آغاز قرن بیستم وارد محافل ایرانی شد. شکست روسیه تزاری از ژاپن درحالی‌که بارها ایران را در امتداد قرن نوزدهم شکست داده بود، راه مقایسه ایران با کشور ژاپن را در میان پژوهش‌های داخل ایران باز کرد. گرایش‌های «فرهنگی» برای تحلیل چرایی توسعه‌نیافتن ایران درمقایسه با ژاپن در میان پژوهش‌های ایرانی بسیار غالب است. از این جهت در این بررسی برای دست یافتن به تحلیلی دقیق‌تر به رویکردهای انتقادی توسعه روی آورده‌ایم. در این رویکرد به دنبال چرایی عقب‌ماندگی ایران درمقایسه با ژاپن بر اساس مفاهیم «بلوک تاریخی» و «انقلاب عقیم» که توسط اندیشمند مارکسیست ایتالیایی آنتونیو گرمشی مطرح شده اند تکیه کرده‌ایم. با بررسی دو برهه مهم تاریخی «اصلاحات میجی» در ژاپن و «انقلاب مشروطه» در ایران خواهیم گفت که چگونه دخالت‌های امپریالیستی روسیه و انگلستان منجر به عقیم شدن جنبش مشروطه در ایران به عنوان یک بلوک تاریخی شکل گرفته، شد و درمقابل در غیاب دخالت‌های موثر خارجی چگونه ژاپن توانست در قالب انقلاب میجی توسعه بومی خویش را پیش برد و بلوک شکل‌گرفته چگونه قادر شد هژمونی خود را به صورتی نوین تثبیت کند. پس از جنگ جهانی دوم نظم جهانی آمریکایی در راستای تثبیت هژمونی خود به کمک کشور ژاپن شتافت و موجب شد ژاپن قادر به بازسازی ویرانی‌های جنگ و رشد دوباره گردد. اما در مقابل بلوک تاریخی شکل گرفته در ایران برای ملی کردن صنعت نفت به رهبری محمد مصدق قربانی دخالت‌های هژمونیک دو قدرت انگلستان و آمریکا شد و با کودتای ۲۸ مرداد و حذف نیروهای مترقی ایران به نام مبارزه با کمونیسم دوباره در امتداد قرن بیستم به سرنوشت «عقیم» دچار شد. درواقع برخلاف تحلیل‌های لیبرال و فرهنگی این تحلیل ساختاری از جایگاه ایران به عنوان یک کشور حاشیه‌ای درمقابل مرکزیت ژاپن در جهان است که توانایی پاسخ به چرایی عقب‌ماندگی ایران را دارد.

کلیدواژه‌ها: ایران، ژاپن، توسعه، عقب‌ماندگی، بلوک تاریخی، انقلاب عقیم، هژمونی، نظم جهانی، آنتونیو گرمشی

Keywords

Development, Uneven Development, Iran, Japan, Hegemony, Imperialism, Gramsci

Japanese Development and Iranian Uneven Development: A Gramscian Perspective

Marziyeh Asgarivash and Karim Pourhamzavi

1. Introduction

Debates on why Iran is economically, socially and politically relatively under-developed have occupied a significant part of mainstream Iranian discourse during the twentieth and early 21st centuries. Japan, on the other hand, as a developed and powerful Asian State, has occupied an important place in the Iranian literature and debate on development. This was particularly true after its defeat of Russia in the Russo-Japanese War in 1904-5. The Japanese victory over Russia contrasted sharply with Iran's loss of some 250,000 square kilometres of its northern territories to Russian forces in the early 19th century and its subordination to Russian power until the early 20th century.

However, similar to most of the discourse which has linked underdevelopment in Iran to problems arising from Iranian culture, the dominant debate among Iranian scholars about the Japanese model has taken a "cultural approach". That is, the Japanese were able to achieve a developed economy because they had a "culture" more amenable to supporting such development, compared to the Iranians. Therefore, it is common to find Iranian-based studies that highlight education, religion, tradition, individual characteristics and so on as main factors behind Japanese development. Take, for instance, a recent study on Prime Minister Shinzo Abe's economic policies and recent "development" in Japan (Yari and Bayazidi, 2017, pp. 65-84). In this article, factors such as "loyalty of the individuals to the Emperor and the State", "individual justice", and Japanese "respect and politeness" have been taken as elements behind development. An alternative approach suggests that "societies act based on their thoughts [culture] not in accordance with their material resources" (Naqi Zadeh 2005, p. 28). Therefore, Confucian thinking, nationalism and the borrowing of Western ideas are depicted as being at the heart of Japanese development and giving it "moral supremacy over the rest of the Asian nations"

(*ibid.*, p. 44). These two examples are part of a broader liberal umbrella which dominates current Iranian economic-political discourse.

The domination of liberal and cultural approaches in economic-political debates in Iran also indicate the underdevelopment of critical studies in this regard. The current paper, therefore, attempts to emphasise the importance of critical studies by offering a comparison between Iran and Japan based on two periods: that of the late 1800s/early 1900s and then the period following WWII. As part of developing a critical approach, the paper incorporates into its framework some important ideas derived from Gramsci.

First, we shed light on two historical developments that led to the emergence and re-emergence of Japan as a developed capitalist and imperial power in the second half of the 19th century and after the Second World War, when it recovered quickly from its defeat and devastation by the United States and its allies. The Iranian case will be examined based on the same historical periods. We argue that, in the case of Japan, the progressive transition (revolution) was not retarded by foreign and imperial powers and therefore was successful in establishing a modern and highly developed capitalist hegemony. Even in the post-WW II period, the United States hegemonic interest did not retard Japanese development – indeed, it helped facilitate the modernization of the political system and revive and further develop the country. This was mainly due to the need to establish successful capitalist bulwarks against the spread of communism in Asia, especially after the 1949 Chinese revolution. In contrast, the attempts at progressive transitions, led by multiple organic social forces, in Iran met the fate of “passive revolutions” in both the early 20th century and post-WW II periods. These were mainly due to interventions of imperial forces such as Britain and Russia, and later the United States (US), which, based on their own imperial interests, changed the course of Iranian history. Underdevelopment in Iran, therefore, owes its existence to the country’s subordination to imperial powers, as a peripheral country, rather than to its “culture”.

2. Development in Japan and Uneven Development in Iran

Before they become the intellectual discourse of the Iranian bourgeoisie, cultural approaches to understanding underdevelop-

ment in this country are ideologically imported from the hegemonic Western powers. The famous perspective of Orientalism, suggested by Edward Said, is classic in this regard. Said pursued the root of this perspective which depicts the inferiority of Eastern cultures *vis-a-vis* the supremacy of Western culture from the late eighteenth century and the first colonial contact of the French with Egypt (Said 2003). In a recent study, Govand Azeez examines the Western historical framing of Middle Eastern revolutions and progressive transitions from Al-Mahdi's revolution in the second half of the 19th century to the "Arab Spring" in 2011. Azeez finds that these movements were depicted as "illiberal", "undemocratic" and "Islamist" and eventually "regressive" rather than "progressive" (Azeez 2014 pp. 64-86). Therefore, there seems to be no positive-sum game assumed by the West for *the problematic culture* of peripheral Middle Eastern States. Whether static or in a movement towards a revolution, Middle Eastern culture is the main factor behind Middle Eastern underdevelopment.

Moreover, approaches such as that suggested by Harvard historian David Landes are also popular among the proponents of the cultural approach in Iran. The key solution that Landes proposes to the developing States is to amend their culture, based on the successful Western model, in order to achieve and enjoy the same development that the First World capitalist States enjoy (Landes 1998). Therefore, based on Landes' theoretical framework, those nations which have not yet achieved development either have not copied the Western model or they have not copied it enough.

The characteristics of the cultural approach can be seen as sub-branches of what Robert Cox has named "problem-solving theories".¹ Accordingly, the cultural approach is *reductionist*, given that it reduces the complexity of some 200 years of British, Russian and American hegemony over the Iranian socio-economic and political structure, and the impact and the uneven development that this hegemony leaves behind, to mere local culture. Therefore, the cultural approach is ahistorical in method and lacking in overall context. Its positivist criteria simply does not work when subjected to structural and critical examination. To remain within the critical

¹ For a debate on the characteristics of Problem-Solving Theories as opposed to Critical Theories, see Cox 1981, pp. 126-55.

framework suggested by Cox, the cultural approach is the ideology of the *status quo* for maintaining the *status quo* (*ibid*).²

The main issue with the *pro-status quo* approaches in relation to Iran is that they do not offer a perspective by which the underdevelopment in this society can be comprehended. In a sense, the cultural approaches constitute an epistemological dead-end in Iranian development-related discourse. This is precisely where the intervention of critical theory can also be understood as providing an epistemological balance. To fulfil such a task, we build upon Antonio Gramsci's thought to offer a theoretical model in which both Japanese development and Iranian underdevelopment can be comprehended.

Gramsci's name is most famously associated with the term "hegemony". However, it is the process of achieving hegemony or the failure of such achievement that provides a perspective in which different kinds of States, their development and underdevelopment can be comprehended. Gramsci depicted two political structures, rather superstructures, in the modern era. One is a hegemonic structure in which the ruling élite rely primarily on consent as a means to rule, while the other is a non-hegemonic structure which survives mainly through coercive means.³ The first kind of States are the capitalist developed, or First World, States; the other are the underdeveloped peripheral, or Third World, States (Cox 1983, pp. 162-75).

Hegemony is a dialectical product of clashes between social forces and the superstructure of a specific society. To quote Augelli and Murphy, "It should be clear that in employing Gramsci's theory to analyse IR (international relations) we are forced to learn a great deal about society" (Augelli and Murphy 1993 p. 138). The dynamic of the clashes between society and its superstructure takes place within, and through the *leadership* of, a historical bloc.⁴ Gramsci

² *Ibid*.

³ Given his special circumstances – being in a Fascist prison – Gramsci reflected on the two different kinds of States in fragmented writing. For a detailed historical discussion in this regard, see: Gramsci, 1971, pp. 123-205 (i.e. the section based largely on the "special" Notebook 13 on Machiavelli, with additions from elsewhere in the *Notebooks* – editorial note).

⁴ Our use of the term "historical bloc" here goes beyond a mere alliance of 'social forces' and should not therefore be confused as the outcome merely of negotiations and alliances of political forces around a specific political goal or programme. Rather, it is the collision between the structure and superstructure that is meant as an overall context in which social forces, classes and alliances lead a specific progressive transition toward a new era which fundamentally changes the State as it used to be known.

noted that material needs and common causes bring together different social forces – for instance, the economic élite, the intelligentsia, the religious, the urban poor and the peasantry – under a common banner toward a progressive transition (Gramsci 1971, pp. 123-205).⁵ This Gramscian theorization of revolution, as it can be observed in developed States, succeeds when a historical bloc leads a progressive transition, ends a period of historical stagnation and builds its hegemony over the ruins of the old regime. The transformation of England from a feudal to a capitalist political power structure, initially through the civil war between monarchy and parliament in the 1640s and the French Revolution in 1789 are examples of historical blocs that successfully led a progressive transition toward establishing new hegemony for new ruling élites.

As will be discussed, the Japanese historical bloc in the late 19th century and its transition to industrial capitalism will be viewed as a successful establishment of a new hegemony. Yet the same thing cannot be said about peripheral States; their new, modernizing historical blocs fail to accomplish a progressive transition and therefore are unable to replace old regimes with their own hegemony (Gramsci 1971, p. 105; [original] Gramsci 1975, Q15§59, pp. 1822-3). In this part of the world, otherwise known as the Global Periphery,⁶ we witness the underdevelopment which resulted from capitalist development in the Global Core. One way to implement this dynamic is to undermine the progressive transitions which are undertaken in the Global Periphery by the Core States. The dramatic fate of “passive revolution”, to use Gramsci’s term, is a feature of uneven development in the Global Periphery (Gramsci 1971 p. 59; Gramsci 1975, Q19§24, p. 2011). Nineteenth-century Italy and the Risorgimento reformist movements were Gramsci’s own examples for passive revolution.

Gramsci argued that the Risorgimento was so predominantly influenced by the French Revolution at the level of ideas that its historical bloc was distorted: it attracted intellectuals but lacked other vital social forces such as an organic economic élite (Gramsci pp. 116-7: Gramsci 1975, Q10II§61, p. 1360). In the current study we view the Iranian historical blocs in the early and mid-20th

⁵ See footnote 3 (above).

⁶ In the 1960s and 1970s, these countries were often referred to as the Third World because of their position at the bottom of the global pecking order. The term was not pejorative; indeed, it was usually used by partisans of these countries and their liberation movements.

century as attempted progressive transitions which were defeated by the British, Russian and then American imperial powers and eventually became converted into passive revolutions.

Gramsci's ideas have attracted much attention in multi-disciplinary fields of studies, most notably the International Political Economy school which came to be known as the neo-Gramscian school. In this regard, Robert Cox suggested a Gramscian model in which hegemony can be understood beyond national borders and at a global level. As we learn from Cox, the established hegemony in an industrial capitalist State such as Britain surpasses the national boundaries to globally serve the interests of the British ruling élites through the establishment of global hegemony. A global hegemonic power would need to shape a world order, and the coercive-consent process of making sure that other States follow, in order to maintain hegemony (Cox 1983). The sphere of hegemony includes allies and alliances which have their own vested interests to advance via agreeing to participate in the world order and maintaining it by accepting the role of the hegemon (Cox 1987, p. 215). This is an additional theoretical framework to realize the development of a State such as Japan in relation to either its own organically-developed capitalism or in alliance with the hegemon, and therefore beneficial to hegemony, as was the case in the post-WW II period, especially at the height of the Cold War. The absence of such a privilege for the majority of the peripheral States in a specific world order also helps explain continuing underdevelopment in States such as Iran.

Accordingly, both Iran and Japan function within and are affected by the same international system, but in totally *different* way. It is this historical materialist perspective, as Adam Morton reminds his readers, that is at the core of the Gramscian perspective which views history as always a "world history" in which the part is affected (whether positively or negatively) by the whole.⁷ Our analysis therefore sees uneven development in Iran as a result of international political and economic relations and capitalist development in imperial States such as Britain, Russia and the United States.

⁷ For the notion of uneven development in Gramsci's work and its use to analyse the dynamic of the Global North-Global South relationship, see Morton 2007, pp. 2-7.

3. Japan

3a. The country in the nineteenth century

A century after European expansion into the Americas and the emergence of a colonial mode of accumulation, Japan was subject to a civil war in the late 16th century. As a result, the Ashikaga shogunate⁸ regime was replaced by the Tokugawa shogunate (Frédéric 2002, p. 978). The latter was in charge of the Japanese feudal system, although with loose and decentralized control, for over two centuries. The Japanese social structure in this period encompassed the feudal lords who were closely linked to, and traditional allies of, the Tokugawa ruling élites; the Samurai, who constituted a military and warrior caste; and the peasantry, who were viewed suspiciously by the other three social groups. The peasants, for instance, would not be incorporated into the military force, out of the fear that they might become powerful enough to challenge the establishment (Kennon 2012, p. 18). However, by the mid-19th century, the liberal world order and its economic system both began to make their presence felt in Japan.

By the 1850s, Japan was subject to pressure from Western imperial forces active in Asian waters, most notably the USA, to open up for trade. The Japanese accepted the 1854 Treaty of Kanagawa which was imposed by the US to grant the latter trade concessions (Hunter 1999, p. 5). Ironically, the US ended Japanese isolationism while itself having a conscious and sophisticated protectionist economic regime. Agreements between Japan and other European powers such as Britain, Russia and the Netherland followed the US-Japanese treaty (*ibid.*). By the end of the 1850s the weakness of the Japanese ruling élite and their subordination to Western powers was accompanied by a fear of peasant rebellion.

Various disadvantaged social groups emerged within a historical bloc to spark a revolution in 1868, the Meiji Restoration. The Emperor Meiji was supported by part of the ruling élite which were in opposition to the previous order. The Samurai, who at this stage were shifting from their military role to becoming entrepreneurs, supported the Meiji industrialization policy (Rajabzade, p. 25). The peasants too became *de facto* supporters of the Meiji revolution. They were subject to exploitation for mostly agricultural production

⁸ A title granted by the Emperor to a military governor which was common in the Japanese administration system.

during the Tokugawa era and were kept marginalized by the feudal élite.⁹ Similar to Iran in 1906, which will be discussed below, the Japanese historical bloc succeeded in establishing a new government. However, unlike the Iranian case, the Japanese government also succeeded in leading the progressive transition in Japan. Accordingly, from ending feudalism to leading investment in areas such as railways, mines, shipping and textiles, the Japanese government paved the way for the emergence of industrial capitalism (Stearns 1993, pp. 113-29). Therefore, the Japanese historical bloc, in the Gramscian sense, succeeded in establishing its hegemony. Japan escaped the fate of being reduced to a peripheral State and, by the beginning of the 20th century, was establishing itself as a major power.

While Japan was briefly dominated by the capitalist forces of the global economic system, unlike the entire Middle East or China¹⁰ it was never taken over by foreign powers or, like Iran, indirectly colonized. This also means that the logic of the dialectical evolution and transition from primitive economy to feudal and from there to capitalist economy was not disturbed or disrupted in the Japanese case. In the words of Gramsci when commenting on the Japanese intellectuals, “In Japan we have a formation of the English and German type [of intellectuals], that is an industrial civilization that develops within a feudal-bureaucratic integument with unmistakable features of its own” (Gramsci 1971, pp. 22-3: original Gramsci 1975, Q12§1, p. 1529). To refer to categories used by Alexander Gerschenkron, Japan introduced a government-led approach to capitalism in the 19th century. While the British model involved the emergence of an organic capitalist élite and the German-Austrian approach relied on banks to finance the emergence of industrial capitalism, the Japanese, and to some extent the pre-1917 Russian model as well, relied on conscious / planned governmental programmes to develop a capitalist industrial base (Gerschenkron 1965). These developments provided the background for the Russo-Japanese war in 1904.

⁹ For the Japanese peasants as an object of suspicion for the feudal élite, see Kennon 2012.

¹⁰ Japan also observed the European powers and the US humiliating and exploiting China and were determined to escape that fate. While these powers were busy in China, Japan had a window of opportunity to modernize economically and even became one of the powers picking apart China.

Japan emerged as an imperial power and a Core State, particularly within East Asia, with its victory over China in 1894-95 and Russia in 1904-05. With its territorial expansion into China and Korea on the Asian mainland, Japan became a directly colonial power as well (Smith 1998, pp. 41-2). By the Second World War it was a major global power and a key protagonist.

3b. The Re-emergence of Japan

Similar reasons to the ones that allowed the emergence of Japan as an industrial and military power in the second half of the 19th century contributed to its re-emergence as a major economic power in the post-WWII / Cold War era. Japan did not face major external resistance to the Meiji Restoration and the policy of industrialization. After the defeat of Japan in 1945, the imperatives of US global hegemony led successive American governments to rebuild capitalist Japan (Panitch and Gindin 2012, pp. 203-4). This runs totally contrary to the treatment that peripheral States such as Iran have received at the hands of the major western powers.

The Second World War changed inter-State relations and most notably formally ended British hegemony. The new US institutional power 'to take the helm in a project for making capitalism global' was shaping the post-WWII world while most of its allies and rivals (especially Britain, France, Japan and Germany) had been substantially weakened by the war (Panitch and Gindin 2012, p. 7). The rise of the American hegemony differed from its earlier British counterpart, partially in its reliance on multilateralism.¹¹ This meant that multiple international organizations were to be established and installed in key roles by the US as mechanisms of its hegemony (cf. Cox 1981). These included the World Bank (July 1945), United Nations (1945) and International Monetary Fund (IMF) in December 1945. Multilateral cooperation within the above-mentioned mechanisms of hegemony was mainly among capitalist allies. The apex of the 'American rescue of the European capitalist States' in a pathway toward a hegemonic bloc based on American leadership was the Marshall Plan of 1948. Mostly indebted to the US even before WWII, and devastated as the result of that war, the European allies would not be able to recover without America's

¹¹ For a more in-depth discussion, see Gill 1990, pp. 90-5.

financial support. To quote Keynes on post-WWII Britain, ‘our post-war domestic policies are impossible without American assistance’. Japan was included in the rescue pack.

Apart from building a new capitalist global economy, the American-led Western bloc was also meant to isolate the Soviet Union – and, after 1949, China. The hegemonic alliance was also successful in overcoming the effects of the pre-WWII Great Depression. The recovery of global capitalism was celebrated by another multilateral alliance, namely the Organization of Economic Cooperation and Development (OECD) founded in 1960, also to help ensure US hegemony (Cox 1987, p. 216). This included Canada and Japan – the latter having already benefited from a rebuild package parallel to the Marshall Plan. The new economic order was so beneficial and crucial to the re-emergence of the US capitalists’ allies that they willingly accepted US hegemony rather than a real partnership.

The Japanese route to re-emergence involved various stages in which the United States played the role of a subsidizer. Japan joined the World Bank in 1952 and soon became the biggest debtor client after India. Between 1946 and 1950 the US provided \$1.95 billion in aid packs to Japan to prevent shortages in food and other essential goods. In these years, the Japanese economy was heavily reliant internally on State subsidies and externally on American aid (Halliday 1976, pp. 29-30). This aid to the Japanese economy continued; until 1970 US investment in Japan was 6.5 times larger than Japanese investment in the US (Halliday 1976, pp. 264-5). Accordingly, even after the massive destruction of Japan in WWII, the absence of pacifying elements on the one hand and the positive role of the very element (imperial foreign forces) that retarded and distorted development in Iran contributed to the re-emergence of Japan as a developed capitalist economy.

4. Iran

4a. The Constitutional ‘Passive’ Revolution

Iran owes its title of a “peripheral State” to when it was first incorporated into the global economic system in the early 19th century. Over a century of military defeat and humiliation, semi-feudal economic stagnation, dysfunctional and rather decentralized

government and famine inherently resulting from the Iranian political-economic subordination to the British and Russian imperial forces became the platform for the emergence of an Iranian historical bloc in the late 19th century. The movement sparked by this historical bloc is widely known as the Constitutional Revolution which formally succeeded in establishing a parliament in 1906. Reflecting on the diversity of the social forces and components of this Iranian historical bloc Janet Afary states:

The Constitutional Revolution was made possible through an initial hybrid coalition of forces, which included liberal reformers, members of the ulama [the clergy], merchants, shopkeepers, students, trade guildspeople, workers, and radical members of secret societies who promoted the formation of an assembly of delegates and a constitution (Afary 1994, p. 21).

The Constitutional Revolution is also the first modern Iranian movement in which women participated, protesting against the *status quo* along with the men (Abrahamian 2015, p. 57). The Revolution eventually forced the monarch, Muzafaraldin, to sign a constitution that would limit the absolute powers of himself and his heir and create a democratically-elected government in 1906.

The Iranian attempt at a progressive transition was soon compromised, however, by the two dominant imperial forces, namely Britain and Russia. The process of pacifying the Constitutional Revolution started just a few months later when Iran was divided into two areas of influence by the Anglo-Russian Convention of 1907 (Abrahamian 2010, p. 98). As a result, the new Iranian parliament was bombarded by Russian artillery, newspapers were banned, 250 people were killed and some of those arrested were executed without trial (Foran 2013, pp. 292-5). In short, Iran was punished for doing something that the British had just achieved through the civil war of the 1640s, the “Glorious Revolution” of 1688 and then the extension of the franchise for men in the mid-1800s – democracy, at least for men, and the removal of absolute monarchy.

The revolutionists fought back, but unsuccessfully. The years between 1906 and 1911 were years of social mobilization in an effort to restore the Parliament. However, the second Parliament was dissolved by an ultimatum jointly issued by Russia and Britain. A massacre of the revolutionists followed the dissolution of the Parliament in 1911, thus the slogan of “independence or death”,

became prominent for decades to come (Abrahamian 1982, p. 109). Given the role of imperial British and Russian forces in Iran, the Constitutional Revolution became a passive revolution in 1911 and this tragedy led to a decade of political instability and conflict, social disintegration, famine and finally the emergence of a Bonapartist modernizer, or what Gramsci refers to as Caesarism, namely Reza Khan, later Reza Shah, in the 1920s.

4b. The American World Order and the Impact on Iran

Contrary to Japan, the post-WWII passive revolution in Iran set off another wave of uneven (under)development in the country. Unlike Japan, Iran had a neutral position in WWII, although this did not prevent an alliance of the United States, Britain and the Soviet Union from occupying it in 1941. Different motivations inspired the different States involved in this violent occupation. Britain wanted to send troops to directly protect the oil it was exploiting in Southern Iran, oil which played a crucial role for the British in the war (Foran 2013, pp. 406-7). The US aimed at using the recently-built Iranian railroad and other infrastructure to aid the Soviets fighting the Germans. Similar to the Russian tsars, Stalin was divided between claiming the Iranian territories which the Red Army occupied in Northern Iran, establishing secessionist proxies to fight for the Soviets, and claiming oil concessions granted by the Iranian government in 1947 (Bose 1972, p. 2). The occupation itself in 1941 put an end to Reza Shah's project of indigenous nation-State building, modernization and industrialization.¹² Accordingly, the Shah was forced to abdicate and sent into exile by the occupation forces, and his 18-year-old son was installed as the next monarch.

The Caesarism of Reza Shah was itself a product of an historical bloc which had been defeated and pacified by the occupying imperial forces in 1941. However, the years between 1950 and 1953 witnessed the emergence of another historical bloc in Iran to lead the process of progressive transition. The highly exploitative nature

¹² Reza Shah can, in many senses, be compared to the Viceroy Mohamed Ali in Egypt and his modernizing project in the early 19th century. Samir Amin considers Mohamed Ali's programme of development to be the first in 'the periphery of globalised capitalism', predating those of Japan and China. Amin also concludes that the root of the Egyptian failure in this period must be sought in "foreign aggression by Great Britain" which officially occupied Egypt in 1882 after years of domination. See Amin 2016, pp. 21-2.

of the Anglo-Iranian Oil Company (AIOC) was a source of concern for all Iranian governments after the discovery of oil by the British subject William Knox D'Arcy in the South (Reguer 1982, p. 134). However, it was under the leadership of the National Front, which worked as an umbrella to contain various nationalist and leftist political groups and parties along with the clergy to support the elected Prime Minister Muhammad Mossadegh, that Iran's struggle with AIOC developed.¹³ Backed by both the Parliament and the National Front, Mossadegh declared Iranian oil to be national property and stopped AIOC operations in the country after the latter refused to negotiate a better deal that took Iranian concerns into account. Seeing the decline of British hegemony and the rise of American power, the Iranian government even proposed a partnership with the US, based on similar enterprises between American corporations and the Saudis (Siavoshi 1994, pp. 106-34). What distinguished American corporations such as Standard Oil of California, which were already partners with the AIOC, from the British corporations was that the Americans were willing to share 50 percent of the oil revenue with producing States such as Saudi Arabia and Venezuela.

Mossadegh and the historical bloc of the early 1950s were betrayed by the Americans who acted alongside their British partners. Over a period of six months, the CIA and MI6 prepared a coup which removed Mossadegh from office on August 19, 1953.¹⁴ Once more in the 20th century, an Iranian progressive transition was turned into passive revolution by the hegemonic imperial forces – in the first instance, Britain and Russia; in the second, the United States and Britain – in their own interests. Unsurprisingly, the defeat in 1953 also set the conditions for decades of uneven economic, social and political development, including the turmoil of 1979 which resulted in a theocratic regime.

Iran had entered WWII with an occupation by the dominating imperial powers. There had been the beginning of a break, under the Mossadegh government, as post-war economic hardship drove the Mossadegh reforms, including the proposal to nationalize the oil industry. The 1953 coup ended the possibility of an alternative

¹³ For more in-depth discussion about the diversity of the social forces which supported the National Front, see Abrahamian 2018, pp. 210-17 (Farsi).

¹⁴ For a detailed discussion of the coup which became known as Operation Ajax in CIA documents, see: Kinzer 2003, p. 2.

economic course and the rest of the 1950s amounted to years of economic stagnation. There was certainly consistent American economic aid to Iran, estimated to be \$366.8 million for the period between 1953-57 (Richards 1975, pp 3-22, 24, 26.) but this was not at all similar to US economic aid and other help provided to Japan, a country which had more the status of a *hegemonic* partner. After all, the 1953 coup violently denied Iran the deal it needed to plan its own economy. Regional actors such as Saudi Arabia and Iran were needed to be economically stable to help contain the Soviet Union in the Middle East during the Cold War. Saudi Arabia was also granted similar economic aid by the US and the UK during the 1940s when the State witnessed a decline in the number of the pilgrims who were at that time the State's main source of revenue (Cleveland and Bunton 2009, p. 233). The other – and less told – side of the story of Washington's economic aid to Iran in the 1950s, however, was that the US, along with international organizations such as the World Bank, dictated a 'comprehensive national development plan' to Iranian governments and the CIA checked almost every media outlet and educational programme in Iranian schools to make sure that 'American interests' were met during the Cold War (Afshar 1981, pp. 1097-1108; Battle 2002). This was different to Japan, where the US needed a successful capitalist economic model to act as an ideological counter to China and its socialist model and their possible influence on newly-emerging independent Asian countries. If Japan failed to develop, other Asian countries could turn to a non-capitalist model. This was an important reason that the US thus did not economically plunder/exploit Japan the way it did Iran. After the Korean War, it also became important for the US to assist the economic development of South Korea as an alternative to the North Korean economic model.

5. Conclusion

The liberal and cultural approaches which dominate the Iranian ideological debate in relation to development / underdevelopment are ahistorical, lack structural analysis of Iranian – and Japanese – society and, therefore, cannot be useful for understanding and explaining the backwardness of the Global Periphery countries, including Iran. The ambiguous and unclear defined phenomenon

of culture can, moreover, be impacted by material conditions, in a historical context, and not *vice versa*. The element of culture is responsible for neither development nor underdevelopment.

The methodological emphasis in this paper has been on the relevance of critical theory in understanding peripheral underdevelopment in comparison to the economic-political evolution of the developed core States. Accordingly, examining both Japan and Iran within a historical materialist context, we argued that Japanese development owes its success to the triumph, in the second half of the 19th century, of the historical bloc which was able to establish its hegemony, as defined by Gramsci. In contrast, the Iranian historical bloc within the same period was defeated by the dominant British and Russian imperial forces and turned into what Gramsci defined as passive revolution. The Japanese re-emergence after the Second World War was due to the positive role that the global hegemon, the United States, played to keep this State within the sphere of the capitalist hegemony via sophisticated and expensive programmes to rebuild Japan. This course was taken by the United States in order to preserve its hegemony in the face of the rise of a powerful opponent potential hegemon in Asia, namely communism. On the other hand, the Iranian historical bloc and its progressive transition faced a violent intervention, embodied in a military coup, from the same global hegemon after WWII. As a result, Japan can be classified as a developed capitalist State while Iran is still struggling with severe uneven development.

Bibliography

- Abdel Ghafar, A (ed.) 2014. *The Contemporary Middle East: Revolution or Reform?*, Melbourne: Melbourne University Press.
- Abrahamian, E. 1982. *Iran Between Two Revolutions*. Princeton: Princeton University Press.
- _____ 2010. *Iran Between Two Revolutions*. Tehran: Markaz (Farsi).
- _____ 2015. *The Crowd in Iranian Politics 1905-1953*. Tehran: Cheshmeh (Farsi).
- _____ 2018. *A History of Modern Iran*. Tehran: Nashreney (Farsi).

Afary, J. 1994. *Social Democracy and the Iranian Constitutional Revolution of 1906-11*, in Foran, J. (1994).

Afshar, H. 1981. *An Assessment of Agricultural Development Policies in Iran*, "World Development", 9(11/12), pp. 1097-1108.

Amin, S. 2016. *The Reawakening of the Arab World*. New York: Monthly Review Press.

Augelli, E and Murphy, C. N. 1993. *Gramsci and International Relations: A General Perspective and Example from Recent US Policy toward the Third World*, in Gill, S. 1993.

Azeez, G. 2014. *Western Notions of Middle Eastern Revolutions: Counter-Revolutionary Discourse from Mahdi to the Arab Spring*, in Abdel Ghafar et al. (2014).

Battle, J. 2002 (ed.). *U.S. Propaganda in the Middle East - The Early Cold War Version*, National Security Archive Electronic Briefing Book No. 78. Retrieved, 11/09/2019, from: <https://nsarchive2.gwu.edu//NSAEBB/NSAEBB78/essay.htm>.

Bose, T. Ch. 1972. *The Superpowers and the Middle East*. Bombay: Asia Publishing House.

Cleveland, W. L and Bunton, M. 2009. *A History of the Modern Middle East*, Philadelphia: Westview Press.

Cox, R. 1981. *Social Forces, States and World Orders: Beyond International Relations Theory*, "Millennium - Journal of International Studies", 10(2), pp. 126-155.

_____ 1983. *Gramsci, Hegemony and International Relations: An Essay in Method*, "Millennium - Journal of International Studies", 12(2).

_____ 1987. *Production, Power, and World Order*. New York: Columbia University Press.

Foran, J. 1994. *A Century of Revolution: Social Movements in Iran*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

_____ 2013. *Fragile Resistance: Social Transformation in Iran from 1500 to the Revolution*. Tehran: Rasa (Farsi).

Frédéric, L. 2002. *Japan Encyclopedia*. Cambridge (Mass.): The Belknap Press of Harvard University.

Gerschenkron, A. 1965. *Economic Backwardness in Historical Perspective: A Book of Essays*, New York: Praeger.

Gill, S. 1990. *American Hegemony and the Trilateral Commission*, New York: Cambridge University Press.

- _____ (ed.) 1993. *Gramsci, Historical Materialism and International Relations*, New York: Cambridge University Press.
- Gramsci, A. 1971. *Selections from the Prison Notebooks*. Hoare, Q and Smith, G. N. (trans. and eds). London: Lawrence and Wishart.
- _____ 1975. *Quaderni del carcere*, Gerratana, V. (ed.), Torino: Einaudi.
- Halliday, J. 1976. *Japanese imperialism*, Tehran: Chapakhsh (Farsi) [cf. original: Halliday, J. and McCormack, G. *Japanese Imperialism Today*, Harmondsworth: Pelican 1973].
- Hunter, J. E. 1999. *The Emergence of Modern Japan*. London: Routledge.
- Kennon, J. 2012. *Democracy in Japan: From Meiji to MacArthur*, "Lehigh Review", Vol. 20.
- Kinzer, S. 2003. *All the Shah's Men: An American Coup and the Roots of Middle Eastern Terror*, New Jersey: Wiley & Sons.
- Landes, D. S. 1998. *The Wealth and Poverty of Nations: Why Some are So Rich and Some So Poor*, New York: W.W. North.
- Morton, A. D. 2007. *Unravelling Gramsci: Hegemony and Passive Revolution in the Global Economy*, London: Pluto Press.
- Naqi Zadeh, M. 2005. *The Root of Economic and Development Thoughts in Japan: Change and Consistency*, Tehran: Enteshar, p. 28. (Farsi).
- Panitch, L and Gindin, S. 2012. *The Making of Global Capitalism: The Political Economy of American Empire*. London, Verso.
- Rajabzade, A. 1999. *Sociology of Development: Historical Comparative Study of Iran and Japan*, Tehran: Salman (Farsi)
- Reguer, S. 1982. *Persian Oil and the First Lord: A Chapter in the Career of Winston Churchill*, "Military Affairs", 46(3), p. 134.
- Richards, H. 1975. *America's Shah Shabanshab's Iran*, "Middle East Research and Information Project", No. 40, pp. 3-22, 24, 26.
- Said, E. 2003 [1978¹]. *Orientalism*. London: Penguin Books.
- Siavoshi, S. 1994. *The Oil Nationalization Movement, 1949-53*, in Foran, J. (1984).
- Smith, D. 1998. *Japan's Economic History*. Tehran, Etelaat (Farsi).
- Stearns, P. N. 1993. *The Industrial Revolution in World History*. Boulder (Colorado), Westview Press.
- Yari, E. and Bayazidi, R. [also transcribed as "Baizidi, R." – ed. note] (2017). *Abenomics and Development Politics in Japan*, "Fasname Takhasusi Ulome Siasi" ("Political Science Quarterly", Iran), 13 (38), pp. 65-84 (Farsi).

International Gramsci Journal

Volume 3
Issue 3 *Gramscian Concepts in (Inter)National
Situations / Pedagogical Questions and
Question of Translatability / Reviews*

Article 5

2019

Il general intellect nella cooperazione a scuola. Il processo di apprendimento come sapere sociale generale

Giovanni Castagno

Follow this and additional works at: <https://ro.uow.edu.au/gramsci>

Recommended Citation

Castagno, Giovanni, Il general intellect nella cooperazione a scuola. Il processo di apprendimento come sapere sociale generale, *International Gramsci Journal*, 3(3), 2019, 20-39.
Available at:<https://ro.uow.edu.au/gramsci/vol3/iss3/5>

Research Online is the open access institutional repository for the University of Wollongong. For further information contact the UOW Library: research-pubs@uow.edu.au

Il general intellect nella cooperazione a scuola. Il processo di apprendimento come sapere sociale generale

Abstract

L'articolo, indagando a partire da alcune riflessioni contemporanee la realtà scolastica e le contraddizioni che l'economia neoliberista ha determinato al suo interno, cerca di analizzare gli spazi che ancora oggi, nonostante l'indubbia condizione di debolezza, possono esercitare pedagogie di carattere critico. Recuperando alcuni nodi concettuali del pensiero di Gramsci e di Vygotskij soprattutto per quanto riguarda la capacità di costruire percorsi collettivi di liberazione e di emancipazione dal pensiero dominante, l'articolo sottolinea come sia determinante capire ancora oggi quale rapporto intercorre tra il sistema economico e quello educativo. Quale modello di scuola è funzionale all'accumulazione capitalistica e quale tipo di insegnante si adatta perfettamente a questo modello? In un quadro economico all'interno del quale sono fondamentali competenze di carattere relazionale, di gestione della complessità e di interazione con le nuove tecnologie, è ancora possibile immaginare forme di collaborazione e cooperazione che non siano funzionali alla riproduzione capitalistica dello sfruttamento, ma che aprano a percorsi di liberazione. Perché ciò avvenga è utile recuperare le riflessioni che tanto Gramsci quanto Vygotskij avevano per vie diverse elaborato e che sono un contributo utilissimo per svelare le trappole che il capitalismo sa tendere a chi non si accorge delle sue capacità di ribaltare e volgere a proprio favore lo spirito critico di chi lo vorrebbe contestare.

Il "cooperativismo" all'interno della scuola ha subito questa sorte e da pratica elaborata all'interno di quella pedagogia popolare capace di tenere insieme un profondo desiderio di innovazione della scuola con la consapevolezza che essa non potesse mutare le proprie finalità e la propria struttura senza una profonda trasformazione della società nel suo complesso, si è trasformata in una tecnica, in una pratica didattica finalizzata solo al miglioramento delle prestazioni scolastiche, completamente depotenziata della sua carica politica.

La progressiva convergenza verso forme di cooperazione che il capitalismo matura per la sua stessa natura non garantiscono una presa di coscienza critica e lo scambio, i rapporti che esso governa all'interno delle logiche di accumulazione, non aprono automaticamente a forme di liberazione.

Per questo è ancora importante sottolineare come costruire forme di liberazione dalla gabbia del nostro presente sia un compito che solo intellettuali capaci di combinare in uno sforzo costante ricerca e impegno, teoria e praxis, come seppero fare in maniera così virtuosa tanto Gramsci quanto Vygotskij.

The present contribution starts from a number of contemporary reflections into the reality of schooling and the contradictions that neoliberal economics has brought about within it. The article seeks to analyse the influence that even now, despite its undeniably weak condition, critical pedagogy is able to exercise. We bring back into play some of the conceptual nodes of Gramsci's and Vygotskij's thought, with particular attention paid to the capacity to construct collective itineraries of liberation and emancipation from the dominant thinking. Through this operation the article underlines that, still today, understanding the relationship that runs between the economic and the educational systems is determinant. What model of school is functional to capitalist accumulation and what type of teacher adapts perfectly to this model? In an economic framework within which types of expertise of a relational nature, of management of complexity and of interaction with new technologies are fundamental, is it still possible to imagine forms of collaboration and cooperation that are not functional to capitalist reproduction of exploitation, but which instead open up roads to liberation? In order for this to come about it is of use to bring into operation the reflections that as much Gramsci as Vygotskij had developed in their different ways and which represent a highly useful contribution to reveal the traps that capitalism knows how to set for those who do not realize its capacity to overturn and turn in its own favour the critical spirit of those who would

like to contest it.

“Cooperativism” within the school has undergone this outcome. From a practice developed within that popular pedagogy, able to maintain a deep desire to innovate the school with the awareness that it cannot change its aims and its structure without a thorough-going transformation of society in its entirety, cooperativism has been transformed into a technique, a didactic practice aimed solely at the improvement of schooling performance, completely disengaged from its political role.

The progressive convergence towards forms of cooperation that capitalism matures through its own nature do not guarantee any attainment of a critical consciousness and the exchange, the relations that capitalism governs within the logic of accumulation, do not automatically open up forms of liberation.

For these reasons it is still important to underline how the construction of forms of liberation from the cage of our present is a task that only intellectuals, able through constant effort to combine research and involvement, theory and practice, were able to do in such a virtuous way as both Gramsci and Vygotskij did.

Keywords

Apprendimento e cooperazione, general intellect, emancipazione, scuola, Gramsci, Vygotskij, Learning and cooperation, general intellect, school system, emancipation, Gramsci, Vygotskij

Il general intellect nella cooperazione a scuola. Il processo di apprendimento come sapere sociale generale

Giovanni Castagno

1. Cenni introduttivi

Ci troviamo in un momento storico assai delicato per le sorti del pianeta nel quale (in modi diversi, per ragioni storiche, culturali, politiche, geografiche), le regole che un lungo ciclo di trasformazioni sociali, in buona parte sostenute dalle classi subalterne, sul piano dei rapporti sindacali, della parità di genere, dei diritti civili e politici, sono (come forse mai era successo nella storia recente) minacciate.

Boaventura de Sousa, intervistato da Roger Dale e Susan Robertson per la rivista *Globalisation, Societies and Education*, definì il capitalismo contemporaneo come un sistema economico che mescola alti livelli di competitività su alti livelli di innovazione tecnologica e bassi livelli di protezione sociale (Dale and Robertson 2004, p. 151).

È un'epoca in cui si è celebrata troppo rapidamente ed entusiasticamente la fine delle ideologie. Per poi accorgersi che il paesaggio sociale contemporaneo è tutt'altro che edificante. Quale senso dare a questa affermazione? Se per fine delle ideologie intendiamo, riduttivamente, la presunta fine della storia o la cancellazione del futuro, allora è vero che delle ideologie, come orizzonti all'interno dei quali immaginare la trasformazione del mondo, almeno in casa nostra, in Europa, non vi è più traccia o quasi. Se ideologia significa, come per Gramsci, concezione del mondo capace di tramutarsi in senso comune di massa e quindi di modificare o conservare il mondo nella pratica o nella machiavelliana "realtà effettuale", allora il neoliberismo si che rientra in questa categoria e ne è espressione potente. Tanto potente che, in presenza di una crisi economica dagli esiti virtualmente catastrofici, la cultura capitalistica dispone di messaggi e di nuovi mezzi (mediatici) efficacissimi nell'operare la conversione a destra, al razzismo, al localismo sciovinista, allo pseudo-individualismo anti-solidale o al neo-corporativismo, al clientelismo o al servilismo, della stessa massa immiserita, sfruttata e deprivata di ogni diritto civile, politico, o sindacale.

Secondo Franco Lorenzoni, da anni impegnato nella battaglia che il Movimento di cooperazione educativo italiano conduce contro la scuola dell'omologazione, della valutazione sommativa, delle divaricazioni disciplinari,

discutendo con tanti amici e amiche che insegnano, so quanto sia difficile dare vita in questo tempo a piccole comunità di ascolto reciproco. Eppure siamo chiamati a farlo. Siamo chiamati ogni giorno a costruire nelle nostre classi frammenti di partecipazione attiva e di democrazia, in una società che sembra sempre più incapace di appassionarsi alla discussione, al confronto ragionato e all'apprendimento serio dei problemi. La scuola deve essere un po' meglio della società che lo circonda, se no cosa ci sta a fare? (Lorenzoni 2019, p. 15).

Parole che in qualche modo ricordano la visione gramsciana della scuola, cioè di quel luogo in cui ci si confronta con la realtà e si assume un atteggiamento critico rispetto a essa non accontentandosi, conformisticamente, delle opinioni del "senso comune".

Come afferma Peter Mayo in un volume che raccoglie alcuni suoi lavori, *Hegemony under Neoliberalism*,

la presenza dell'ideologia neoliberista in l'educazione, così come in tutte le altre sfere di attività, porta facilmente a pensare e operare all'interno della logica di ristrutturazione capitalistica. Il risultato di questo processo è che un bene prima pubblico (l'educazione è uno di questi) si converte in un bene di consumo rafforzando l'ideologia di mercato (Mayo, 2015, p. 4).

Dello stesso avviso è un altro importante esponente della *critical pedagogy* contemporanea, Henry Giroux. Secondo questo studioso potremmo sostenere che la scuola è stata attraversata da un processo di de-pedagogizzazione. I "tipici" pseudo-valori del turbocapitalismo estrattivo contemporaneo, come lo definirebbe David Harvey, hanno danneggiato fortemente la scuola pubblica. Essi hanno alla base un profondo sentimento anti-intellettuale che disprezza la fatica della ricerca e legittima un discredito degli insegnanti, soprattutto di quelli che hanno gli atteggiamenti più critici.

L'analisi di Giroux mostra come si possa parlare di un neo-liberismo scolastico ma non di un neo-liberismo pedagogico nel senso che il neo-liberismo non è stato in grado di produrre una propria pedagogia ma piuttosto si è dedicato a demolire quella

esistente. Ha promosso una “pedagogia vuota”, e una scolarizzazione non pedagogicamente fondata, sprezzantemente anti-pedagogica e anti-critica (Giroux 2014, p. 135-6).

Chiariamoci: noi non pensiamo sia possibile sostenere che la Scuola del periodo che va dagli anni Sessanta alla fine degli anni Ottanta dello scorso secolo, sia realmente riuscita ad adempiere al proprio mandato, non pensiamo sia riuscita ad assolvere al ruolo che la Costituzione aveva pensato di darle. Numerosi studi, contributi imprescindibili per la comprensione del suo funzionamento, da Tullio De Mauro a Pierre Bourdieu o Louis Althusser, da Marzio Barbagli a Marino Livolsi lo confermano. Le forze che la volevano ridurre a strumento di selezione sociale perché l’egemonia sociale della classe dominante potesse perpetuarsi e le spinte di chi invece si impegnava per riformarla, riuscendo anche a ottenere dei risultati, che qui ora è impossibile riassumere in poche parole, hanno ingaggiato una battaglia dura, aspra, feroce. Associazioni di insegnanti come il *Movimento di cooperazione educativa*, il Coordinamento di insegnanti democratici, le azioni educative dei comuni, degli enti locali, hanno contribuito in modo determinante almeno ad avvicinare la Scuola al ruolo che avrebbe dovuto svolgere. Basti qui ricordare come i *moschettieri non togati* dell’educazione, secondo l’espressione di Franco Frabboni, tra i quali Gianni Rodari, Mario Lodi e Bruno Ciari, seppero farsi interpreti di un movimento che coinvolse migliaia di insegnanti mettendo in moto un processo di rinnovamento importantissimo (Frabboni 2012, pp. 5-6).

Purtroppo queste spinte, nonostante i risultati raggiunti, sono rimaste all’interno della scuola, minoritarie e ancor peggio, oggi, hanno perso la loro capacità propulsiva e sono enormemente arretrate. Tanto da spingerci a sostenere che la Scuola di oggi ha quasi completamente perduto la dimensione dialettica che aveva caratterizzato la sua storia fino alla fine degli anni Ottanta del Novecento e che la dimensione conformista ha preso il sopravvento rispetto a quella progressista, trasformatrice, emancipativa.

Il processo di omologazione della Scuola non deve però spaventare e non deve spingerci a inseguire un passato meraviglioso, una età dell’oro che non è mai esistita. È proprio di una visione dialettica della realtà, la capacità di comprenderla osservando le sue contraddizioni e la convivenza di fenomeni apparentemente contrari

che deve guidarci oggi, nel presente. Proprio in un momento in cui sembrerebbe perduta la battaglia e definitiva la vittoria del pensiero neoliberista, è il caso di maturare la consapevolezza che la dimensione dialettica della realtà non si esaurisce mai ed è per questo che diventa importante rivolgere uno sguardo all'indietro. Uno sguardo però che deve essere capace di cogliere le difficoltà, gli ostacoli, che ogni progetto di trasformazione di emancipazione ha incontrato. Per questo è importante ricordare che, proprio in una fase di auge delle maggiori istanze di cambiamento della nostra Scuola, c'era chi stava maturando riflessioni molto dure sulle responsabilità che a essa imputava nel determinare una situazione di "disastro sociale" irrimediabile. Pensiamo a Pasolini. La scuola, secondo questo scomodissimo intellettuale, continuava a proporre una didattica del conformismo, la scuola terribilmente "ragionevole", di cui aveva cominciato a parlare già sul finire degli anni Quaranta, puntava a una iper-specializzazione per lui intollerabile (Pasolini 1973, p. 51).

Mentre parla a Gennariello, ipotetico ragazzo napoletano al quale si rivolge nel suo *trattatello* pedagogico, attribuisce alla scuola il fatto di essersi votata alla tutela dei valori del neo-capitalismo che operava un vero e proprio genocidio di quello che gli antropologi chiamavano "sapere incorporato", avendo svuotato il senso delle cose, oltre che delle parole, avendo reso tutto banale, tutto troppo scontato.

Quello che è proprio della nostra fase storica è capire quale significato può assumere la critica che già Pasolini rivolgeva alla Scuola del suo tempo. Oggi questi contributi possono essere ancora molto importanti, nel nostro contesto, per costruire un progetto di emancipazione che sembra quanto mai lontano.

Come sostiene in una sua recente raccolta di saggi Giroux, *Educazione e crisi dei valori pubblici*, oggi

L'educazione viene ridotta a un'infatuazione ingiustificata per le misurazioni e per l'uso dei test, l'ambito della pubblica istruzione rinforza sempre più questa esperienza anestetizzante con misure disciplinari che ricordano l'ambiente carcerario. Dal momento che, la terminologia e le misure disciplinari punitive sostituiscono quelle dell'educazione, viene criminalizzata tutta una serie di comportamenti degli studenti, portando all'attuazione di dure norme legislative che spingono molti studenti ancora di più nella spirale del sistema giudiziario penale, minorile o adulto (Giroux 2014, p. 25).

Tra gli scritti di Pasolini e le parole di Giroux, sono passate tre decenni in cui molti dei successi delle forze popolari, delle spinte trasformatrici sono stati rimessi in discussione. Ciò non deve però indurci alla paralisi e, guardando indietro, dobbiamo recuperare la conoscenza di tutte quelle esperienze che possono essere determinanti per ridefinire un progetto di radicale trasformazione del presente quanto mai urgente e impellente.

2. Premesse culturali e teoriche dalle quali ripartire

Rifacendomi ai contributi di Antonio Gramsci e Lev Semënovič Vygotskij sulla figura dell'insegnante, ritengo sia necessario riconoscere e promuovere autentici processi di riforma democratica della scuola, analizzando cosa motiva il cambiamento, cosa c'è dietro la cultura docente, come si formano e trasformano le convinzioni degli insegnanti e com'è possibile intervenire su tali trasformazioni.

Se per quanto riguarda la figura di Gramsci è più semplice ricorrere al lavoro di riscoperta e rilettura dei suoi contributi, che nel corso degli ultimi decenni ha preso orientamenti molto diversi, la parabola di Vygotskij merita qualche cenno in più in considerazione della censura che ha dovuto subire, tanto nell'Unione sovietica stalinista come nel mondo Occidentale, che lo ha ricevuto, dopo averlo chirurgicamente privato della dimensione politica della sua proposta pedagogica. Bisogna infatti ricordare che la quasi totalità dell'opera di Vygotskij, associata alla *pedologia*, venne bandita in Russia all'indomani del decreto del 4 luglio 1936 del Comitato Centrale del Partito Comunista. In *Lev Vygotskij. Sviluppo, educazione e patologia della mente*, Luciano Mecacci ricostruisce le varie ragioni che portarono il regime stalinista a emarginare e bandire i contributi di questo studioso (Mecacci 2018, pp. 23-4).

La riabilitazione, cominciata intorno alla metà degli anni Cinquanta in Russia, e la diffusione del suo pensiero nel decennio successivo negli Stati Uniti e in Europa, risentirono, soprattutto fuori dalla Russia, del clima culturale di forte interesse per l'approccio cognitivista che si stava diffondendo negli ambienti accademici proprio in quel periodo. Nel volume citato Mecacci sottolinea come

P'idea che circolò di Vygotskij negli ambienti della psicologia occidentale tra gli anni Settanta e Ottanta del Novecento fu una lettura superficiale della teoria

vygotskiana [...] Siamo all'interno di una tradizione filosofica che ha origini più lontane nel tempo e che un momento paradigmatico nella concezione cartesiana di una "mente pensante" che è autonoma rispetto alla materia nella quale deve essere inclusa (*ivi*, p. 34).

Purtroppo questo rinnovato interesse per Vygostkij orientò gli studiosi quasi esclusivamente sugli aspetti legati agli studi in ambito psicologico, dimenticando quanto psicologia, pedagogia, scuola, insegnamento fossero per lui strettamente intrecciati e lo studio del loro rapporto avesse occupato tutto l'arco della sua carriera. Per Vygostkij la dimensione politica e sociale del lavoro è inscindibile e questa convinzione lo contraddistingue dalla maggior parte dei colleghi che tanto negli anni Venti e Trenta, quanto posteriormente, rimasero vincolati a un piano astratto nelle loro ricerche, mentre lo psicologo sovietico considerava fondamentale riferirsi sempre a contesti concreti, a esperienze personali dirette e mantenere una relazione costante con l'ambiente della scuola perché la teoria, lo studio e l'approfondimento teorico stabilissero sempre un rapporto con la realtà e da essa partissero.

Alla luce di queste precisazioni ritengo emergano con maggiore forza e chiarezza le convergenze tra il Gramsci intellettuale, dirigente politico, giornalista e il Vygostkij, psicologo, critico teatrale, insegnante nelle scuole serali dove "educare" la classe operaia e forgiare l'uomo nuovo: entrambi contestavano che la sua figura venisse scomposta e venissero separate le funzioni di tecnico della trasmissione del sapere dalle finalità più generali di carattere educativo alle quale non si doveva sottrarre. Entrambi ritenevano che la scuola dovesse essere un luogo dove si potesse praticare una visione "disinteressata" della cultura, non sottomessa alle logiche del mercato del lavoro, di un determinato ciclo produttivo. Fornire "competenze professionali" non doveva significare inibire l'accesso a livelli superiori di conoscenze invece destinate alla classe dirigente perché potesse continuare a esercitare il proprio ruolo egemonico nella società. Entrambi rifiutavano questa svolta e a essa cercavano di rispondere ristabilendo un vincolo indissolubile tra *teoria* e *prassi*, tra *insegnamento* ed *educazione*, tra *educazione* e *politica*. Perché per entrambi l'apprendimento è un processo cooperativo, che si realizza stabilendo relazioni circolari e non unidirezionali, all'interno del quale sono imprescindibili le riflessioni teoriche per arrivare a produrre azioni applicative, a loro volta connesse con gli orienta-

menti politici che la scuola si deve dare: per entrambi un processo di progressiva “coscientizzazione”, riprendendo l’espressione che userebbe Freire, che sottragga le classi popolari alla loro condizione di sottomissione culturale, politica e sociale, rispetto al pensiero egemonico di una determinata società.

Un sistema egemonico può considerarsi democratico, sostiene Gramsci nel quaderno 8, “nella misura in cui (...) favorisce il passaggio [molecolare] dai gruppi diretti al gruppo dirigente” (Gramsci 1975, Q8§191, p. 1056). Che se applicato al mondo della scuola sta a significare come leggiamo nel quaderno 12, “ogni ‘cittadino’ può diventare governante e che la società lo pone, sia pure ‘astrattamente’, nelle condizioni generali di poterlo diventare” (Gramsci 1975, Q12§2, p. 1547).

Una pedagogia politica progressista ha il compito di sovvertire lo stato delle cose, confutando l’erroneo assunto politico degli elitisti e della scuola gentiliana ancora mai del tutto superato nella pratica educativa, secondo il quale la divisione primordiale tra élites e massa sarebbe irriducibile.

Il ruolo degli insegnanti è quello di promuovere questa elevazione culturale e morale di tutto il popolo, unica premessa alla costruzione di uno Stato etico, che cioè non si pone solo la necessità dello sviluppo delle forze produttive, ma la tendenza a porre fine alla divisione tra *dominati* e *dominanti*, per creare un organismo sociale unitario.

Tanto Gramsci quanto Vygotskij pensavano che l’egemonia borghese piegasse il senso del contenuto etico dello Stato in modo che l’elevazione culturale del popolo fosse finalizzata allo sviluppo delle forze produttive, proponendosi dentro e fuori dalla scuola la costruzione di un profilo sociale di cittadino produttore docile ed efficiente, mentre l’egemonia proletaria tendeva verso un approdo diverso, nel quale si sarebbe superata la divisione tra dirigenti e subalterni.

Oggi questa capacità, della classe dominante sembrerebbe arrivata a un punto di massimo compimento e la capacità dei subalterni di ostacolarne gli interessi, ai minimi storici. Come dice Massimo Baldacci in *Oltre la subalternità. Praxis ed educazione in Gramsci*, l’attualità del pensiero gramsciano sta proprio nel fornire strumenti per aiutare a cogliere le modalità con cui si espande il pensiero egemonico dominante, la sua capacità di conquistare il

consenso di vasti strati popolari, senza dover ricorrere necessariamente allo strumento della coercizione, sebbene il progetto che porta avanti determini l'adozione di misure economiche, politiche, culturali, manifestamente contrarie a quegli stessi strati sociali che complici inconsapevoli, attori alienati, così facendo peggiorano le proprie stesse condizioni.

L'attualità del pensiero gramsciano, seguendo le riflessioni di Baldacci, sta altresì nella consapevolezza che un progetto di emancipazione delle classi subalterne implica

un ruolo cruciale degli intellettuali in senso gramsciano: come organizzatori e persuasori impegnati nella concreta prassi socio-culturale. Il raggiungimento della piena emancipazione implica un'*autonarrazione* attraverso un nuovo linguaggio, ossia secondo sistemi categoriali contro-egemonici rispetto a quelli dominanti" (Baldacci 2017, p. 260).

Gramsci e Vygotskij avvertono il pericolo che si cela dietro la posizione dell'insegnante che interpreta il rapporto con gli studenti come di mero "sgomitamento" di una potenzialità innata, ma anche dall'altra parte di arrendersi a una concezione economicista che si adopera per conformare gli individui alle esigenze produttive.

Ma capiscono anche quanto il cambiamento sia legato a un investimento personale, che tanto in Gramsci quanto in Vygotskij non è mai slegabile dalla dimensione sociale, collettiva, che è fatto della capacità di mettersi in gioco in prima persona perché come dice di nuovo Lorenzoni:

per cercare di condividere orizzonti e costruire valori di apertura e tolleranza l'unica strada - stretta - sta nella coerenza delle parole e dei comportamenti. E poiché è assai difficile essere pienamente coerenti, quali esempi possiamo proporre? A quali momenti e personaggi della storia e della cultura possiamo chiedere aiuto per avere un respiro più ampio? (Lorenzoni 2019, p. 16).

Le biografie di insegnanti che hanno saputo accettare questa sfida sono fortunatamente molte, dall'ispiratore del movimento delle Scuole moderne, Celestin Freinet, all'ispiratore della scuola di Barbiana, Don Milani. Dai "moschettieri non togati" del rinnovamento della didattica, per usare di nuovo la famosa espressione di Frabboni, a quella moltitudine di insegnanti, maestri e maestre più o

meno note che hanno dato un contributo enorme con le loro energie, i loro sforzi, le loro battaglie, per migliorare la scuola.

Certamente in questo sforzo di far combaciare *teoria* e *prassi* per ingaggiare una battaglia contro un presente insopportabile e per la costruzione di un futuro di emancipazione, tanto la figura di Gramsci come quella di Vygotskij si stagliano sull'orizzonte del secolo passato e ci forniscono spunti importantissimi, perché in grado di essere conseguenti con la concezione della filosofia come *praxis*, con una concezione dell'agire "dove tutto è pratica", a loro volta intimamente legati alle tesi su Feuerbach di Marx, che porta a ritenere fondamentale l'equazione tra filosofia e politica, tra pensiero e azione, tra filosofia e storia, perché la filosofia è storia in atto.

Così va inteso il concetto di *praxis*, cooperazione tra essere umano (ragione, volontà, intenzione e previsione) e natura, collaborazione operosa ed efficiente. Che però viene travisato perché, come leggiamo in un passaggio fondamentale dei *Quaderni* è convinzione diffusa che

L'umanità sia ancora tutta quanta aristotelica e la comune opinione segue ancora quel dualismo, che è proprio del realismo greco-cristiano. Che il conoscere sia un 'vedere' anziché un 'fare', che la verità sia fuori di noi, esistente in sé e per sé, e non una nostra creazione, che la 'natura' e il 'mondo' siano delle intangibili realtà, nessuno dubita e si rischia di passare per pazzi quando si afferma il contrario (Gramsci 1975, Q10II§41I, p. 1296).

Per la scuola neo-liberista il "conoscere" è un "fare, sì, ma in che senso e con quale finalità? La scuola neo-liberista interpreta attraverso una lente funzionalista questi termini, e questa interpretazione è quanto mai esplicita quando si evoca il concetto di competenze, le quali vengono legate a una visione essenzialmente economicista dei rapporti sociali, per la quale la formazione scolastica deve essere subordinata alle esigenze della produzione economica.

Seppure questa contraddizione tra una scuola come luogo dell'esercizio critico e formazione di una classe di produttori e consumatori l'avesse già intuita nel 1872 Nietzsche nel suo *Sull'avvenire delle nostre scuole*¹ oggi questa divaricazione sembra prevalere in maniera unilaterale. Prevale cioè la formazione del

¹ Non è forse un caso che il testo di Nietzsche faceva parte delle ultime letture di Pasolini e una edizione del libro venne ritrovata nel luogo del suo omicidio.

produttore (su quella del cittadino) e l'uomo viene ridotto a strumento economico, piuttosto che essere valorizzato come fine in sé e scopo della stessa economia.

La critica che va rivolta a questo modello di scuola quindi non deve prendere alla lettera l'espressione gramsciana e pensare di proporre una "scuola disinteressata" di carattere anacronistico. Si tratta invece di capire come l'impianto della scuola delle competenze e del capitale umano siano funzionali a un sistema produttivo legato all'economia della conoscenza di cui non si vuole però mettere in discussione nessun elemento, azzerando il potenziale critico del sistema scolastico nei confronti della società e del modello di economia nel quale si trova a operare. L'incremento delle conoscenze, delle competenze scientifiche, tecnologiche, relazionali e finanche emotive, in una scuola che si attrezza a fornire una formazione più diversificata, ha espulso dal proprio orizzonte la dimensione politica del futuro produttore, immaginato perché esso possa essere più capace e abile all'interno degli ingranaggi del mercato del lavoro, più creativo, negandogli una formazione politica e democratica e favorendo logiche legate a un conformismo alle retoriche manageriali, privato di una formazione critica, tenderà ad avere meno voce in capitolo per quanto riguarda l'organizzazione stessa del lavoro, a nutrire meno dubbi e incertezze sulla naturalità del processo produttivo stesso, che sempre di più si trasforma in un totem da idolatrare e mai contestare. Senza una pedagogia del lavoro che sappia valicare il ristretto perimetro dell'economia politica borghese, non più basata solo sulla divisione tra lavoro intellettuale e manuale, ma più complessivamente capace di affrontare i nodi di una nuova forma di alienazione perversa nei confronti della visione del lavoro salariato.

Il dibattito che aveva attraversato gli anni Venti del Novecento sul ruolo della scuola professionale, assume contorni nuovi in una fase di post-fordismo produttivo come quello nel quale ci troviamo, più marcatamente segnato dalla preminenza del fattore cognitivo su quello delle mansioni puramente esecutive. Ricordiamo che lo stesso Marx aveva intravisto nelle scuole politecniche, una possibile soluzione all'inutile specializzazione che rende rapidamente obsolete le conoscenze acquisite. Come per le scuole politecniche anche quelle attuali, pur ispirate a una sostanziale rivisitazione del concetto di divisione del lavoro, restano completamente imbrigliate in una logica di funzionalità agli interessi capitalistici.

È Mario Alighiero Manacorda nel suo lavoro su *Marx e l'educazione* a chiarire questi interessantissimi e utilissimi aspetti (Manacorda 2008, p. 138). E a confermare come già Marx (poi tanto Vygotskij come anche Gramsci riprenderanno questo ragionamento e lo svilupperanno ulteriormente), immaginasse lo spazio scolastico come quello nel quale imporre rapporti di forza tali da permettere al suo interno la costruzione dell'uomo onnilaterale, cioè completamente sviluppato nella manualità, come nell'intelletto, padrone delle conoscenze scientifiche inerenti al lavoro, ma soprattutto capace di comprendere controllare e orientare il processo produttivo verso forme di liberazione e non di sottomissione dei propri simili al giogo dello sfruttamento.

In un testo estremamente importante perché mette a fuoco con precisione una serie di passaggi dal fordismo al post-fordismo, che si intitola *Per una idea di scuola. Istruzione, lavoro democrazia*, Massimo Baldacci chiarisce come ci si trovi di fronte a una forma di alienazione del lavoro superiore a quella precedente, “non più la padronanza dei fondamenti generali di una paradigma, ma la capacità di apprendere di continuo nuovi paradigmi e disapprendere quelli vecchi” (Baldacci 2014, p 87). Nel frammento dei *Grundrisse* sulle macchine Marx aveva già lasciato presagire qualcosa di simile.

3. Una premessa alla riflessione sul general intellect.

Alla luce del testo di Baldacci e a partire dalla rilettura del contributo di Vygotskij e Gramsci, recuperando la loro visione dialogica e inter-relazionale del pensiero, del linguaggio, quindi dell'apprendimento sia rispetto agli aspetti teorici che rispetto alle esperienze pratiche, credo sia importante creare un *corpus* di conoscenze utili a riportare alla luce un tema spesso sottaciuto: il rapporto tra cambiamento sociale e riproduzione sociale. Proprio perché è fondamentale ripristinare all'interno della scuola una dialettica tra cambiamento e conservazione che sembra essere stata completamente soppiantata negli ultimi anni da un disciplinamento e irrigidimento.

Attaccare l'economicismo e il riduzionismo, contro le tendenze positiviste del materialismo volgare era un obiettivo fondamentale dell'approccio critico di Gramsci e Vygotskij, ma questa linea di riflessioni ha dei risvolti molto attuali. Lo sottolinea uno studioso

come Stuart Hall che in un suo celebre saggio su Gramsci, *Gramsci's Relevance for the Study of Race and Ethnicity*, pubblicato nel 1985, ha spiegato come Gramsci non mirasse “in alto, non voleva mancare il suo obiettivo! Dobbiamo però comprendere questo livello descrittivo storico-concreto in base al rapporto di Gramsci con il marxismo” (Hall e Mellino 2015, p. 128). Per Hall è essenziale comprendere che lo sforzo teorico di Gramsci era rivolto all’elaborazione di concetti esplicitamente pensati per operare “al più basso livello di concretezza storica” (*ibidem*). Senza per questo rinunciare al movimento che dal concreto porta a livelli ulteriori di astrazione.

Per questo la riflessione di Gramsci coglie la necessità di “adattare, sviluppare e arricchire i concetti marxiani con altri concetti nuovi e originali” e si potrebbe aggiungere, di rileggere concetti che nella tradizione marxista avevano preso connotati estranei al pensiero stesso di Marx: oggettività, necessità, determinazione, infatti, non sono termini che vanno fatti derivare dalla scienza naturale secondo Gramsci, ma dall’elaborazione che va fatta sul terreno dell’economia politica.

Le parole di Vygotskij in *Psicologia pedagogica* suonano ancora più utili oggi, nel clima culturale nel quale ci troviamo:

L’alunno si educa da solo. La lezione presentata dal maestro in modo finito può insegnare molto, ma educa soltanto l’abilità e il desiderio di usare tutto ciò che viene da parte di altri senza fare e controllare niente. Per l’educazione attuale non è tanto importante imparare una certa quantità di conoscenza, quanto educare la capacità di acquisire questa conoscenza e usarla. [...] Sul maestro cade un nuovo ruolo di responsabilità. Si prefigura come l’organizzatore di quell’ambiente sociale che è l’unico fattore educativo (Vygotskij 2006, p. 373).

Le ricadute che, a partire da questo duplice contributo, determinano un profondo mutamento di orientamenti nel mondo della scuola, sono fondamentali per capire come si svilupperanno nel nostro paese, a partire dal secondo dopoguerra, confronti, convergenze e divergenze nel modo di impostare l’insegnamento, la didattica, il rapporto tra la scuola e la società.

4. *Il sapere sociale generale messo a valore*

Come analizzare quindi lo sviluppo epocale del sapere sociale generale, frutto dello scambio e della cooperazione e riflettere sulle trasformazioni che hanno reso innovazioni di vario genere oggetto del controllo del *general intellect* che non lo usa a fini trasformativi ed emancipativi, ma come espressione di una forza produttiva capitalisticamente regolata?

Alcune parole di Vygotskij sono emblematiche nel dimostrare come seppure la convinzione di un'azione cooperativa che sviluppi la creatività dei bambini si stia diffondendo nella scuola a essa manchi completamente la capacità di calare questo approccio nella realtà storico culturale, di modo che diventi opportunità per una tensione dialettica tra l'*esistente* e il *possibile*. Le ritroviamo in un testo fondamentale nella sua traiettoria intellettuale, *Storia dello sviluppo delle funzioni psichiche superiori*:

Il comportamento di un adulto contemporaneo culturalmente evoluto, se si mette da parte, per qualche minuto, il problema dell'ontogenesi e dello sviluppo del bambino, è il risultato di due diversi processi di sviluppo psichico. Da un lato il processo dell'evoluzione biologica delle specie che conducono al sorgere della specie dell'*Homo Sapiens*; dall'altra il processo dello sviluppo storico, mediante il quale l'uomo primitivo si è evoluto culturalmente. Ambedue questi processi, biologico e culturale, dello sviluppo del comportamento, sono rappresentati nella filogenesi separatamente, come due linee autonome e indipendenti di sviluppo, costituenti oggetto di due diverse discipline psicologiche (Vygotskij 2009, p. 29).

Proprio l'incapacità prevalente di interpretare l'affermarsi di un sistema economico che spinge alla cooperazione e in quali termini, per quali finalità, obiettivi, è dimostrazione della necessità di recuperare l'approccio materialistico di Vygotskij, un approccio che permetta anche alla scuola contemporanea di ostacolare l'affermarsi di una visione idealistica dei rapporti sociali, incapace di cogliere le dimensioni materiali e le relazioni di potere che soggiacciono alle pratiche didattiche proposte ai bambini. Il processo storico è motore di cambiamento e l'uomo sociale cambia modi e criteri del suo comportamento "trasforma le disposizioni e le funzioni naturali, elabora e crea nuove forme di comportamento specificatamente culturali" (*ivi*, p. 34.).

Alla luce di queste osservazioni risulta più chiaro come dal Marx della prefazione a *Per la critica dell'economia politica*, per il quale "non è

la coscienza degli uomini che determina il loro essere ma è, al contrario, il loro essere sociale che determina la loro coscienza” (Marx 2009, p. 17) e del passaggio presente nei *Manoscritti*, “la vita individuale dell’uomo e la sua vita come essere appartenente a una specie non differiscono fra loro, nonostante che il modo di esistere della vita individuale sia - e sia necessariamente - un modo più particolare o più universale della vita della specie” (Marx 1968, pp. 114-15), al Vygotskij maturo di *Pensiero e linguaggio*, si costruisce una traiettoria di ricerca per la quale la singolarità dell’essere umano è messa dal modo di produzione capitalistico sempre più in relazione e comunicazione con l’altro.

Eccoci quindi arrivati proprio a quel frammento dei *Grundrisse* che avevamo precedentemente citato e che assume una luce più interessante una volta esposto il pensiero tanto di Gramsci come di Vygostkij sulla cooperazione sociale e la condizione umana all’interno del modi di produzione capitalistico, fortemente esposta a una dicotomia che proprio nell’uso non capitalistico della cooperazione e della collaborazione sociale, trova un punto importante di ricaduta di alcune riflessioni sulle crisi e potenziali superamenti del modo di produzione capitalistico.

L’accumulazione della scienza e dell’abilità, delle forze produttive generali del cervello sociale, rimane così, rispetto al lavoro, assorbita nel capitale, e si presenta perciò come proprietà del capitale e più precisamente del capitale fisso (cioè delle macchine), nella misura in cui esso entra nel processo produttivo come mezzo di produzione vero e proprio. [...] In quanto poi le macchine si sviluppano con l’accumulazione della scienza sociale, della produttività in generale, non è nel lavoro, ma nel capitale che si esprime il lavoro generalmente sociale. [...] Le forze produttive e le relazioni sociali - entrambi lati diversi dello sviluppo dell’individuo sociale - figurano per il partale solo come mezzi, e sono per esso solo mezzi per produrre sulla sua base limitata. Ma in realtà essi sono le condizioni per far saltare in aria questa base. La natura non costruisce macchine, non costruisce locomotive, ferrovie, telegrafi elettrici, filatoi auto-matici. Essi sono prodotti dell’industria umana: materiale naturale, trasformato in organi della volontà umana sulla natura o della sua esplicitazione sulla natura. Sono organi del cervello umano creati dalla mano umana: capacità scientifica oggettivata. Lo sviluppo del capitale fisso mostra fino a quale grado il sapere sociale generale, knowledge, è diventato forza produttiva immediata, e quindi le condizioni del processo vitale stesso sono passate sotto il controllo del general intellect e rimodellate in conformità ad esso. Fino a quale grado le forze produttive sociali sono prodotte, non solo nella forma del sapere, ma come organi immediati della prassi sociale, del processo della vita reale (Marx 2012, pp. 704-19).

Ma che questa cooperazione sia gestita dalle macchine o organizzata dall'uomo al di fuori dell'utilizzo della tecnologia non importa, perché risulta sempre più evidente la dimensione sociale della costruzione del sapere, e delle attività cognitive innervate da una permanente condizione di scambio che solo una componente reazionaria e chiusa, improduttiva perfino per il capitalismo, tende a frenare all'interno della scuola.

L'interazione dell'uomo con l'ambiente e con il suo simile non necessariamente però, per quanto possa essere ispirata a una forma di collaborazione, spinge automaticamente la tensione all'interno della gerarchia capitalistica tra *governanti* e *governati*, per riprendere una terminologia gramsciana, a un livello dialettico funzionale all'arretramento degli interessi capitalistici.

L'uso del frammento sulle macchine e della categoria di *general intellect* ha avuto diverse fortune, o sfortune, numerosi *inciampi*, creando per l'ennesima volta canoni ai quali aderire o da respingere in blocco, mostrando una disposizione a schematismi e dogmatismi che poco hanno a che fare con quella filosofia della *praxis* che è riflessione e pratica, unione di teoria e pratica che dovrebbe ispirare qualsiasi tentativo di indagare la realtà sociale da un'ottica marxista.

Negli anni Sessanta per esempio attraverso la prima stagione dell'operaismo italiano la si utilizzò per smentire la presunta neutralità delle macchine e della scienza applicata all'industria; negli anni Settanta per criticare l'ideologia del lavoro; tra gli anni Ottanta e Novanta per indicare la qualità specifica non più antagonista della produzione nella società post-fordista.

Qui ci si rifa a un'analisi che esprime un debito sicuramente nei confronti di quel movimento del '77 che seppe emancipare il piano teorico del sapere sociale generale dal sistema delle macchine per permettere di vedere cosa aveva prodotto al di fuori della fabbrica nella società che porterà alla costruzione della categoria di intellettualità di massa, utile per capire come di questa intellettualità faccia parte e in quale modo specifico la categoria degli insegnanti. E quale percezione essa abbia del proprio ruolo e delle pratiche che possono essere messe in campo per *agirlo* in senso progressista.

Dall'altra è necessario anche capire di quale natura sia il lavoro insegnante in un'ottica capitalistica, poiché questo lavoro rientra all'interno di quella tipologia che si fa definire come una qualsiasi

attività lavorativa che produce valori d'uso e quindi in merito alla produzione di valore d'uso tutto il lavoro è lavoro produttivo.

Infatti dice Marx nel primo libro del *Capitale*:

la produzione capitalistica non è soltanto *produzione di merce*, è essenzialmente *produzione di plusvalore*. L'operaio non produce per sé ma per il capitale. Quindi non basta più che l'operaio produca in genere. Deve produrre plusvalore. È produttivo solo quell'operaio che produce plusvalore per il capitalista, ossia che serve all'autovalorizzazione del capitale” (Marx 1993, p. 556).

Nel modo di produzione capitalistico, finalizzato alla riproduzione e all'accrescimento del capitale, alla produzione di plusvalore, la differenza tra lavoro produttivo e improduttivo sta nella diversa relazione che questo lavoro ha con il capitale.

Lavoro produttivo, quindi, è quella attività, materiale o immateriale, che produce plusvalore, poiché il capitalista ottiene plusvalore solo dall'impiego di forza lavoro, ed esclusivamente a questo valore egli è interessato non al suo valore d'uso. O meglio, per il capitalista, il valore d'uso che la forza lavoro possiede è propriamente quello di produrre plusvalore. In questo senso, qualsiasi lavoro può essere indifferentemente produttivo o improduttivo a seconda se rientra o meno nel rapporto di sfruttamento dominante, ovvero se produce plusvalore per il capitalista. A mo' di esempio possiamo citare lo stesso Marx a riguardo:

Un maestro di scuola è lavoratore produttivo se non si limita a lavorare le teste dei bambini, ma se si logora dal lavoro per arricchire l'imprenditore della scuola. Che questi abbia investito il suo denaro in una fabbrica d'istruzione invece che in una fabbrica di salsicce, non cambia nulla nella relazione. Il concetto di operaio produttivo non implica, dunque, affatto soltanto una relazione fra attività ed effetto utile, fra operaio e prodotto del lavoro, ma implica anche un rapporto di produzione specificamente sociale, di origine storica, che imprime all'operaio il marchio di mezzo diretto di valorizzazione del capitale (*ibidem*).

Affermato che lavoro produttivo è quell'attività lavorativa che è in rapporto diretto con il capitale, in quanto produttore plusvalore, ne discende la definizione di lavoro improduttivo ovvero come quel lavoro che non produce plusvalore.

Secondo Jason Read, autore di *La produzione della soggettività. Dal transindividuale al comune*, dalla rivoluzione industriale a oggi, il

processo di sussunzione del reale del lavoro al capitale ha generato un sistema di relazioni trans-individuali nel quale

la cooperazione di menti, macchine e corpi multipli, produce percezioni individualizzate e isolate. [...] Non c'è comune né collettività costituiti da diversi individui che guardano lo stesso programma, dalle diverse auto sulla stessa strada, o dalle diverse connessioni allo stesso sito web (Balibar e Morfino (2018), p. 217).

Il problema non risiede tanto su questo punto. Non tanto quindi la funzione de-solidarizzante del sistema capitalistico agito dalla produzione che costituirebbe un ostacolo alla realizzazione di un individuo sociale e una scomposizione della soggettività sociale in tante monadi atomizzate più volte evocate dalla teoria critica della Scuola di Francoforte, è il problema di ogni progetto di riorganizzazione degli interessi dei subalterni nel quadro di una egemonia neo-liberale, quanto il fatto che all'interno della scuola le tecniche funzionali alla costruzione della mentalità necessaria per essere produttivo e adattabile a questo sistema, cioè capace di cooperare, non inneschino quasi mai una dimensione critica dell'esistente che faccia della *cooperazione* un presupposto alla rottura dell'esistente stesso, riconducendola sui binari di gestione aziendale perfettamente compatibile con le logiche della produttività e dell'accumulazione che vedranno impegnati le forze lavoratrici in formazione nella scuola. Appena usciti dal sistema scolastico, la forza lavoro in formazione si adatterà a cooperare in un regime di produzione forse meno apertamente autoritario, ma non per questo meno capace di produrre logiche di dominio e sottomissione a interessi di classe.

I salari bassi della filiera tecnologica sono un indicatore del fatto che enormi investimenti "culturali" sono, grazie al lavoro addomesticante della Scuola, sufficienti a disinnescare qualsiasi ambizione di trasformazione nelle masse impoverite, e la trasmissione di una miope, se non "cieca", adesione negli interessi del modo di produzione capitalistico sufficiente a mantenere lo status quo.

Quindi la riflessione vygotkiana è utile per giungere a una definizione politica di individuo inteso come essere sociale per il quale l'umano è tale solo nelle relazioni sociali funzionali alla trasformazione dell'esistente. L'essenza umana è *autocoscienza*, che ha una storia sociale, e solamente in seguito viene interiorizzata e

diffusa tra gli individui, mentre la scuola opera nel tentativo di disinnescare questi collegamenti, e inibire la possibilità che un approccio storico materialistico, dia senso a questa intersoggettività. Che gli insegnanti si sottraggano alla dimensione che all'interno della società neoliberista è stata attribuita loro, dipenderà anche dalla capacità che avranno alcuni di loro di recuperare l'eredità degli autori che ho provato a mettere in relazione e del progetto di insegnamento che avevano in mente.

Tornano in mente alcune parole di Giuseppe Prestipino che scriveva alcuni anni fa sulle pagine del quotidiano *Il Manifesto* “si può dire che alcune parole della rivoluzione passiva neoliberista ricalcano parole sessantottesche, appropriandosi del loro contenuto “rivoluzionario” per rovesciarlo. La domanda può essere formulata con l’abusato paragone conviviale: il bicchiere è mezzo pieno o mezzo vuoto? O con un paragone militaresco: l’annessione delle speranze sessantottesche da parte della cultura neoliberista venne dalla debolezza del Sessantotto combattente o dalla forza dei nuovi eserciti neoliberisti?” (Prestipino 2011).”

Una riflessione simile non calza a pennello con quanto avviene oggi nel mondo della scuola? All'interno del quale non si è forse mai parlato tanto di “cooperazione sociale” senza che a una sua diffusione abbia corrisposto un processo di trasformazione profondo della Scuola stessa, ma anzi un suo arretramento in termini di coscienza critica e di formare cittadini consapevoli e impegnati politicamente, capaci sì di cooperare tra di loro, ma per modificare i rapporti sociali e le logiche di sfruttamento e di dominio, non per contribuire a riprodurle.

La rivoluzione passiva del capitale, per dirla con Gramsci snerva l’avversario, lo paralizza, lo frantuma, lo rispinge in una fase disorganica e quindi imbecille, proprio incorporando e assimilando, in forme distorte, e talora “capovolte”, alcune istanze persino programmatiche dell’avversario.

Il sapere sociale generale diventa forza produttiva diretta, e per stare al passo con le trasformazioni appare indubbiamente necessario il passaggio a una formazione tecnologica-scientifica di ordine generale. Ma andando oltre Marx, come ci suggerisce di fare Baldacci,

lo sviluppo del *general intellect*, diviene rapido e diversificato non basta soltanto formare nel lavoratore un'intelligenza tecnico-scientifica generale, ma occorre passare a un ulteriore livello di astrazione: quello di un'intelligenza

flessibile e proteiforme, capace di modificarsi e di assumere morfologie diverse in conformità con lo sviluppo dei paradigmi tecnologico-scientifici e con il movimento delle forme di astrazione del lavoro (Baldacci 2014, p. 84).

5. Conclusioni

E la scuola? Il suo principio educativo? Se per Dewey l'educazione non consiste nel conformare le nuove generazioni a un dato tipo d'uomo, ma nel liberare l'intelligenza stessa, la sua creatività perché possa affrontare liberamente i problemi della sua epoca, per Gramsci invece esiste una razionalità dietro il disegno di conformare le nuove generazioni alle tendenze intrinseche dello sviluppo delle forze produttive, con il *general intellect* questa divaricazione tende a trovare una convergenza anche se involontaria. Il fatto che il sistema produttivo contemporaneo si nutra di lavoratori a un alto grado di adattabilità e creatività non significa aver superato la gerarchia delle disuguaglianze di potere all'interno della relazione lavorativa, e la retorica sull'autonomia del lavoratore mutilata dal fatto che essa si ferma al massimo al piano dei mezzi e raramente investe gli obiettivi dell'impresa, che dipendono dalle decisioni manageriali senza che neppure vengano nascosti autoritarismi intollerabili, sopportabili solo quando il credo aziendale viene difeso con una operazione di indottrinamento tesa a far credere che la cultura dell'impresa sia la migliore opportunità per l'autorealizzazione del lavoratore.

Bibliografia

- Baldacci, M. 2014, *Per un'idea di scuola. Istruzione, lavoro e democrazia*, FrancoAngeli: Roma.
- Baldacci, M. 2017, *Oltre la subalterità. Praxis ed educazione in Gramsci*, Carocci: Roma.
- Balibar, É. e Morfino V. 2014, *Il transindividuale. Soggetti, relazioni, mutazioni*, Mimesis: Milano.
- Dale, R. e Robertson, S. 2004, *Interview with Boaventura de Sousa Santos*, in "Globalisation, Societies and Education", 2(2), pp. 147-160, Taylor and Francis: London.
- Frabboni, F. 2012, *Mario Lodi: un maestro dai mille sguardi*, in "LG Argomenti", XLVIII(4) ottobre-dicembre, pp. 5-8, Biblioteca De Amicis Erga edizioni: Genova.

Giroux, H. 2014, *Educazione e crisi dei valori pubblici. Le sfide per insegnanti, studenti ed educazione pubblica*, La Scuola: Brescia.

Gramsci, A. 1975, *Quaderni del carcere*, a cura di V. Gerratana, Einaudi: Torino.

Hall, S. e Mellino, M. 2015, *Cultura, razza, potere*, Ombre corte: Verona.

Lorenzoni, F. 2019, *I bambini ci guardano. Una esperienza educativa controvento*, Sellerio: Palermo.

Manacorda, M. A. 2008, *Marx e l'educazione*, Armando Editore: Roma.

Marx, K. 1968, *I manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi: Torino.

_____, 1993, *Il capitale*, Editori Riuniti: Roma.

_____, 2012, *Grundrisse. Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, Edizioni Pgreco: Roma.

_____, 2019, *Per la critica dell'economia politica*, Edizioni Lotta Comunista: Roma.

Mayo, P. 2015, *Hegemony and education under neoliberalism: insights from Gramsci*, Routledge: New York.

Mecacci, L. 2017, *Lev Vygotskij. Sviluppo educazione e patologia della mente*, Giunti editore: Firenze.

Pasolini, P. P. 1973, *Saggi sulla politica e sulla società*, Mondadori: Milano.

Prestipino, G. 2011, *Il 68 e dopo, a scuola da Gramsci*, in "il manifesto", 22 maggio, Roma.

Vygotskij, L. S. 2006, *Psicologia pedagogica. Breve corso su attenzione, memoria e pensiero*, Erikson: Trento

Vygostkij, L. S. 2009, *Storia dello sviluppo delle funzioni psichiche superiori*, Giunti editore: Firenze.

International Gramsci Journal

Volume 3
Issue 3 *Gramscian Concepts in (Inter)National
Situations / Pedagogical Questions and
Question of Translatability / Reviews*

Article 6

2019

Traducibilità, Dialettica, Contraddizione – Per una teoria-prassi della traduzione a partire da Gramsci

Saša Hrnjez

Follow this and additional works at: <https://ro.uow.edu.au/gramsci>

Recommended Citation

Hrnjez, Saša, Traducibilità, Dialettica, Contraddizione – Per una teoria-prassi della traduzione a partire da Gramsci, *International Gramsci Journal*, 3(3), 2019, 40-71.

Available at: <https://ro.uow.edu.au/gramsci/vol3/iss3/6>

Research Online is the open access institutional repository for the University of Wollongong. For further information contact the UOW Library: research-pubs@uow.edu.au

Traducibilità, Dialettica, Contraddizione – Per una teoria-prassi della traduzione a partire da Gramsci

Abstract

Questo articolo si propone di esaminare il tema della traducibilità attraverso una rivalutazione della sua intrinseca relazione con la logica dialettica delle contraddizioni. Dopo un'analisi delle varie occorrenze del concetto di traduzione nel testo gramsciano, saranno trattati i vari suoi aspetti: la distinzione tra traduzione e traducibilità, la connessione tra traduzione e storia, il rapporto tra teoria e prassi. Attraverso un confronto tra la teoria della traducibilità di Benjamin e le riflessioni di Gramsci sarà portata avanti la tesi sulla storia come fondamento comune della traduzione e della dialettica. L'articolo si conclude con un approfondimento del rapporto tra la dialettica e la traduzione prendendo in considerazione la prospettiva hegeliana sulla contraddizione e sulla logica dell'universale.

The aim of this contribution is to examine the subject of translatability by reassessing its intrinsic relation with the dialectical logic of contradictions. After analysing the various occurrences of the concept of translation in the text of Gramsci's Notebooks, the article deals with its various aspects: the distinction between translation and translatability, the link between translation and history, the relation between theory and praxis. Through a comparison between the theory of translatability in Benjamin and Gramsci's reflections the theory of history as the common basis of translation and the dialectic is posited. The article concludes by going more in depth into the relationship between the dialectic and translation by considering the Hegelian perspective on contradiction and the logic of the universal.

Keywords

Translatability, dialectics, contradiction, history, praxis, translation

*Traducibilità, Dialettica, Contraddizione – Per una teoria-prassi della traduzione a partire da Gramsci**

Saša Hrnjez

Die Widersprüche sind unsere Hoffnung
B. Brecht

Sei senza contraddizioni? Sei senza possibilità
V. Holan

1. Introduzione

Il tema della traducibilità in Gramsci, per un lungo periodo pressoché ignorato, negli ultimi decenni è finalmente giunto al centro del dibattito italiano e internazionale¹. Questo dibattito non smette di offrire numerosi spunti per le riflessioni che illuminano i vari aspetti del complesso arsenale teorico che i *Quaderni* ci hanno tramandato. L'attenzione crescente che questo tema riceve nell'ambito degli studi gramsciani corrisponde, di fatto, a un crescente interesse per le questioni della traduzione nell'ambito generale delle scienze umane potenziando quel campo accademico-scientifico istituzionalizzato come *Translation Studies*. Se alcuni autori hanno iniziato a parlare di un centro *translational turn*² nelle scienze sociali e negli studi culturali, le recenti ricerche sulla traduzione e traducibilità in Gramsci possono solo confermare e favorire queste tendenze generali riscontrabili in altre discipline. In questo articolo

* Questo articolo rappresenta una parte della mia ricerca condotta presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici a Napoli nel 2018.

¹ Ed è soprattutto merito di Fabio Frosini, Derek Boothman, Peter Ives, Rocco Lacorte, Giancarlo Schirru di aver attirato l'attenzione sul tema della traducibilità nei loro lavori a partire dai primi anni 2000, i quali insieme ad alcuni esempi degli anni '80 e '90, come i testi di André Tosel o Maurizio Lichtner che citeremo, costituiscono un caposaldo degli studi gramsciani sulla traduzione.

² Qui mi riferisco a D. Bachmann-Medick, "Introduction: The Translational Turn", in *Translation Studies* 2(1), 2009, pp. 2-16. Il termine è stato proposto anche da Susan Bassnett (S. Bassnett, "The Translation Turn in Cultural Studies", in *Constructing Cultures. Essays on Literary Translation*, a cura di S. Bassnett e A. Lefevere, Clevedon: Multilingual Matters, 1998, pp. 123-40).

però non ci proponiamo di dare un resoconto esaustivo di tutti gli aspetti che la problematica traduttiva o traduttologica assume in Gramsci, né tantomeno delle sue possibili ripercussioni sugli studi della traduzione in generale. Il nostro intento non è nemmeno quello di esporre, in una prospettiva storiografica o storico-filosofica, la genesi della riflessione gramsciana e i suoi ulteriori sviluppi nelle varie ricezioni e interpretazioni³. Ci limitiamo piuttosto a prefiggerci un compito teorico-filosofico: riproporre il tema della traducibilità attraverso una rivalutazione della sua intrinseca relazione con la logica dialettica delle contraddizioni usando gli strumenti gramsciani. In altri termini, bisogna mettere in relazione il processo traduttivo con il processo dialettico e indagare soprattutto il carattere di questa relazione, il che, in fin dei conti, significa interrogarsi sul rapporto tra differenza e contraddizione. Ciò che si vuole dimostrare qui è che la traducibilità reciproca gramsciana non è soltanto l'orizzonte dentro il quale si esibiscono le differenze delle espressioni culturali che hanno delle strutture "fondamentalmente simili", ma è anche il campo dove appaiono le contraddizioni della struttura stessa. La traduzione nelle sue realizzazioni storiche necessariamente mette in atto una logica della contraddizione. Questo perché la traduzione opera secondo la dialettica dell'universale e del particolare, oltre che essere ineluttabilmente contrassegnata dalla negatività immanente, che si manifesta poi come fallimento del tentativo traduttivo o come l'emergere dell'intraducibile.

Il concetto di traduzione, intesa come esperienza della differenza e come incontro con l'alterità, rimane comunque unilaterale senza la prospettiva che insieme alle differenze culturali e linguistiche cerca di cogliere (e tradurre) anche le contraddizioni storiche. Proprio in Gramsci cerchiamo di trovare il materiale teorico che può fondare un approccio alla contraddizione per via della traduzione. Per approfondire questo approccio proponiamo anche un confronto con Walter Benjamin e con la sua teoria della traducibilità, confronto necessario per riscoprire il nesso tra traduzione e storicità, e soprattutto per comprendere la struttura traduttiva del processo storico-dialettico. Benjamin e Gramsci, seppure con le

³ Per una panoramica storica della ricezione del problema della traduzione tra gli studiosi di Gramsci rimando a G. Cospito, "Traducibilità dei linguaggi scientifici e filosofia della *praxis*", in *Filosofia italiana*, 2, 2017, pp. 47-65.

debite differenze e muovendosi da tradizioni diverse, scoprono il principio della traducibilità come un principio profondamente storico. In questo senso il nesso tra la traducibilità reciproca gramsciana e la dialettica si riconduce al loro fondamento comune: la storia. Ad eccezione di alcuni rarissimi contributi⁴, il paragone tra Benjamin e Gramsci a proposito del tema della traducibilità rimane ancora poco tematizzato.

Insomma, per introdurre il tema della traducibilità occorre innanzitutto delineare la sua portata e individuare i suoi vari usi nel testo gramsciano. Si nota subito il tratto principale del concetto di traduzione gramsciano, e cioè di essere già un atto di traduzione, soprattutto una traduzione concettuale che traspone e trasforma ciò che la traduzione è per il senso comune: il passaggio di un contenuto testuale da un sistema linguistico all'altro attraverso la mediazione di una figura centrale, cioè il traduttore. In Gramsci la teoria della traducibilità investe quasi tutti i suoi concetti principali come *praxis*, egemonia, rivoluzione, struttura-sovrastuttura, dialettica, etc. In questo nostro contributo ci permettiamo di soffermarci solo su alcuni aspetti che ci sembrano necessari per mettere in risalto la dimensione dialettico-contraddittoria della traducibilità.

2. *A partire da una mancanza e da un fallimento della traduzione*

La prima occorrenza del termine “tradurre” nei *Quaderni del Carcere* (Q1§44, “Direzione politica di classe prima e dopo l'andata al governo”)⁵, conduce al cuore del problema della traduzione nel senso ampio o generalizzato. Parlando del Risorgimento e di uno dei suoi politici, Giuseppe Ferrari, Gramsci dice che egli non “riusciva a costruire l'anello tra la situazione italiana e quella francese più avanzata”, ed “era in gran parte fuori della realtà concreta italiana”, per cui “adattava all'Italia gli schemi francesi”. Insomma, Ferrari non sapeva “tradurre il ‘francese’ in ‘italiano’” (*Idem*). È già chiaro che qui Gramsci opera secondo una concezione diversa del tradurre: non solo la traduzione tra le lingue ma tra le due esperienze, due realtà storiche, due configurazioni storico-

⁴ A. Tosel, “W. Benjamin et A. Gramsci sur la traduisibilité des langages”, in *Revue philosophique*, 1996, pp. 55-66 (trad. it. in *Stadium*, 1, 2005, pp. 117-126); P. Ives, *Gramsci's Politics of Language*, Toronto: University of Toronto Press, 2004 (Cap. 3).

⁵ A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, a cura di V. Gerratana, Torino: Einaudi, 1975, p. 44.

politiche. D'altronde, un'analisi del concetto di traduzione ci indica che questo uso gramsciano non è nemmeno così metaforico, dato che una traduzione non è mai puramente linguistica, ed è sempre traduzione di un'esperienza (culturale, sociale, politica).

Insomma, il primo significato gramsciano che possiamo trarre è che la traduzione sta per un processo di realizzazione, di trasposizione delle idee tenendo conto delle particolarità concrete della cultura d'arrivo dove le idee si intendono introdurre, mettere in atto. A differenza di una mera applicazione degli schemi in un altro contesto, la traduzione richiede non solo una conoscenza della realtà nella quale si traduce, ma anche "star dentro" la realtà concreta. La traduzione investe dunque un processo dialettico e immanente della realizzazione dell'universale nel passaggio tra le due realtà particolari (in questo caso "francese" e "italiana"). Sul rapporto tra traduzione e dialettica, che si rivela di fondamentale, torneremo nell'ultima parte dell'articolo.

Non saper tradurre, come Gramsci imputava a Ferrari, vuol dire non saper dialettizzare, essere privo del senso del concreto, e per di più non saper trasformare la realtà⁶. La mancanza di traduzione in questo senso coincide con un'azione che non solo non trasforma il reale, ma nemmeno si fa partecipe della realtà storica. Per questo motivo la mancanza di traduzione ha il significato di un distacco dalla realtà, di un'astrazione non soltanto teorica ma anche pratico-politica. Ci sono, quindi, parecchi nessi che possiamo individuare già da questa prima definizione (traduzione come realizzazione oggettiva, ossia, la traduzione come necessaria per la trasformazione effettiva, la traduzione in quanto il senso dialettico del concreto e la traduzione contrapposta allo schematismo).

Ma oltre al caso della mancanza di traduzione, riscontrato nel politico risorgimentale, c'è anche il fenomeno del fallimento della traduzione, e qui Gramsci prende come esempio Lenin, citando la sua affermazione confessionale dove diceva: "non abbiamo saputo 'tradurre' nelle lingue 'europee' la nostra lingua" (Q7§2, p. 854 e Q11§46, p. 1468). La fonte di questa confessione di Lenin in realtà è una relazione al Quarto Congresso dell'Internazionale del 13 novembre 1922, dove egli non dice "noi non abbiamo saputo 'tradurre'", ma "non abbiamo capito come si deve mettere la nostra

⁶ E infatti, Gramsci, dopo aver detto che Ferrari non sapeva tradurre il francese in italiano, aggiunge anche che egli "non incideva nel movimento reale".

esperienza russa alla portata degli stranieri”⁷. Dunque, l’introduzione del termine ‘traduzione’ è in realtà una traduzione infedele di Gramsci che traduce dal russo la frase di Lenin: e cioè “presentare l’esperienza russa agli stranieri” diventa in Gramsci un corrispettivo della prassi traduttiva.

Questo messaggio di Lenin, cinque anni dopo la Rivoluzione d’Ottobre e due anni prima della sua morte, è assai chiaro: “non abbiamo saputo tradurre la nostra lingua nelle lingue europee” significa che la fiaccola della rivoluzione d’Ottobre è rimasta isolata, non diffondendosi e non universalizzandosi, con il conseguente fallimento dei vari movimenti rivoluzionari e proletari in Occidente. In questo senso i tentativi di tradurre la Rivoluzione russa – ci limitiamo agli anni in cui Gramsci scriveva – sono giunti allo scacco, a differenza della Rivoluzione francese che invece si è tradotta in altre lingue, e, come sarà importante per Gramsci, si è tradotta anche nel linguaggio teorico, nella filosofia di un’altra cultura, cioè nella filosofia tedesca. Il 1789 ha quindi consolidato le basi per una cultura con “funzione internazionale e cosmopolita di irradiazione e di espansione a carattere imperialistico organico” (Q4§49, p. 479).

Le fonti leniniste della nozione politica del tradurre possono essere cercate anche in un altro discorso di Lenin del 1919 (Discorso di apertura del primo congresso dell’Internazionale), che Gramsci non cita ma che probabilmente conosceva e che sicuramente gli sarebbe andato incontro. Il dirigente bolscevico, questa volta più ottimista, parla della diffusione della dittatura del proletariato attraverso l’istituzione europea e mondiale dei soviet e paragona questo processo con la traduzione dal latino nella lingua comprensibile delle masse popolari, dunque con una

⁷ Lenin si riferisce a una risoluzione votata al congresso dell’Internazionale precedente, sulla organizzazione dei partiti comunisti, e dice: “La risoluzione è eccellente, ma è quasi interamente russa, cioè quasi interamente ispirata alle condizioni russe ... nessuno degli stranieri la comprenderà, appunto perché è troppo russa. Non perché sia scritta in russo, essa è tradotta ottimamente in tutte le lingue, ma perché è interamente permeata di spirito russo... Ma non abbiamo capito come si deve mettere la nostra esperienza russa alla portata degli stranieri. Tutto ciò che dice la risoluzione, è rimasto lettera morta ... Dopo cinque anni di Rivoluzione russa, dobbiamo studiare” (V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 33, Roma: Editori Riuniti, 1967, pp. 395-396). La traduzione inglese di Lenin offre una versione diversa della frase in questione “But we have not learnt how to present our Russian experience to foreigners” (V. I. Lenin, *Complete Works*, vol. 33, Moscow: Progress Publishers, 1973, p. 430).

volgarizzazione⁸. Saper tradurre in questo caso significa saper internazionalizzare la rivoluzione in modo tale che il linguaggio della rivoluzione proletaria diventi il linguaggio delle masse eterogenee di varie culture.

Ad ogni modo la mancanza della traduzione nei politici democratici del Risorgimento e il fallimento della traduzione nella Russia bolscevica marcano una netta differenza tra i due fenomeni, cioè i due eventi politici, e, possiamo dire, anche tra i due tipi di egemonia. In altri termini, non possiamo ricondurre il Risorgimento italiano e la Rivoluzione russa a una stessa “intraducibilità”, cioè ad essere le due espressioni “equivalenti” del carattere negativo della traduzione destinata al fallimento. La negatività contrassegna ogni atto di traduzione lasciando sempre uno scarto tra il tradotto e il traduce, un non-realizzato, ma essa si attua soprattutto storicamente nelle date condizioni economico-sociali differenziando (cioè storicizzando) lo stesso concetto dell’intraducibile. Il fallimento della traduzione nel caso bolscevico significa in primo luogo il fallimento di un progetto egemonico internazionale che già riconosce la traducibilità come proprio principio, e tuttavia a causa delle varie condizioni storico-sociali e della situazione internazionale sfavorevole non riesce a concretizzarsi come esperienza storica universale nei singoli paesi europei e attraverso le lotte delle classi operaie nazionali⁹. Invece il “non saper tradurre” (ovvero, non voler tradurre) dei politici democratici del Risorgimento, in realtà, è il segno di un’egemonia borghese ottocentesca “riuscita” ma mancante della volontà di realizzare la rivoluzione politica radicale. La traduzione è qui funzionale alla consolidazione dell’egemonia, l’espressione dei rapporti sociali dominanti che si impone attraverso l’esclusione delle masse popolari dalla storia e dalla politica. La

⁸ “Dittatura del proletariato! Fino a oggi, per le masse, queste parole erano latino. Ma, in virtù della diffusione del Sistema dei soviet in tutto il mondo, questo latino viene tradotto in tutte le lingue moderne; la forma pratica della dittatura è stata scoperta dalle masse operaie. Ed è diventata comprensibile alle grandi masse degli operai per l’affermarsi del potere sovietico in Russia, per l’azione degli spartachisti in Germania e delle organizzazioni analoghe in altri paesi, quali ad esempio gli Shop stewards committees in Inghilterra.” (V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 28, Roma: Editori Riuniti, 1967, p. 459).

⁹ Sul rapporto tra traduzione ed egemonia, intesa come “l’esigenza di tradurre nazionalmente i principi del materialismo storico”, rimando al recente libro di G. Fresu, *Antonio Gramsci. L’uomo filosofo*, Cagliari: Aipsa, 2019, pp. 330-345. Sulla “traducibilità delle pratiche nazionali” in riferimento a un concetto universale del proletariato, cfr. anche F. Frosini, “Dalla filosofia di Marx alla filosofia della praxis nei Quaderni del Carcere”, in *Marx e Gramsci. Filologia, filosofia e politica allo specchio*, a cura di A. Bello, Napoli: Liguori, 2011. pp. 68-79.

mancanza della traduzione significa insomma l'assenza del "momento giacobino" nel processo dell'unificazione nazionale, e cioè "l'assenza di una iniziativa popolare unitaria nello svolgimento della storia italiana" (Q10II§41XIV, pp. 1324-5).

E non sorprende, dunque, che nello stesso paragrafo in cui Gramsci sostiene una mancanza di traduzione nell'ambito della politica risorgimentale (Q1§44), egli, senza usare il termine "tradurre", parla dei giacobini¹⁰. Dice: "Il linguaggio dei giacobini, la loro ideologia, *rifletteva* perfettamente i *bisogni* dell'epoca, secondo le *tradizioni* e la cultura francese" (il corsivo S.H.), e poi aggiunge tra parentesi un riferimento a Marx che ricorre spesso: "nella *Sacra Famiglia* l'analisi di Marx da cui risulta che la fraseologia giacobina *corrispondeva* perfettamente ai formulari della filosofia classica tedesca"¹¹. Qui, come si vede, il discorso cambia leggermente e anziché di "tradurre" si parla di "riflettere" e di "corrispondenza" tra due linguaggi (poi nel campo semantico gramsciano, i cui termini non sono facili da decifrare, "corrispondenza" e "riduzione" diventano i sinonimi della "traduzione"). In altre parole, Gramsci vuole dire che i giacobini hanno saputo tradurre i bisogni dell'epoca, la cultura e la realtà storica francese nel loro linguaggio e che hanno saputo costruire un linguaggio attuale ed effettivo. In questo senso la traduzione ottiene un nuovo significato; non è soltanto comunicazione di un contenuto in un'altra lingua, oppure dire una stessa cosa dentro un sistema linguistico diverso, ma costruire un linguaggio: la traduzione è anche un processo della costruzione di un linguaggio comune.

¹⁰ Il contrasto tra l'incapacità del tradurre di Ferrari e le capacità traduttive dei giacobini nota anche Rocco Lacorte, cfr. il suo "Translatability, Language and Freedom in Gramsci's Prison Notebooks" in *Gramsci, Language and Translation*, a cura di P. Ives e R. Lacorte, Lanham: Lexington, 2010, p. 215. Lacorte insiste, giustamente, anche sui riflessi dei grandi eventi contemporanei a Gramsci nel suo pensiero, e soprattutto della fallita "traduzione" dell'esperienza bolscevica avvenuta nei Consigli di fabbrica torinesi durante il Biennio rosso. In questo senso, la stessa teoria della traducibilità gramsciana traduce l'esperienza fallimentare e deludente di una traduzione pratica, affinché l'unità di teoria e prassi possa essere pensata su basi nuove.

¹¹ Questo riferimento alla *Sacra Famiglia* di Marx poi ricompare nel §151 dello stesso Quaderno 1: "La filosofia classica tedesca è la filosofia di questa epoca ed è quella che vivifica i movimenti liberali nazionali dal 48 fino al 70. A questo proposito vedere la riduzione che fa Marx della formula francese 'liberté, fraternité, égalité' con i concetti filosofici tedeschi (*Sacra Famiglia*). Questa riduzione mi pare teoricamente importantissima [...] Ciò che è 'politica' per la classe produttiva diventa 'razionalità' per la classe intellettuale". Poi il riferimento al testo di Marx si ripete nel Q3§48, nel Q4§3 e §42, nel Q8§208, e Q10II§60, e ovviamente nella sezione V del Quaderno 11.

Questa dimensione della traduzione emerge di nuovo nelle note dello stesso periodo: “il teorico deve ... ‘tradurre’ in linguaggio teorico gli elementi della vita storica, e non viceversa la realtà presentarsi secondo lo schema astratto” (Q3§48, p. 332). Anche qui vediamo questa significativa contrapposizione tra schematismo, ovvero un’applicazione dello schema, e la traduzione come un’operazione della concretizzazione e dell’espressione concreta della realtà, o detto hegelianamente: la traduzione come un esibirsi della realtà nel concetto. “Traduzione in linguaggio teorico”, vale a dire la costruzione di un discorso immanente alla realtà storica concreta affinché la realtà possa essere trasformata. È sempre una traduzione-trasformazione che ha il mutamento non solo come suo scopo bensì come suo principio più intimo. Non c’è una traduzione efficace senza una trasformazione.

Abbiamo affrontato il tema della traduzione attraverso le sue forme negative, cioè attraverso una mancanza di traduzione (Ferrari) e un fallimento del tradurre (Lenin). Ma non è che ogni atto del tradurre ha a che fare con un imprescindibile fallimento, insufficienza e scacco? Non è la negatività una caratteristica intrinseca di ogni traduzione? E cioè quale traduzione può vantarsi di esser riuscita a trasporre il senso e tutta la complessità di un testo da una cultura all’altra senza perdite, impoverimenti ed errori? E non è esattamente questo lo sfondo e il senso della domanda gramsciana posta nel Quaderno 11: “ma quale lingua è esattamente traducibile in un’altra? Quale singola parola è traducibile esattamente in un’altra lingua?” (Q11§48, p. 1470). Il dubbio intorno alla possibilità di compiere a pieno una traduzione che muove queste domande fa assurgere la traduzione al modello di un’attività che per antonomasia deve incontrare i propri limiti e interrogarsi sulla propria possibilità di realizzazione. Già da questo si desume in che senso la traduzione è inseparabile dalla sua politicità, cioè dal suo essere una prassi politica. Tenendo conto del fatto che tutta l’opera di Gramsci sviluppa una riflessione riguardo al fallimento storico delle rivoluzioni proletarie in Occidente, e soprattutto in riferimento alla sconfitta storica davanti alla marcia fascista, il paradigma della traduzione, attività che viene messa in continuazione davanti ai propri limiti, assume un significato che per certi versi esprime il nodo del pensiero gramsciano: la traduzione è quella prassi critica che riflette sul proprio fallimento e sui propri

sui propri difetti. Traduzione e autocritica qui vanno di pari passo sotto il nome di un'esperienza della finitudine storica e della realizzazione dell'orizzonte dell'emancipazione umana. Il discorso della traducibilità però suggerisce che, malgrado le imprevedibilità e gli errori, non bisogna mai smettere di tradurre.

3. Traducibilità dei linguaggi e delle culture

Domandarsi intorno alla traducibilità oggi, per noi, si dà quasi per scontato. Tuttavia, il tema della traducibilità, storicamente, e soprattutto come un tema filosoficamente rilevante, emerge come frutto delle riflessioni novecentesche. Ad esempio, in uno dei testi fondamentali della teoria della traduzione, nel *Discorso sui metodi del tradurre*¹² di Schleiermacher del 1813, il termine “traducibilità” non compare. Anche se i vari traduttori e teorici si sono da sempre confrontati con i limiti della traduzione e con il problema degli intraducibili, ci volevano varie condizioni storiche e anche epistemologiche – che possiamo nominare “post-trascentendali” – per poter mettere in evidenza la questione della traducibilità delle lingue. E uno dei primi che ha appuntato l'attenzione sulla questione è stato Walter Benjamin. Possiamo dire che anche in Gramsci la distinzione tra “traduzione” e “traducibilità” gioca un ruolo fondamentale e senza il quale sarebbe forse impossibile comprendere il suo discorso sulla traducibilità dei linguaggi. Come vedremo, sia in Benjamin che in Gramsci, si esegue un passaggio dalla *traduzione* alla *traducibilità*, di modo che ciò diventi il nodo essenziale intorno al quale si articolano le loro posizioni: Benjamin articola la sua teoria del linguaggio e della conoscenza, mentre in Gramsci si tratta della filosofia della prassi. Ma cosa vuol dire focalizzarsi in prima linea sulla traducibilità?

Abbiamo visto che il riferimento a Marx e alla *Sacra Famiglia* è uno dei principali nel discorso gramsciano sulla traducibilità. Questo riferimento a Marx aggiunge un altro tassello importante nell'analisi della traduzione: la traduzione non solo come rapporto tra le due esperienze storiche, quella tedesca e quella francese, ma anche come rapporto tra teoria e prassi, ovvero, tra filosofia e

¹² F. Schleiermacher, “Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens”, in *Das Problem des Übersetzens*, a cura di H. J. Störig, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963, pp. 38–70; traduzione italiana di Giovanni Moretto: “Sui diversi modi del tradurre”, in *La teoria della traduzione nella storia*, a cura di S. Nergaard, Milano: Bompiani, 1993, pp. 143-179.

politica. L'importanza di questo aspetto è provata dal semplice fatto che Gramsci chiama in causa frequentemente la citazione di Marx¹³:

Ho citato parecchie volte il brano in cui Marx, nella *Sacra famiglia*, dimostra come il linguaggio politico francese, adoperato da Proudhon, corrisponda e possa tradursi nel linguaggio della filosofia classica tedesca. Questa affermazione mi pareva molto importante per comprendere l'intimo valore del materialismo storico (Q4§42, p. 467)¹⁴.

Si tratta dunque di una corrispondenza, o potremmo dire, nei termini più dialettici, di una identità¹⁵ nella differenza tra il linguaggio francese (politico) e il linguaggio tedesco (teorico-filosofico). Il fatto che si traducono l'uno nell'altro è la prova che la loro differenza è soltanto un modo in cui si esprime la loro identità: cioè la politica rivoluzionaria francese e la filosofia classica tedesca sono due modi differenti di dire la *stessa* cosa¹⁶, esprimendo lo stesso principio epocale della libertà moderna e della sua realizzazione oggettiva. Gramsci perciò conclude che, se la filosofia tedesca e la politica francese sono due modi di dire la stessa cosa, i loro linguaggi sono allora intercambiabili¹⁷: “In realtà per lo storico, esse sono *intercambiabili*, sono riducibili una all'altra, sono traducibili scambievolmente” (Q4§42, p. 468; corsivo nell'originale). Gramsci utilizza vari termini che esprimono questo rapporto tra le due esperienze nazionali, i due linguaggi o le due culture: corrispondenza, riduzione, intercambiabilità, traducibilità, equivalenza.

¹³ Marx nella *Sacra Famiglia*, Capitolo IV, scrive: “Se il signor Edgar paragona per un momento la *eguaglianza* francese con l'autocoscienza tedesca, troverà che il secondo principio esprime *in tedesco*, cioè nel pensiero astratto, ciò che il primo dice *in francese*, cioè nella lingua della politica e del pensiero intuitivo. L'autocoscienza è l'uguaglianza dell'uomo con sé stesso nel puro pensiero ... L'eguaglianza è il modo francese di esprimere l'unità essenziale degli uomini.” (K. Marx, *La sacra famiglia*, Roma: Editori Riuniti, 1972, p. 47).

¹⁴ Anche Q11§48, p. 1468, in cui leggiamo lo stesso testo con una leggera differenza: “Questa affermazione (è) molto importante per comprendere alcuni aspetti della filosofia della prassi ...”.

¹⁵ Cfr. Q10II§9, p. 1247: “Per ciò che riguarda i rapporti di *identità sostanziale* tra il linguaggio filosofico tedesco e il linguaggio politico francese...” (il corsivo S.H).

¹⁶ Cosa è questa “stessa cosa” possiamo dire citando Mario Tronti: “In Marx dunque Hegel, Ricardo e Robespierre non sono presi a sé, come momenti di una pura storia delle idee; essi sono tre aspetti, tra loro complementari di una medesima realtà, cioè di un tipo specifico di società ... sono una parte quindi dell'oggetto” (M. Tronti, “Alcune questioni intorno al marxismo di Gramsci”, in *Studi Gramsciani*, Roma: Editori Riuniti, 1973, p. 310).

¹⁷ Nel Quaderno 11 scritto due anni dopo c'è una notevole differenza, la parola “intercambiabilità” sparisce e anche l'espressione ‘traducibili scambievolmente’: “Per lo storico, in realtà queste civiltà sono traducibili reciprocamente, riducibili l'una all'altra” (Q11§48, p. 1470).

Poiché è il concetto di traduzione che qui ci interessa la prima domanda che si può porre è se la traduzione sia veramente un rapporto di corrispondenza e di scambiabilità. La traduzione è un rapporto di sinonimia¹⁸? O al contrario, la traduzione è ciò che non raggiunge mai una equivalenza di termini in due linguaggi diversi? E allora cosa Gramsci veramente intende per “corrispondenza” o per “equivalenza”?

La scomparsa del termine “intercambiabile” nei successivi Quaderni 10 e 11 è un segno che per Gramsci la traduzione reciproca non significa una totale sostituibilità di un linguaggio con un altro. Tradurre un linguaggio nell’altro non vuol dire che l’uno si può scambiare con un altro come se fosse una moneta. In questo si nota un’intenzione di mantenere la differenza tra i vari linguaggi in traduzione: tra di loro non c’è una sinonimia, ma piuttosto una complementarità; dire la stessa cosa in due modi diversi e complementari. Ed è dunque una corrispondenza nella differenza.

Sembra che egli stesso sia consapevole di tutta la problematicità, e così, subito dopo aver ribadito il rapporto tra Francia e Germania come un rapporto di reciproca traducibilità, afferma:

Questa traducibilità non è “perfetta” certamente, in tutti i particolari, anche importanti (ma quale lingua è esattamente traducibile in un’altra? Quale singola parola è traducibile esattamente in un’altra lingua?), ma lo è nel “fondo” essenziale¹⁹ (Q11§48, p. 1470).

Bisogna notare che qui Gramsci pone due domande che vanno distinte: una riguarda la traducibilità tra le lingue, l’altra invece la traducibilità precisa di singole parole. Dunque, la risposta conclusiva che c’è una traducibilità perfetta nel fondo essenziale può confondere: si riferisce al rapporto tra le lingue o alla questione che *in un certo senso* è possibile trovare un corrispettivo esatto in un’altra lingua? Quest’ultima tesi è senz’altro da respingere perché

¹⁸ Qui per “sinonimia” intendiamo, quasi etimologicamente, la comunanza dei nomi e delle parole diverse ma identiche di significato, cosicché queste in ultima istanza possono scambiarsi indifferentemente tra loro, a prescindere dal fatto che si tratti di parole di una stessa lingua o di due lingue diverse. Inoltre, Quine con la sua teoria dell’indeterminatezza della traduzione, ma per certi versi anche Benjamin con la distinzione tra l’inteso e il modo di intendere, ci suggeriscono una messa in questione della nozione di sinonimia (es. “home” e “house” in inglese non possono essere mai semplicemente intercambiabili). Cfr. S. Borutti, U. Heidmann, *La Babele in cui viviamo*, Torino: Bollati Boringhieri, 2012, p. 34ss.

¹⁹ Anche qui si nota una differenza: nel Q4§42 il termine messo tra virgolette non è “perfetta” ma “traducibilità”.

Gramsci non sostiene la possibilità di una traduzione perfettamente esatta tra i termini (anche cfr. Q16§21, p. 1893: “rosa italiano=rosa latino”), e nemmeno è questo ciò che gli interessa. Come vedremo a lui sta a cuore piuttosto una traducibilità tra i linguaggi. La traducibilità dei linguaggi opera su un altro livello – quello del condizionamento storico e della base materiale che rende possibile che i due discorsi culturali, nazionali, entrino in un rapporto in modo che l’identità venga espressa in due modi diversi. In ogni caso bisogna tener distinti, anche se impossibile separarli, il piano del rapporto tra le lingue e il piano del rapporto tra i singoli elementi di ogni lingua.

In altri termini, il fatto che non vi sia una traduzione perfetta nel senso della corrispondenza tra i singoli elementi delle lingue non significa che bisogna sostenere un’intraducibilità assoluta e insopprimibile tra di esse. E anzi, Gramsci parla di una perfetta traducibilità nel “fondo” essenziale. A ben vedere, Gramsci in effetti dice una cosa molto simile a quella che scrive Benjamin nel suo saggio sul traduttore: le lingue sono estranee nei singoli elementi, ma come insieme non sono estranee l’una all’altra.

E cosa sarebbe questo “fondo essenziale” di cui parla Gramsci? La risposta va cercata nel Q11§49, p. 1473:

due strutture fundamentalmente simili hanno superstrutture “equivalenti” e reciprocamente traducibili, qualunque sia il linguaggio particolare nazionale. Di questo fatto avevano coscienza i contemporanei della Rivoluzione francese e ciò è di sommo interesse.

Il riferimento alla Rivoluzione francese ovviamente fa ricordare quel passo dove Gramsci attribuisce ai giacobini il merito di aver saputo tradurre i bisogni dell’epoca, e cioè la realtà storica materiale. Comunque, quest’affermazione sulle superstrutture equivalenti e reciprocamente traducibili sembra qui una conclusione, mentre qualche paragrafo prima (§47) viene posta come un problema da risolvere: egli si chiede se è possibile una traduzione tra le civiltà che si trovano in diverse fasi dello sviluppo. Gramsci pensa un limite storico alla traduzione, per cui sarebbe sbagliato dire che egli sostiene una traducibilità totale, in tutti i sensi e senza limiti. La traducibilità ‘perfetta’ – dove non bisogna perdere d’occhio la presenza delle virgolette – suggerisce un’altra cosa: c’è una “perfetta” apertura all’altra lingua con cui si condividono la struttura e le basi storico-

materiali, ma ciò nonostante nelle sue realizzazioni storiche il processo traduttivo necessariamente porta all'imperfezione dei casi singoli e ai fallimenti dei vari tentativi traduttivi.

Gramsci, dunque, non dice che la traduzione, intesa sia come processo del tradurre che come il suo risultato, sia perfetta. Invece, è la *traducibilità* ad essere perfetta, dunque la possibilità di tradurre, di mettere due linguaggi in un rapporto è storicamente compiuta, purché si tratti di traduzione tra due società con le due strutture fondamentalmente simili. Quindi, quando si dice che esiste una traducibilità nel fondo essenziale si intende che la condizione della traducibilità risiede in un'equivalenza tra le strutture che sono alla base di due linguaggi che entrano nel rapporto traduttivo. L'intraducibile viene messo in luce, dunque, in una prospettiva materialistica e storicistica: c'è qualcosa che è intraducibile e sta nel rapporto tra le esperienze nazionali e culturali che corrispondono a esigenze sociali e storiche diverse. Dunque, traducibilità reciproca c'è nelle culture che si trovano dalla stessa parte della storia potremmo dire, mentre l'intraducibile emerge qualora si vogliano mettere in rapporto elementi di contesti diversi appartenenti a fasi storiche diverse. Bisogna dire che questi passi non sono privi di ambiguità dato che nel Quaderno 4 Gramsci è più deciso nel dire che non c'è una traducibilità tra le fasi storiche diverse, mentre due anni dopo nel Q11 esprime un dubbio e piuttosto pone un problema²⁰.

Come già sostenuto da alcuni studiosi²¹ le tesi gramsciane rimangono al livello di un abbozzo ed è difficile giungere alle conclusioni definitive. Non è molto chiaro cosa intenda Gramsci quando sostiene che nella filosofia tradizionale sia possibile una traduzione dei termini mentre essa non sia possibile tra la filosofia tradizionale e il materialismo storico (Q7§1), soprattutto in riferimento ai vari tentativi di ritraduzione "conservatrice", come già previsto nel Quaderno 10 ("così la filosofia della praxis deteriora può essere *tradotta* in termini 'teologici' o trascendentali, cioè delle filosofie prekantiane e precartesiane": Q10II§41I, p. 1292). Si può parlare di uno scarto dentro lo stesso concetto di traduzione nelle

²⁰ Come si evince dalle altre righe, cioè dal Quaderno 11, Gramsci non è così deciso nel sostenere una traducibilità intrastorica, e scrive "è da vedere se la traducibilità è possibile tra espressioni di fasi diverse di civiltà" (Q11§47, p. 1468).

²¹ "L'argomento utilizzato da Gramsci sulla traduzione reciproca tra sistemi filosofici non sembra sviluppato proprio appieno" (D. Boothman, *Traducibilità e processi traduttivi. Un caso: A. Gramsci linguista*, Perugia: Guerra Edizioni, 2004, p. 71).

sue varie versioni storiche? Cioè esiste uno scarto tra la traducibilità reciproca e le varie traduzioni e ritraduzioni storicamente giustificabili?

In ogni caso la traduzione viene pensata in termini storici e l'intraducibile rappresenta pertanto un limite definito dalla storia e dallo sviluppo storico dei linguaggi. Oppure, detto in termini più dialettici, la traducibilità reciproca di due culture-lingue particolari c'è soltanto se queste culture sono altrettanto universali, risolvono gli stessi problemi epocali, e rispondono alle stesse esigenze storiche e materiali. L'intraducibile è un fenomeno storico, definito non dal carattere atemporale di una struttura linguistica, ma dalla sua valenza storica. In altri termini, ciò che in un tempo è intraducibile, in un altro tempo può essere traducibile, a condizione che due culture siano allo stesso livello dello sviluppo della struttura. Dunque anche la traducibilità gramsciana ha le sue condizioni e limitazioni storiche: non si tratta di un dialogo neutro o di un pacifico scambio interculturale. Le due culture che entrano in rapporto di reciproca traduzione, attraverso una dialettica di differenze e corrispondenze, realizzano le proprie potenzialità universali in un determinato orizzonte storico. Più che dialogo questa realizzazione ha la forma della contraddizione conflittuale.

Questo approccio storico di intendere la traducibilità cambia anche lo status che ha l'originale: se la traduzione, nella sua accezione più comune dell'attività e del processo, viene intesa come una trasposizione dell'originale in un altro registro linguistico-culturale producendo un altro testo, appunto la traduzione dell'originale, viene qui da chiedersi quale sia l'originale nella traducibilità reciproca tra il linguaggio politico francese e il linguaggio filosofico tedesco. Non avrebbe molto senso dire che "i testi" della filosofia tedesca godono uno status dell'originale nella traduzione al linguaggio politico francese, oppure che il discorso rivoluzionario francese è un originale. È vero che la Rivoluzione francese verrà poi integrata nelle filosofie di Fichte e di Hegel, ma qui non possiamo parlare di una trasposizione a senso unico di un evento storico o del suo linguaggio politico, il che sarebbe inteso così come un originale da tradurre, in un altro contesto. La traduzione reciproca²², essendo appunto reciproca, è in atto sin

²² Forse anche il termine "reciprocità" – bisogna sempre ribadire che Gramsci parla soprattutto della traducibilità reciproca come corrispondenza tra due sistemi, linguaggi, orizzonti culturali,

dall'inizio, dato che non si tratta solo di un passaggio dall'uno all'altro, ma piuttosto di una comunanza tra la prassi francese e la filosofia tedesca, dell'identità tra i due linguaggi nella loro differenza, e perfino nella loro opposizione. L'idea di un che di originale quindi viene meno in quanto il testo di partenza viene incluso in una prospettiva storica dove esso è già una traduzione: sia la prassi e la teoria rivoluzionaria francese sia la filosofia tedesca sono un prodotto del lavoro della storia, delle sue trasmissioni e traduzioni. La loro comune struttura storica è la base della loro reciproca traducibilità.

Ciò influisce anche sul modo in cui si configura il rapporto tra la Rivoluzione francese e l'idealismo tedesco e, in ultima istanza, il rapporto tra filosofia e politica. Qui non si tratta soltanto di una traduzione passiva, reattiva, a senso unico, dell'evento rivoluzionario, cioè di un fatto radicalmente politico come la Rivoluzione, nel linguaggio metafisico e rassicurante dell'idealismo tedesco. Abbiamo già detto che la relazione della traducibilità reciproca non è quella tra un originale dato, per certi versi intangibile, e la sua traduzione successiva, sempre difettosa. L'originale viene costituito retroattivamente, solo a partire dalla sua traduzione, e in questo senso è la traduzione che dimostra difettosità di ciò che si presupponeva come originale. E allora anche la traduzione in filosofia non traduce un originale autonomo e già determinato per sempre, ma retroagisce all'evento che traduce, lo costituisce, partecipa alla sua universalizzazione. Insomma, la filosofia come traduzione in linguaggio teorico è costitutiva della prassi politica, ne fa parte. La politica rappresenta sempre una prospettiva teorica tradotta, mentre la filosofia è sempre una traduzione della realtà storica²³. Potremmo dire che la Rivoluzione

e anche come riduzione dell'uno all'altro – ci indica una certa originarietà della traduzione stessa, un processo storico della continua traduzione nella quale non esiste un punto di partenza fisso da cui si trasmette un originale, ma piuttosto una trasmissione delle traduzioni. Questo punto coglie bene anche Tosel quando nel suo saggio su Gramsci dice: “La traduzione è la vita stessa del linguaggio e del pensiero perché rende visibili ed appropriabili nuovi campi d'attività umana e permette di creare un supplemento di senso (anche comune), di esperienza, di storia” (A. Tosel, “Il lessico ‘filosofia della prassi’ in Gramsci”, in *Marxismo Oggi*, 1996, 1, p. 64).

²³ Riguardo alla traduzione della politica in filosofia cfr. F. Frosini, “Sulla ‘Traducibilità’ nei Quaderni di Gramsci”, in *Critica marxista*, n. 6, 2003, pp. 29-38. Secondo l'autore ci sono due modi in cui compare l'ambiguità della traduzione in Gramsci, cioè come riduzione (in Marx e i giacobini) e come capovolgimento (in Hegel e l'idealismo). Va detto che questi due aspetti non possono essere separati, che cioè la loro co-implicazione è il garante dell'innovazione storica

francese è già kantiana²⁴ nel suo carattere, ed è quello che Hegel aveva ben capito anche se rivolgendo le critiche: la Rivoluzione francese è già filosofica nel suo carattere, è una forma di coscienza, un fatto filosofico – per prestare un’espressione gramsciana – e deve essere tale proprio per costituirsi come un evento della storia universale. O detto altrimenti, per avere un effetto egemonico espansivo, attraverso una nuova configurazione dell’unità di teoria e prassi, l’azione politica rivoluzionaria necessita una traduzione in un discorso filosofico corrispondente. Dunque, la traduzione in filosofia non è necessariamente una neutralizzazione della politica o un suo indebolimento attraverso il riconoscimento meramente reattivo del fatto accaduto: più che una reazione riflessiva si tratta di una *retroazione* costitutiva, in cui il linguaggio filosofico *trasforma* il fatto politico in un evento storico universale. Se, con Gramsci, dobbiamo dire che la filosofia deve diventare politica per continuare ad essere filosofia, con Hegel possiamo dire che la Rivoluzione doveva diventare filosofia per continuare ad essere un evento storico. Ciò che importa in questo rapporto traduttivo tra filosofia e politica, tra teoria e prassi, è che non si tratta semplicemente di un passaggio dall’una all’altra, o di una mera trasposizione in un altro contesto estraneo, ma piuttosto di una trasformazione dell’una *attraverso* l’altra²⁵. In altri termini, in virtù della reciproca traduzione, il linguaggio di partenza e il linguaggio di arrivo non possono rimanere uguali: cambiano sia la forma della filosofia sia la forma della politica. La reciproca traducibilità ci indica questa co-implicazione tra filosofia e storia, tra teoria e praxis, in cui l’una è costitutiva dell’altra in un processo reciprocamente trasformativo. Ed è questo il senso della “reciprocità” che va approfondito.

I molti problemi dunque ruotano qui intorno alla questione: come intendere la reciprocità tra i linguaggi? C’è il rischio di

della traduzione. Ed è proprio il caso di Hegel a dimostrare che la traduzione opera sia come riduzione che come capovolgimento, ed è una realizzazione dialettica solo in quanto tiene in tensione e unisce questi due momenti. In questo senso la filosofia hegeliana, lungi dall’essere un contemplativismo reazionario, non solo enuncia l’unità di teoria e prassi, in una forma speculativa, ma pone le basi per la sua storicizzazione, e cioè per i suoi sviluppi dialettici.

²⁴ Per un approfondimento rimandiamo a S. Kouvelakis, *Philosophy and Revolution. From Kant to Marx*, London: Verso, 2003.

²⁵ Come scrive Ives: “Gramsci’s translation aims to change all the languages involved and, thus, create new linguistic forms and languages ... translation requires changing both the source languages and the target languages” (P. Ives, “Translating Revolution: Gramsci’s Linguistic Metaphors”, in *Counter-Hegemony*, 2000, 3, p. 45).

intenderla come una simmetria, come uno scambio speculare tra la lingua di partenza e la lingua di destinazione, dove il rapporto tra due lingue è percorribile in tutte e due le direzioni e senza residui. Se la intendessimo in questo modo, allora avremmo una traduzione sincronica, e addirittura storica. La traduzione però è sempre un atto trasformativo e non è reversibile. In questo sta un'intima connessione tra la storia e la traduzione: entrambe sono irreversibili, e sia nella storia che nella traduzione è impossibile tornare al punto di partenza e restituire lo stato precedente. Un tentativo di ritraduzione, di ricostruzione dell'originale, oppure di una semplice ripetizione, si rivela solo un tentativo, perché non porta indietro, ma compie un passo in più, crea una nuova configurazione del senso, insomma, una produzione del nuovo. Per questo è lecito parlare non solo di una storicità della traduzione, ma anche di una natura traduttiva, cioè irreversibile, trasmissiva e trasformativa della storia. La prassi traduttiva come storica e la storia come prassi traduttiva operano in un continuum temporale definito dagli eventi, fatti e azioni umane. Le riflessioni di Gramsci, a nostro parere, vanno proprio in questa direzione, per cui la sua traducibilità reciproca tra i linguaggi teorici e tra le culture nazionali lungi dall'essere intesa come uno scambio simmetrico e reversibile, sta per significare piuttosto la trasformazione del continuum storico attraverso una dialettica nel rapporto tra le culture²⁶. Va notato anche che qui ci siamo concentrati soprattutto alla traducibilità interculturale e interparadigmatica²⁷ perché è quella che dimostra meglio il carattere della trasmissione storica e la relazione tra storia e prassi.

Dunque, dalla teoria gramsciana della traducibilità possiamo individuare e trarre alcuni punti focali: 1) il rapporto intrinseco tra storia e traduzione (la traduzione come un fenomeno storico e la storia come manifestazione del suo carattere traduttivo nel costante lavoro di trasmissione); 2) la revisione dell'idea dell'originale nel rapporto traduttivo che si presenta storicamente come già tradotto; 3) traduzione come trasformazione antagonista e costruzione di

²⁶ A tal proposito cfr. Q11§48, p. 1470: "il progresso reale della civiltà avviene per la collaborazione di tutti i popoli, per 'spinte' nazionali, ma tali spinte quasi sempre riguardano determinate attività culturali o gruppi di problemi".

²⁷ Il termine viene proposto da Derek Boothman (cfr. Boothman, cit., pp. 113-114) che distingue tre tipi diversi di traduzione in Gramsci: la traduzione interlinguistica, la traduzione intra-linguistica (o inter-paradigmatica) e la traduzione interculturale.

un linguaggio, e non invece una mera comunicazione o scambio dei significati tra due culture. Ciò che è interessante qui è che questi tre punti che stanno alla base della traducibilità gramsciana si trovano in un altro autore e in un altro testo, forse uno dei più importanti saggi sulla traduzione del Novecento: si tratta di *Il compito del traduttore* di Walter Benjamin²⁸. Questo breve saggio, inizialmente pensato come un'introduzione alle traduzioni di Baudelaire, ha superato la sua funzione intenzionale ed è diventato un vero e proprio caposaldo nella filosofia della traduzione di modo che si può parlare di un "prima" e di un "dopo" il saggio benjaminiano.

4. *Dalla traduzione alla traducibilità: Gramsci con Benjamin*

Il rapporto tra traducibilità e storicità è uno dei pilastri portanti del discorso benjaminiano sulla traduzione. Anche se l'apparato concettuale di Benjamin, intriso di tanti riferimenti densi provenienti dalla tradizione ebraico-messianica, e non solo, può indurre a una visione metafisica della verità del linguaggio (e gli elementi metafisici sono certamente da tener presente) la sua comprensione della traduzione è tuttavia radicalmente storica e non senza delle sfumature politiche. La traduzione in Benjamin è costituita da un'esigenza dell'opera stessa di essere tradotta: è il testo letterario poetico stesso a esigere la propria traduzione. Questo bisogno dell'altro testo come esigenza della propria traduzione è il momento in cui il testo entra nella storia; è l'inizio della sua storia. Il testo originale è storico, quindi, soltanto in virtù della propria traducibilità. L'originale sopravvive – scrive Benjamin – nelle proprie traduzioni che costituiscono la sua storia, cioè la continuità della sua vita. La traducibilità è dunque la forma della storia dell'originale, l'orizzonte della sua vita storica. Senza traduzione e senza trasformazione dell'originale, che trova la sua seconda vita in un'altra lingua straniera, non ci sarebbe nessuna storia vivente del testo.

La traducibilità è la nozione centrale che permette a Benjamin di affrontare la domanda della condizione della possibilità della storia. Per poter compiere questo passo la traducibilità non va intesa come una capacità individuale dell'essere in grado di tradurre. La

²⁸ W. Benjamin, "Il compito del traduttore", trad. it. di G. Bonola, in *La teoria della traduzione nella storia*, a cura di S. Nergaard, Milano: Bompiani, 1993, pp. 221-236.

traducibilità per Benjamin è inerente a certe opere, al testo stesso, e fa parte della loro struttura oggettiva. E come dicevamo, è il testo stesso ad essere traducibile nel momento in cui esige la propria traduzione, cioè una nuova configurazione storica in un'altra lingua che permette al testo stesso di vivere e sopravvivere oltre i limiti della lingua di partenza, cioè della lingua in cui viene scritto.

La traducibilità è inoltre costitutiva della lingua stessa: le lingue sono storiche perché sono traducibili, perché sono in grado di relazionarsi l'una con l'altra, di accogliere l'altra lingua. Questa idea è inclusa nella nozione benjaminiana di parentela ovvero affinità sovrastorica delle lingue. Le lingue prese nella loro totalità non sono estranee – dice un'affermazione di primo acchito assurda – solo nel senso che sono traducibili e che sono capaci di indicare, relazionandosi con un'altra lingua straniera, quella pura lingua che per Benjamin è l'orizzonte ultimo della linguisticità. Una lingua, ipoteticamente chiusa in sé stessa, autarchica e autosufficiente, dunque non traducibile, sarebbe a-storica, e dunque nessuna lingua vivente. Le lingue esistono storicamente nella forma della loro traducibilità: esse sono affini nel “fondo” essenziale – per adoperare qui la terminologia gramsciana. Perciò il rapporto tra storia e traduzione in Benjamin assume aspetti ancor più radicali, perché fa vedere proprio il carattere traduttivo della vita storica. La storia non è soltanto il campo dove si susseguono e realizzano varie traduzioni; la storia è possibile soltanto in quanto traduzione, per cui l'affinità di paronomasia tra le parole “traduzione” e “tradizione” rimanda a qualcosa oltre il mero gioco linguistico.

Il discorso che possiamo ravvisare nel brevissimo, ma tuttavia densissimo testo di Benjamin, ruota intorno al concetto centrale di traducibilità. Come visto, anche in Gramsci non è tematizzata tanto la traduzione quanto la traducibilità dei linguaggi. A nostro parere, proprio questa acquisizione della *prospettiva della traducibilità*, cioè il passaggio *dalla traduzione alla traducibilità*, si palesa necessaria per poter cogliere il legame costitutivo con la storia.

Nonostante le analogie tra Benjamin e Gramsci, non bisogna perdere di vista anche le loro divergenze²⁹. Anche se Benjamin e

²⁹ Le differenze tra i due pensatori possono essere sviluppate riguardo al fatto che Gramsci, quando riflette sulla prassi traduttiva, ma soprattutto quando traduce, sembra portare avanti una strategia traduttiva addomesticante, *target-oriented*, con lo scopo di modificare la cultura di arrivo, di educare e laicizzare il lettore italiano (Cfr. L. Borghese, “Tia Alene in bicicletta: Gramsci traduttore dal tedesco e teorico della traduzione”, in *Belfagor*, 36, 6, 1981, pp. 635-65).

Gramsci sono totalmente affini nel loro tentativo di inserire la traducibilità nell'orizzonte della storia, la maniera in cui lo fanno e il modo in cui istaurano il rapporto tra traduzione e storia sono diversi. Per Benjamin la traducibilità fonda, genera il tempo storico; c'è la storia *perché* i linguaggi sono traducibili in vista di una pura lingua. Per Gramsci invece la traducibilità è in atto perché fa parte del processo storico. Si potrebbe dire che mentre in Gramsci è la storia a fondare la traducibilità, in Benjamin è la traducibilità ad avere il primato ontologico. Queste prospettive, in fondo complementari, sono ravvisabili anche negli intenti dei due autori. Mentre Gramsci è interessato piuttosto a scoprire il principio costitutivo della sua filosofia della prassi, inserendosi nell'eredità della filosofia classica tedesca, del marxismo e dell'idealismo italiano, il discorso sul compito del traduttore in Benjamin è funzionale alla produzione di una teoria della conoscenza, dell'esperienza e della verità, in un programma di riforma filosofica del kantismo (vedi il suo *Sul programma della filosofia futura*)³⁰. In altri termini, il punto di divergenza tra Gramsci e il giovane Benjamin sta nel tentativo del primo di fondare un'autonomia del politico³¹ attraverso una traduzione discorsiva tra i paradigmi economici, filosofici e storici. Ovviamente quest'immagine diventa più complessa e la divergenza attenuata dal momento che in gioco entrano i testi del Benjamin più materialista.

Un'altra tesi fondamentale del testo di Benjamin è quella che sancisce la non-comunicabilità della traduzione, o meglio, la non-essenzialità della comunicazione nella traduzione. Il compito del traduttore, insomma, non è di comunicare il senso di un testo in

Questa strategia che si orienta verso il lettore è esattamente ciò che viene respinto da Benjamin nel suo noto saggio. Gramsci invece ha sempre in mente il lettore: "Even when doing 'exercises'... Gramsci never forgets the finality of any text: to reach the reader, to have an impact on the reader's common sense, to 'educate' the reader's common sense. In order to do so, the text has to anticipate the reader's intellectual horizon and her possible reading habits" (B. Wagner, "Cultural translation: a value or a tool? Let's start with Gramsci", in *Translation: Narration, Media and the Staging of Differences*, a cura di F. Italiano e M. Rössner, Bielefeld: Transcript, 2012).

³⁰ Concordiamo anche con Peter Ives che vede la differenza tra Benjamin e Gramsci nella tensione tra rivelazione e rivoluzione. Si veda P. Ives, *Gramsci's Politics of Language*, cit. pp. 100-133.

³¹ Come scrive Giancarlo Schirru: "L'autonomia della politica si fonderebbe sul suo essere da un lato traduzione (e non una concentrazione) dell'economia, e dall'altro una traduzione della filosofia e della storia, senza identificarsi con loro." (G. Schirru, "La categoria di egemonia e il pensiero linguistico di Antonio Gramsci", in *Egemonie*, a cura di A. d'Orsi, Napoli: Dante & Descartes, 2008, pp. 397-444.

un'altra lingua, ma emancipando la traduzione dalla riproduzione del senso, di dischiudere un ulteriore orizzonte della linguisticità, manifestare l'essenza della lingua, ossia "la pura lingua". D'altronde Benjamin vuole sganciare la sua visione del linguaggio e della traduzione da quelle interpretazioni strumentali, nel saggio sulla lingua in generale³² definite come concezione borghese del linguaggio, secondo le quali il linguaggio è un veicolo nella trasmissione del messaggio da un mittente a un destinatario. La traduzione non può seguire questo modello comunicativo perché in essa sono depositate le speranze di una conciliazione delle lingue, interpretata come rivelazione di ciò che è più profondo in una lingua, il suo essere lingua.

Anche in Gramsci la traducibilità indica che la traduzione *reciproca* dei linguaggi è "più che una comunicazione" (l'espressione benjaminiana). In effetti, se richiamiamo l'esempio più calzante della traducibilità reciproca gramsciana, cioè quella tra il linguaggio politico della Rivoluzione francese e il linguaggio speculativo della filosofia tedesca, ci si rende conto che in questo caso non si tratta di tradurre per comunicare un contenuto ai membri appartenenti di un'altra cultura che non sono capaci di leggere lo stesso contenuto nella sua lingua originale. Dunque, non si tratta di una traduzione ausiliaria, quasi secondaria, parassitaria di una creazione originaria che deve essere comunicata, trasposta in un'altra cultura per poter essere recepita³³. Nel caso della traducibilità reciproca gramsciana la traduzione assurge a un'attività originaria, che ha ancora il carattere del passaggio, della transizione, ma non tanto di un passaggio dall'una lingua all'altra per permettere una comunicazione e mettere queste due in contatto, ma piuttosto il passaggio di una lingua *nell'altra*, nel senso di trasformazione di tutte e due come momenti di una stessa fase storica. In Gramsci si tratta di creazione di un

³² W. Benjamin, "Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo", in *Angelus Novus*, Torino: Einaudi, 2006, pp. 53-70. In questo saggio Benjamin definisce la traduzione come "la trasposizione di una lingua all'altra mediante una continuità di trasformazioni (*Kontinua der Verwandlung*). Spazi continui di trasformazione, non astratte regioni di uguaglianza e di somiglianza, misura la traduzione" (Ivi, p. 64).

³³ Una certa ambiguità della posizione gramsciana (come abbiamo già notato, cfr. nota 29), tenendo conto anche dell'attività traduttiva e delle traduzioni di Gramsci, si ripercuote anche su questo aspetto comunicativo della prassi. Mentre il Gramsci teorico della traducibilità reciproca dei linguaggi va oltre la funzione comunicativa della traduzione, e in ciò si trova vicino a Benjamin, il Gramsci traduttore e teorico del ruolo politico-educativo della traduzione, invece, rimane ancora leale al paradigma comunicativo, e in ciò più vicino a Lutero e a Schleiermacher che a Benjamin.

nuovo linguaggio³⁴, quello della rivoluzione, del nuovo mondo emergente, in due suoi aspetti, l'aspetto politico-pratico e l'aspetto filosofico-teorico. Per questo è necessario sottrarre la traduzione all'ambito della comunicazione e ricondurla all'ambito della prassi e alla storia.

Inoltre, emancipare la traduzione dal dominio della comunicazione al giorno di oggi potrebbe avere un effetto più largo. La maggior parte degli studi contemporanei sulla traduzione è ancora succube di un paradigma comunicativo, cioè di una visione comune secondo la quale la traduzione è pensata come attività posteriore che deve ristabilire la comunicazione tra due sistemi linguistici già prestabiliti nella loro diversità culturale irriducibile. Se invece proviamo a pensare la traduzione in termini di una prassi socio-politica di trasformazione e di costituzione di un linguaggio comune attraverso una dialettica dell'identità e delle differenze, il paradigma comunicativo si dimostra assai limitato. Questo tentativo di ripensare la traduzione deve essere ricontestualizzato storicamente: ma non è la traduzione sempre stata un atto politico della costruzione del linguaggio della comunità? Ad esempio, la traduzione della Bibbia di Lutero³⁵ non è stata piuttosto una prassi della *Bildung* collettiva, nel senso di costituzione dell'identità collettiva nazionale³⁶, ma anche come attività della divulgazione e dunque della formazione delle masse? La tesi che la traduzione appartenga più al dominio della prassi che alla comunicazione potrebbe essere focalizzata anche alla luce di alcune ricerche contemporanee che offrono una chiave di lettura del secondo Novecento proprio nei termini di un passaggio dalla *prassi* alla *comunicazione*: c'è chi sostiene così che gli anni Sessanta e Settanta del Novecento segnano una rottura, dato che si esegue un passaggio

³⁴ La traduzione come creazione di un linguaggio comune ha a che fare con l'organizzazione della coscienza politica necessaria nella lotta per l'egemonia, e cioè a quell'elaborazione della struttura in superstruttura come passaggio dalla necessità alla libertà che Gramsci chiama il processo catartico (cfr. Q10II§6). Sulla traduzione come ripensamento del concetto di libertà e di superstruttura in riferimento anche alla catarsi rimando al già citato testo di R. Lacorte. Si veda anche F. Frosini, "Sulla 'Traducibilità' nei Quaderni di Gramsci", cit.

³⁵ Bisogna vedere come queste affermazioni possano corrispondere alle riflessioni di Gramsci su Lutero e sulla Riforma luterana e calvinista che "suscitarono un vasto movimento popolare nazionale (Q16§9) e "crearono una cultura popolare" (Q4§3). In questo senso "la traduzione luterana" rappresenta quell'aspetto storico della riforma intellettuale e morale che è riuscito a toccare le masse.

³⁶ Sul tema della traduzione come *Bildung* rimandiamo ad A. Berman, *La prova dell'estraneo. Cultura e traduzione nella Germania romantica*, Macerata: Quodlibet, 1996.

dal mondo dell'azione a quello della comunicazione: la "comunicazione prende il posto dell'azione individuale e collettiva"³⁷. Più che una rottura si potrebbe parlare di una copertura ideologica che cerca di eliminare la possibilità di qualsiasi azione storica e politica diluendola nel mondo della comunicazione. Forse proprio la posizione gramsciana, in cui la traduzione rientra come elemento chiave di una prassi storica e politica, può contribuire a una riscoperta del valore della praxis, capovolgendo il paradigma comunicativo dominante e riscoprendo così quell'anello smarrito tra teoria e prassi, tra comunicazione e azione.

5. Traduzione e dialettica: tradurre le contraddizioni

In questa sede ci limitiamo a dare soltanto qualche spunto riguardo al rapporto tra traduzione e dialettica seguendo le linee di riflessione rinvenibili nel testo gramsciano. Innanzitutto, prima di mettere a paragone traduzione e dialettica, bisogna chiedere quale sia il significato della dialettica che adoperiamo in questa nostra analisi. Qual è l'uso del termine "dialettica" in Gramsci³⁸? È univoco? Non è difficile scorgere l'importanza che Gramsci assegna alla dialettica definendola come un nuovo modo di pensare, una nuova filosofia, una nuova tecnica (cfr. Q11§44, p. 1464) e come elemento fondamentale della sua filosofia della prassi³⁹. La dialettica sembra essere il garante della filosoficità e dell'effettualità storica della filosofia della prassi.

Ricordandoci ora dell'importanza e del ruolo sostanziale che Gramsci assegna alla traduzione all'interno del suo impianto teorico di una filosofia della prassi, la quale viene definita proprio in termini di traduzione (es. "la filosofia della praxis è stata la traduzione dell'hegelismo in linguaggio storicistico" e la traducibilità reciproca come "elemento critico" proprio della filosofia della prassi in modo

³⁷ È la posizione di Mario Perniola. Cfr. M. Perniola, *Miracoli e traumi della comunicazione*, Torino: Einaudi, 2009, p. 38.

³⁸ Cfr. G. Prestipino, "Dialettica", in *Le parole di Gramsci per un lessico dei Quaderni del carcere*, a cura di F. Frosini e G. Liguori, Roma: Carocci, 2004, pp. 55-73.

³⁹ "Il significato della dialettica può essere solo concepito in tutta la sua fundamentalità, solo se la filosofia della praxis è concepita come una filosofia integrale e originale che inizia una nuova fase nella storia e nello sviluppo mondiale del pensiero in quanto supera (e superando ne include in sé gli elementi vitali) sia l'idealismo che il materialismo tradizionali espressioni delle vecchie società. Se la filosofia della praxis non è pensata che subordinatamente a un'altra filosofia, non si può concepire la nuova dialettica, nella quale appunto superamento si effettua e si esprime" (Q11§22, p. 1425).

organico: cf. Q10I§11, p. 1233), ci si rende conto che la traduzione non può essere in nessun modo separata dalla dialettica. In altri termini, la filosofia della prassi, intesa come scienza della dialettica, in cui i concetti di storia, di politica e di economia costituiscono un'unità organica⁴⁰, ha la traduzione come principio della propria articolazione. La filosofia della prassi è dialettica di modo che effettua una traduzione reciproca tra filosofia, politica ed economia e mira a un loro intreccio “in una unità dialettica intrinseca ad un gruppo sociale non solo francese o tedesco, ma europeo e mondiale” (*loc. cit.*). La traducibilità come “elemento critico” è appunto elemento generativo della filosofia della prassi; essa è critica in quanto riguarda le condizioni di possibilità della filosofia della prassi, la sua genesi e il metodo costitutivo. Ma la traducibilità allora fonda la dialetticità della filosofia della prassi?

Se teniamo conto di tutto ciò che si è detto sulla traducibilità reciproca, possiamo anche argomentare per una direzione opposta nel rapporto tra dialettica e traduzione: cioè, è la dialettica che costituisce la relazione traduttiva. Il rapporto tra la filosofia tedesca e la politica francese, come anche il rapporto tra filosofia, politica ed economia nella filosofia della prassi, che Gramsci interpreta secondo il paradigma della traduzione, costituiscono in realtà un rapporto dialettico tra i relati, o membri opposti. Gramsci lo dice proprio nella sezione V del Quaderno 11⁴¹, citando Hegel, il quale affermava che il progresso della storia universale attraverso i Tedeschi e i Francesi è dovuto al fatto che queste due culture sono opposte. Cioè, c'è un'opposizione tra la forma tedesca e la forma francese in cui si esprime la rivoluzione – due forme personificate nelle figure di Robespierre e Kant – e appunto l'opposizione tra di esse funge da leva dello sviluppo storico⁴².

⁴⁰ “la filosofia della praxis vera e propria, la scienza della dialettica o gnoseologia, in cui i concetti generali di storia, di politica, di economia si annodano in unità organica” (Q11§33, p. 1448).

⁴¹ Q11§49, p. 1471: “... in una grande epoca cioè della storia universale, a cui ‘solo due popoli hanno preso parte, i Tedeschi e i Francesi, per opposti che siano tra loro, anzi appunto *perché opposti*’...” (il corsivo S.H.).

⁴² Non bisogna dimenticare l'inserimento marxiano di un terzo linguaggio – ed è il linguaggio dell'economia inglese (cfr. Q10II§9). La filosofia della prassi è in realtà una traduzione reciproca tra i tre linguaggi (cfr. Q11§65). Quando Gramsci dice che la filosofia della prassi equivale a Hegel + Ricardo, sembra omettere il momento francese, cioè Robespierre. Ciò che egli vuole mettere in risalto non è solo il fatto che la filosofia hegeliana è già una traduzione del momento francese, ma anche l'importanza particolare del momento dell'economia politica (il vero pilastro del materialismo storico, assente in Hegel) per la nuova concezione del-

Robespierre e Kant, per quanto siano opposti, ovvero, appunto *perché* sono opposti, si trovano dalla stessa parte della storia, e quindi sono traducibili, cioè i loro principi - l'uguaglianza e l'autocoscienza - sono riducibili l'uno all'altro. In termini dialettici, dunque, qui è in atto un'identità nell'opposizione e non solo un'equivalenza nella differenza. E l'opposizione riguarda la forma del linguaggio in cui si esprime l'identità del principio storico. La traducibilità viene collocata, quindi, dentro il rapporto dialettico tra *il diverso* (le differenze culturali, i linguaggi nazionali, per es. il tedesco e il francese) e *l'opposto* (i discorsi, per es. teoria e prassi). In ciò va cercata anche la differenza fondamentale rispetto alla dialettica dei distinti di Croce⁴³.

L'accostamento tra traduzione e dialettica si ripercuote sul carattere di entrambe. Innanzitutto, questo accostamento potrebbe essere un'incitazione a ripensare sia la traduzione che la dialettica. Il XX secolo, soprattutto nella sua seconda metà, si è palesato come una lenta soppressione del pensiero dialettico. E anzi, negli studi sulla traduzione degli ultimi decenni, soprattutto di stampo decostruzionista e culturalista, la dialettica non compare come un termine rilevante, oppure compare nel senso negativo: in alcuni autori si può persino parlare della rimozione della dialettica, della contraddizione e dell'antagonismo attraverso una grande impresa del concetto di traduzione, ossia di una sostituzione della dialettica con la traduzione⁴⁴. Dunque, il riaccostamento di queste due prassi - traduzione e dialettica - attraverso Gramsci ci porta a ripensare anche gli esiti teorici dell'ultimo trentennio del secolo scorso. L'indebolimento del pensiero dialettico va letto insieme con l'avanzamento del paradigma comunicativo negli stessi anni e così anche l'idea della emancipazione della traduzione dalla comunicazione, sulla scia di Benjamin, dovrebbe portare a un

l'immanenza. Cfr. P. Thomas, *The Gramscian Moment: Philosophy, Hegemony and Marxism*, Leiden: Brill, 2009, pp. 359-62.

⁴³ Il confronto con le posizioni crociane, non soltanto riguardo alla sua dialettica dei distinti, ma anche per il tema dell'intraducibilità in Croce, richiederebbe un'estensione notevole di questo articolo. Questo confronto senz'altro potrebbe mettere in luce ulteriormente il rapporto tra traducibilità e dialettica in Gramsci. Nella vasta bibliografia su Croce-Gramsci mi limito qui a rinviare, insieme ai testi di Frosini già citati, a D. Jervolino, "Croce, Gentile and Gramsci on Translation", in *International Gramsci Journal*, 1 (2), 2010, pp. 29-38.

⁴⁴ Si pensa ad autori come Gayatri Spivak o Homi Bhabha. Sulla culturalizzazione del concetto di traduzione, nella prospettiva degli studi coloniali, cfr. B. Buden, *Der Schacht vom Babel, Ist Kultur übersetzbar?*, Berlin: Kadmos, 2004.

ripensamento del nostro momento storico in termini della riscoperta delle sue potenzialità dialettiche.

Un accostamento tra traduzione e dialettica viene però già proposto in alcuni studi contemporanei. Potremmo prendere come esempio il saggio di Giorgio Baratta *Antonio Gramsci in contrappunto*, che sostiene una necessità di ripensare gramscianamente la dialettica alla luce della traducibilità. Facendo ciò, tuttavia, egli nota una tensione irrisolvibile tra dialettica (contraddizione) e traducibilità (differenza), per cui c'è bisogno di un terzo termine che in qualche modo è capace di mettere insieme la dialettica e la traduzione – ed è quello di *contrappunto*⁴⁵. Il contrappunto inteso come un intreccio, una sovrapposizione più spaziale-territoriale che temporale, mira a neutralizzare le istanze totalizzanti della dialettica e di combinarle con le istanze differenzialistiche della traduzione. Dunque, ciò che rimane della dialettica, o meglio, ciò che si vuole salvarne è una certa logica negativa, ossia, una logica delle contraddizioni. Ciò che sta alla base di una tale riduzione è un atteggiamento di diffidenza nei confronti della dialettica, soprattutto nella sua versione hegeliana.

Eliminare completamente dal discorso gramsciano la dialettica delle contraddizioni sarebbe un torto enorme nei confronti del pensiero di Gramsci, dato che egli, sulla linea hegelomarxiana, non perde occasione di sottolineare l'importanza delle contraddizioni per la filosofia della prassi: “la filosofia della prassi è una riforma e uno sviluppo dello hegelismo [...] è la coscienza piena delle contraddizioni” (Q11§62, p. 1487)⁴⁶. Solo attraverso questa citazione possiamo ricostruire il nesso tra il tema della traducibilità e la dialettica, intesa come teoria delle contraddizioni. Inoltre, nello stesso passo in cui afferma l'importanza della traducibilità per “comprendere l'intimo valore del materialismo storico” Gramsci aggiunge che essa è importante anche per “trovare la via di risoluzione di molte apparenti contraddizioni dello sviluppo storico” (Q4§42, pp. 467-8; Q11§48, p. 1468). È interessante notare

⁴⁵ “Il fatto è che, accanto alla dialettica storica, Gramsci sviluppa quello che Said ha chiamato il contrappunto spaziale ... Personalmente preferisco sottolineare uno slittamento dalla dialettica – che, in quanto tale, non può venir meno alla dinamica delle contraddizioni reali – al contrappunto, che consente costitutivamente l'intreccio, la sovrapposizione, la compresenza di processi opposti” (G. Baratta, *Antonio Gramsci in contrappunto. Dialoghi col presente*, Rome: Carocci, 2007, pp. 196-7).

⁴⁶ E anche: “La filosofia della praxis non tende a risolvere pacificamente le contraddizioni esistenti nella storia e nella società; anzi è la stessa teoria di tali contraddizioni (Q10, II, §41, p. 1320).

che la contraddizione qui sia definita come *apparente* e fa ricordare quella frase del Quaderno 24 in cui Gramsci definisce l'impegno del teorico critico come "trovare la *reale identità* sotto l'apparente contraddizione e trovare la *sostanziale diversità* sotto l'apparente identità" (Q24§3, p. 2268). La traduzione reciproca è anche una prassi della ricerca della nuova identità, e non solo un'esperienza della diversità?

Se la filosofia della prassi è stata una traduzione dell'hegelismo, essa in effetti traduce la teoria speculativa delle contraddizioni in una teoria delle contraddizioni oggettive sulla base delle analisi socio-economiche dei modi di produzione. E in più traduce questa in una prassi della risoluzione delle contraddizioni. La traduzione della dialettica in una teoria della traducibilità e in una prassi del tradurre politico è nient'altro che la conferma della coscienza delle contraddizioni che sta alla base della filosofia della prassi. Perciò eliminare la contraddizione equivale a sottrarre alla filosofia della prassi il suo stesso fondamento⁴⁷. Insomma, se la filosofia della prassi, intesa qui come scienza della dialettica e insieme teoria delle contraddizioni, ha la traduzione come suo principio critico e metodo generativo, allora la contraddizione è il fattore che a pieno titolo entra nella logica della traducibilità.

Un modo di trattare questo problema è relegare la contraddizione alla dialettica lasciando alla traduzione solo il momento della differenza, come fa Baratta nel suo discorso sul contrappunto, ma questo significa anche glissare sul rapporto tra differenza e contraddizione. Un altro modo sarebbe trattare questo rapporto hegelianamente: la differenza è *concettualmente* già una contraddizione che non è ancora esplicitata. In altri termini la traduzione gramsciana è dialettica (lasciamo da parte qui altri tipi possibili della traduzione), non solo perché media le differenze, ma anche perché esibisce una contraddizione. Anziché rappresentare la dialettica e la traduzione come esterne l'una rispetto all'altra, o l'una accanto all'altra, spazialmente distinte⁴⁸, il rapporto tra traduzione e dialettica invece deve

⁴⁷ "... la filosofia della prassi è una espressione delle contraddizioni storiche, anzi ne è l'espressione più compiuta perché consapevole [...] Dunque, se si dimostra che le contraddizioni spariranno, si dimostra implicitamente che sparirà, cioè verrà superata, anche la filosofia della prassi [...] Attualmente il filosofo (della prassi) [...] non può evadere dall'attuale terreno delle contraddizioni, non può affermare [...] un mondo senza contraddizioni, senza creare immediatamente una utopia" (Q11§62, p. 1488; cfr. anche Q8§35, p. 886).

⁴⁸ "Prima ancora che fra culture paesi territori, fra gruppi sociale e individui, il *contrappunto* [...] si dà proprio fra dialettica e traducibilità" (Baratta, cit., p. 23).

essere esso stesso sia dialettico che traduttivo. Voler salvare il nucleo negativo della dialettica, come se questa andasse arginata per i suoi pericoli identitari, combinandola con una logica traduttiva intesa come teoria delle differenze e delle distinzioni, significa in effetti perdere di vista il nesso intrinseco tra dialettica e traduzione, ossia tra contraddizione e differenza. In altri termini, una prassi traduttiva con la sua riflessione teorica non dovrebbe soltanto mediare le differenze (semantiche, linguistiche, culturali etc.), ma anche “tradurre” le contraddizioni (sociali, politiche, storiche) che operano in seno alle differenze tra le culture nazionali.

Dunque, ciò che si propone qui è una rinnovata attenzione alle contraddizioni⁴⁹, alla loro concettualizzazione, riconoscimento teorico e rivalorizzazione storica, attraverso un approccio “traduttivo”. Anziché associare la traduzione al momento logico della differenza, al quale poi si congiunge, dall'esterno, l'elemento della contraddizione che costituisce la dialettica storica, bisognerebbe invece pensare la traduzione alla luce di una logica della contraddizione. Che nella traduzione si tratti della differenza, e della differenziazione, è un fatto ovvio, quasi banale, dato che senza la differenza tra le lingue e i discorsi la traduzione non avrebbe senso. La sfida concettuale però è provar a pensare la traduzione alla luce di una logica della contraddizione, e viceversa, pensare oppure riformare la dialettica della contraddizione alla luce di una tale traduzione. Gramsci è forse andato più avanti in questo tentativo, anche se non aveva concettualizzato tutte le conseguenze.

Inoltre, non sono proprio le sue riflessioni sulla traducibilità reciproca tra i linguaggi e le culture nazionali esposti nei *Quaderni del carcere* quelle che indicano una contraddizione storicamente costituita? La contraddizione – come ci insegna la dialettica hegeliana – non è un errore del pensare logico, non è un fallimento del procedimento razionale; è la struttura stessa della razionalità del reale. Inoltre, se la contraddizione, pensata hegelianamente, è *interna* al processo della concretizzazione dell'universale che si determina

⁴⁹ In un recente saggio Wolfgang Fritz Haug prende in esame il concetto marxista di contraddizione e mette in evidenza la sua importanza anche per la stessa storia del marxismo, e cioè per il formarsi sia della teoria marxista sia del movimento operaio. La contraddizione dunque non è soltanto l'oggetto di riflessione proprio del marxismo, ma anche il fattore della sua formazione storica. Aggiungiamo: prendere atto delle contraddizioni della storia del marxismo vuol dire anche affrontare i vari tentativi traduttivi tra le posizioni teoriche, spesso opposte, ma anche tra la teoria e la prassi. Cfr. W. F. Haug, “On the Contradictions of Marxism” in *Kontradikce/Contradictions*, 2017, 2, pp. 13-22.

diversamente attraverso ciò che Hegel chiama *entgegengesetzte Bestimmungen* (determinazioni contrapposte)⁵⁰, allora l'esempio paradigmatico della traducibilità in Gramsci, quella tra la prassi francese e la teoria tedesca, tra due culture e due linguaggi, è allo stesso tempo anche un'esemplificazione storica della contraddizione. La prassi rivoluzionaria francese con il suo principio di uguaglianza e la speculazione filosofica tedesca con il suo principio di autocoscienza sono due determinazioni opposte di uno stesso universale, che possiamo identificare con il principio di libertà moderna che si è autorealizzato attraverso i propri particolari in quanto universali determinati diversamente. In questo senso la reciprocità tra i due linguaggi non sta ad indicare solo il rapporto tra le due particolarità differenti e culturalmente determinate, ma anche tra le due forme particolari in cui si concretizza l'universale *in quel* momento storico. E anzi, il principio universale identificato come libertà moderna esiste storicamente solo *nella* tensione oppositiva delle sue determinazioni particolari, o, in altri termini, solo perché c'è questa tensione e opposizione tra i vari linguaggi dell'universale esso può esistere come universalità storica concreta. La contraddizione risiede proprio in una tale opposizione, ma essa non si può ridurre solo a un rapporto orizzontale tra gli opposti, perché investe anche una relazione per così dire verticale⁵¹, tra lo stesso e il differente, tra "in sé" e "per altro", tra l'universale e il particolare. La contraddizione è sempre un'autocontraddizione.

Questa contraddizione dell'universale che trova se stesso nelle proprie *entgegengesetzte Bestimmungen*, e che sono proprio le condizioni perché un tale universale ci sia, si può esprimere anche altrimenti, nei termini gramsciani della teoria della traducibilità: cioè, i linguaggi, nelle loro differenze e varietà culturali e nelle forme opposte di espressione, cioè come teoria e prassi, sono traducibili perché riconducibili a una medesima struttura, che perciò vive una contraddizione e solo vivendo questa contraddizione si palesa come struttura storicamente aperta e dunque trasformabile. Nello stesso modo

⁵⁰ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, Werke in 20 Bänden, Frankfurt: Suhrkamp, 1986, p. 74.

⁵¹ Questa struttura della contraddizione come orizzontale-verticale è simile al modello gramsciano di traducibilità esposto da Boothman quando scrive: "In tale modello la traduzione non è un processo diretto o 'orizzontale' ... ma è un atto in cui dalle proposizioni espresse in una lingua naturale si scende attraverso diversi livelli della superstruttura alla base di una società" (Boothman, cit., p. 74).

in cui le sovrastrutture equivalenti e traducibili non sono un mero riflesso della struttura, così anche le particolarità dei linguaggi non sono una mera conseguenza deduttiva di una qualche universalità. Ed è la dimensione dialettica sia nel rapporto tra i linguaggi particolari sia nel rapporto stesso tra il particolare e l'universale, ciò che apre uno spazio di traduzione, contingente e suscettibile di sviluppi imprevedibili. In questo senso la traduzione gramsciana della dialettica hegeliana conduce necessariamente a una dialettica della traduzione che deve avere proprio la contraddizione come nodo centrale⁵².

La contraddizione della realizzazione dell'universale attraverso i linguaggi differenti e attraverso le forme di espressione opposte sta nel fatto che il diverso è capace di esprimere lo stesso, e lo stesso esige la traduzione proprio perché non esiste in sé, esiste sempre come *diversamente* determinato (e le critiche di Gramsci rivolte all'esperanto filosofico, ad esempio, possono essere ricondotte alla critica di una tale universalità in sé, astratta e atemporale, immune da contraddizioni). Si può dire che un linguaggio realizza l'universalità, cioè esso stesso diventa storicamente universale, solo *traducendosi* in un altro linguaggio, nella forma opposta dell'altro linguaggio, secondo una dialettica della contraddizione. Perciò bisogna ribadire che la contraddizione storica si forma (e si risolve) attraverso la dialettica tra l'universale e il particolare, e che questa dialettica ha un carattere traduttivo. Dire che la traduzione è il luogo dell'universalità vuol dire che la formazione dell'universale ha sempre a che fare con un progetto egemonico. In tutto ciò va cercata anche la differenza fondamentale dall'idealismo di Croce e da quello di Gentile⁵³: l'universalità non si riflette nelle sue particolarità, non si impone dall'alto, e nemmeno è una totalità oppure un contenitore supremo

⁵² È ancora da vedere in che modo il concetto di "blocco storico" come un'unità di opposti e di distinti (cfr. Q8§61, p. 977), che rinvia all'idea hegeliana, esprime esattamente questa struttura della contraddizione. Così anche il blocco storico diventa riconducibile al processo della reciproca traducibilità.

⁵³ Questa differenza fondamentale può essere spiegata anche attraverso il carattere della dialettica gramsciana che, prendendo le distanze dalla riforma dell'hegelismo in Croce e Gentile, diventa traduttiva, dunque più storico-concreta, e smette di essere uno schema metodico astratto. Riteniamo opportuno notare che anche Lenin nei suoi appunti sulla Scienza della Logica di Hegel notava che la dialettica hegeliana non può essere ridotta a una triade schematica dove regna la sintesi conclusiva (tra l'altro lo schema manualistico tesi-antitesi-sintesi veniva criticato già dallo stesso Hegel). Qui sarebbe anche interessante indagare come, criticando la riforma reazionaria operata da Croce e Gentile su Hegel, Gramsci in realtà torni a quest'ultimo e attraverso Marx restituisca alla dialettica di Hegel il suo valore perduto.

delle differenze, ma essa per certi versi si costituisce solo *a partire dai* linguaggi particolari e dalle loro capacità traduttive⁵⁴. O detto in altri termini: il valore storico della filosofia tedesca e della prassi politica francese – ma questo vale potenzialmente per ogni teoria e ogni prassi – esiste nelle loro reciproche traduzioni. La teoria che si traduce in prassi e la prassi che si traduce in teoria.

Se torniamo ora al nostro punto di partenza, e al punto di partenza di Gramsci stesso – da un lato il riconoscimento della traduzione fallita in Lenin (o meglio: il fallimento della traduzione dopo Lenin) e dall'altro, la mancanza della “traduzione giacobina” nel Risorgimento italiano, il quale proprio nella figura di Giuseppe Ferrari, “troppo francesizzato”, trova i propri limiti –, vedremo che questi casi, anche se diversi tra di loro, mostrano un'incapacità di realizzare le contraddizioni attraverso un linguaggio diverso, e cioè un arresto della dialettica tra l'astratto e il concreto⁵⁵, tra l'universale e il particolare, per cui la creatività dell'agire politico libero viene soppiantata dallo schematismo. Nel contesto della Russia di Lenin la situazione “interamente permeata di spirito russo” non sapeva produrre un possibile passaggio *in un altro* linguaggio altrettanto concreto. Nel Risorgimento italiano invece il misconoscimento della realtà concreta ha “diluito e astrattizzato” (Q8§35, p. 961) le idee emancipatorie rivoluzionarie. La traduzione fallisce dunque quando le contraddizioni oggettive rimangono senza un loro linguaggio, o perfino quando vengono offuscate o disinnescate attraverso un altro discorso ideologico.

In cosa consiste allora la novità della traduzione gramsciana? La novità sta nel ripetere gesto marxiano – la “traduzione” di Marx – nelle nuove condizioni storico-economiche segnate dalla rivoluzione passiva e dalla guerra di posizione. In fondo essa traduce lo hegelismo in una nuova concezione del mondo, ossia una “nuova

⁵⁴ Questa analisi logico-concettuale vale anche per le dinamiche storiche della lotta di classe e ci può aiutare a ricostruire il nesso nazionale/internazionale senza rinunciare al concetto di universalità. In questo modo parla anche Frosini quando riporta la “verità” delle lotte a “*una dinamica orizzontale di traduzioni reciproche, inter-nazionali*”. Su questo piano è possibile recuperare una nozione di universalità e assegnare una funzione al proletariato: esso sarà l'*effetto della traducibilità delle pratiche nazionali le une nelle altre*” (F. Frosini, “Dalla filosofia di Marx alla filosofia della *praxis* nei Quaderni del Carcere”, cit., 77-8).

⁵⁵ Anche Lichtner nota la connessione tra la traducibilità col rapporto concreto-astratto. Cfr. M. Lichtner, “Traduzioni e Metafore in Gramsci” in *Critica Marxista* 39, 1, 1991, pp. 107–31.

cultura integrale”, ma realizza la traduzione da “due lati”⁵⁶: traduce l’hegelismo nella filosofia della prassi e così anche nella prassi stessa, in altri termini, traduce la stessa forma di filosofia in politica. L’unità di teoria e prassi vale solo se c’è la traduzione *dell’una nell’altra*, altrimenti la reciprocità della traduzione sarebbe inficiata. La teoria della traducibilità gramsciana riconosce quindi la dialettica hegeliana come già traduttiva nel suo carattere, ma a questa imprime un ulteriore carattere pratico della strategia politica mirata a educare il senso comune e in fin dei conti di trasformare la realtà sociale. Cioè, traducendo il suo carattere ontologico-storico esposto da Hegel, essa trasforma la dialettica in una azione politico-storica traduttiva. In ciò risiede una profonda connessione tra traduzione e trasformazione, permessa dalla struttura storica della traduzione e da una dialettica della contraddizione oggettiva⁵⁷ come garante ontologico della traducibilità.

Ed è qui che anche le riflessioni di Benjamin trovano la propria collocazione: la storia è traduttiva, la traducibilità ne sta a fondamento, per cui senza la traducibilità della storia non sarebbe stata possibile nemmeno la sua trasformazione in direzione di un’emancipazione di classe. Anche quest’emancipazione deve a sua volta essere traduttiva, cioè non semplicemente un atto comunicativo, bensì produzione di un nuovo orizzonte storico di senso, un nuovo linguaggio, ma anche una riscrittura del passato, nel modo in cui il Benjamin delle *Tesi sul concetto di storia* parlava di Roma antica che per Robespierre era un passato carico del tempo dell’ora (*Jetztzeit*). La Rivoluzione è dunque una traduzione del passato dal punto di vista del futuro. È la traduzione che segna una discontinuità attraverso una riscrittura (apertura) del continuo storico, e che risolve le contraddizioni oggettive, non nel senso di una loro cancellazione, ma piuttosto come una liberazione dall’oppressione e dallo sfruttamento⁵⁸.

⁵⁶ Sulla traduzione condotta da entrambi i lati (teoria e pratica) cfr. F. Frosini “Traducibilità dei linguaggi e filosofia della praxis. Su una fonte crociana dei Quaderni”, in *Critica Marxista*, 2016, 1, p. 42.

⁵⁷ Cfr. D. Losurdo, *Antonio Gramsci dal liberalismo al ‘comunismo critico*, Roma: Gamberetti, 1997, pp. 105-9.

⁵⁸ “Nulla di ciò che è stato creato deve essere per noi tanto sacro da non poter essere superato e da non dover lasciar posto a ciò che è più progressivo, più libero, più umano” – con queste parole i comunisti jugoslavi esprimevano il senso radicale della storia e la determinazione rivoluzionaria al VII Congresso della Lega dei comunisti nel 1958 (10 anni dopo la rottura con Stalin). Si veda *Programma della Lega dei comunisti della Jugoslavia*, Milano: Feltrinelli, 1958, p. 228.

International Gramsci Journal

Volume 3
Issue 3 *Gramscian Concepts in (Inter)National
Situations / Pedagogical Questions and
Question of Translatability / Reviews*

Article 7

2019

Dizionario gramsciano / Gramsci Dictionary: Translatability

Derek Boothman

Follow this and additional works at: <https://ro.uow.edu.au/gramsci>

Recommended Citation

Boothman, Derek, Dizionario gramsciano / Gramsci Dictionary: Translatability, *International Gramsci Journal*, 3(3), 2019, 72-76.

Available at: <https://ro.uow.edu.au/gramsci/vol3/iss3/7>

Research Online is the open access institutional repository for the University of Wollongong. For further information contact the UOW Library: research-pubs@uow.edu.au

Dizionario gramsciano / Gramsci Dictionary: Translatability

Abstract

This is an English translation of the Gramsci Dictionary contribution "Translatability". The entry outlines how Gramsci approaches the question of the extent to which natural languages as expressions of national cultures are translatable. In the Notebooks he starts from and elaborated on Marx's position in the Holy Family, namely that specific discourses (e. g. French political literature and German classical philosophy to which Gramsci adds English classical political economy) that characterize the national culture of each of these peoples – all having, it should be noted, a similar degree of social development – reflect their social base. From the historical point of view, then, Gramsci maintains, their civilizations and the specific discourses that arise within them are mutually translatable.

Keywords

Language, translatability, discourse, paradigm, culture

Dizionario gramsciano / Gramsci Dictionary: Translatability

Derek Boothman

The noun translatability and its adjective “translatable”, appear little more than twenty times in the *Notebooks*, yet Gramsci devotes a separate section of the special Notebook 11 to the subject of the *Translatability of Scientific and Philosophical Languages*, a clear sign of the strategic importance that the notion occupies in his overall discourse. The concept is intimately linked to that of “translation” but the two aspects, the theoretical possibility of translating something and the practical aspect of translating, are taken separately. Translatability involves two interlinked processes: that of translating natural languages (*lingue*) and national cultures (cf. the parallel between Greek and Latin civilizations discussed in Q15§64, pp. 1828-9; in English Gramsci 1995, pp. 314-5) and the translation, introduced above, of “scientific and philosophical languages” (*linguaggi*). Taking first translation between natural languages, on the basis of his formation in linguistics Gramsci observes that neither natural languages nor even single words are exactly translatable since the identity of a word such as “rose” (“Italian ‘rosa’ = Latin ‘rosa’”: Q16§21, p. 1893; Gramsci 1985, p. 384), which at the start of the process of learning another language seems an identity, hides differences in connotations: a “mathematical scheme” of equivalences does not hold, since in a language what prevails are the “historical judgment, the judgment of taste, the nuances, the ‘unique and individual’ expressivity”. Although Gramsci claims that “a great national language with historical richness and complexity [...] can translate any other great culture” (Q11§12, p. 1377; Gramsci 1971, p. 325) sometimes he seems even to deny this possibility (except by the use of paraphrasing). Emblematic here is the case of words bound up with “the literary-national tradition of an essential historical continuity” (Q26§11, p. 2306): the series formed by words such as “Rinascimento, Risorgimento, Riscossa” is difficult and “at times impossible to translate into the foreign language” (*ibid.*). Using current terminology, these are “culture-bound”, in other words they are difficult to make use of when taken out of their cultural context.

Natural languages, as expressions of national cultures, are characterized by languages (*linguaggi*) of different intellectual traditions, whose translatability conditions are the subject of a second line of enquiry by Gramsci. The immediate point of departure for his reflections is the comment, made at the Fourth Congress of the Communist International by Lenin. In his view the Bolsheviks had not “been able to ‘translate’ into the European languages” their own language,¹ meaning their political discourse (Q11§46, p. 1468: Gramsci 1995, p. 306). This assessment echoes another comment that Gramsci makes, this time regarding Giuseppe Ferrari, a leading member of the Action Party of the Risorgimento period, who “was not able to translate ‘French’ into ‘Italian’”, that is one national experience into another” (Q1§44, p. 44, reiterated in Q19§24, p. 2016: Gramsci 1992, p. 140; and Gramsci 1971, p. 65 respectively). Examples of this type represent the passage that allows Gramsci to reach the positions developed in Notebook 11. He there provides the theoretical bases for his argumentation, adducing as an example of an intermediate phase the translations of specialist languages of various scientific schools. In one particular example, Gramsci mentions the pragmatist philosopher Giovanni Vailati who, in the opinion of the economist Luigi Einaudi, was able to “translate any theory whatsoever from a geometrical language into an algebraic one” or from “a hedonistic one to that of Kantian ethics” (Q11§48, p. 1469: Gramsci 1995, p. 308). Elsewhere Gramsci asks analogously “whether Machiavelli’s essentially political language can be translated into economic terms, and to which economic system it could be reduced” (Q13§13, p. 1575: Gramsci 1971, p. 143).

Crucial for the creative development of Marxism, Gramsci extends the argument on the translatability of concepts into the field of the philosophy of praxis – concepts that are of use to this philosophy but which are quite different in origin – taking into account the semantic modifications that are always necessary. He states explicitly that the notes on the translatability of scientific and philosophical languages (*linguaggi*) “are in fact to be brought together in the general section on the relationships between speculative philosophies and the philosophy of praxis” (Q10II§6, p. 1245: Gramsci 1995, p. 306). Gramsci’s privileged point of

¹ Cf. Lenin: “we have not learnt how to present our Russian experience to foreigners” - see Riddell (2011) p. 304.

reference is Croce, though this is not at all the only one: he also deals with theorists of other outlooks and orientations, such as Machiavelli, Vincenzo Cuoco etc. The translation of terms and concepts coming from their paradigms does not mean their simple incorporation into that of the philosophy of praxis, but necessitates their reinterpretation and transformation through the critique of the paradigm under consideration and of the single terms that are subjected to the process of translation. One may here note both similarities with the approach of Thomas Kuhn² to the translatability of scientific paradigms, but also differences as regards the greater or lesser degree of commensurability of the paradigms themselves.

In unifying the arguments on the translatability between national languages (*lingue*), or between scientific and philosophical languages (*linguaggi*, or here, in other words, paradigmatic discourses³), and the question of their connection to their social base, Gramsci attempts to demonstrate what Marx had asserted in the *Holy Family*, namely that “Proudhon’s French political language (*linguaggio*) corresponds to and can be translated into the language (*linguaggio*) of classical German philosophy” (Q11§48, p. 1468: Gramsci 1995, p. 307): elsewhere, instead of Proudhon, we find “the practical politics” of Robespierre or French “politico-juridical” language (Q11§49, p. 1471: Gramsci 1995, p. 310, and p. 309 respectively). He also observes that Hegel posits “as parallel and reciprocally translatable the juridico-political language of the Jacobins and the concepts of classical German philosophy” (Q19§24, p. 2024: Gramsci 1971, p. 78; cf. also – for the case of France – the above mentioned Q11§48, p. 1468: Gramsci 1995, p. 307). Gramsci arrives at the conclusion that the different languages (*linguaggi*) characteristic of different nations having a similar stage of development – that of the philosophy of Kant and Hegel in Germany, of politics in France, and of classical economy in Britain – with the due caution necessary in the cases, are mutually translatable. Again in Notebook 11, Gramsci defines the three activities to be “the constituent elements of the same conception of the world” (Q11§65, p. 1492: Gramsci 1971, p. 403): there is therefore “convertibility from one to the other” and each constituent element “is implicit the

² T. S. Kuhn (1970).

³ The term “paradigm” is used by Gramsci to describe Croce’s historiography: see Q10I§9, p. 1226-9, and its first draft Q8§236; for the second draft see Gramsci (1995), pp. 348-50.

others”. And with explicit reference to the paragraphs on translatability taken together they form a “homogeneous circle” (*loc. cit.*).

In theorizing the translatability between natural languages (*lingue*), Gramsci first of all anchors language (*linguaggio*) to social reality, thereby going beyond a number of modern translation theorists who tend to overlook this linkage. His approach allows him to transcend the debate on translation between linguistic “domestication” and “foreignization”, i.e. the use of the sole terms and concepts of belonging to the language and culture of arrival or, on the other hand, the incorporation into the translated text of “extraneous” elements, that is terms belonging to the language of departure. For Gramsci “only in the philosophy of praxis”, which attempts to explain the other philosophies and reduce them to one of its own moments, “is the ‘translation’ organic and thoroughgoing” while, in other philosophies, it may often be “a simple game of generic ‘schematisms’” (Q11§47, p. 1468: Gramsci 1995, p. 307). However, as he observes in his following paragraph, with regard to such verbal questions and the “personal or group ‘jargon’” the difference between the different languages (*linguaggi*) may be significant and such terminological questions may represent “the first step of the vaster and deeper problem” posed in the *Holy Family*, namely that of the translatability of the languages (*agin* (*linguaggi*)) that characterize national cultures (Q11§48, p. 1470: Gramsci 1995, p. 309). In order for such cultures and languages to be mutually translatable, it is necessary that there should be social bases (in the Marxist sense) that are similar one to another, either at the current time or in a previous phase of the culture that carries out the translation.

Bibliography

- Kuhn, T. S. 1970 [1962¹] *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press.
- Gramsci, A. 1971, *Selections from the Prison Notebooks*, ed. and trans. Q. Hoare and G. Nowell-Smith, London, Lawrence and Wishart.
- _____, 1975. *Quaderni del carcere*, ed. V. Gerratana, Torino, Einaudi.
- _____, 1985, *Selections from Cultural Writings*, ed. D. Forgacs and G. Nowell-Smith, trans. W. Boelhower, London, Lawrence and Wishart.
- Gramsci, A. 1992. *Prison Notebooks*, ed. and trans. J.A. Buttigieg, New York, Columbia University Press
- Gramsci, A. 1995. *Further Selections from the Prison Notebooks*, ed. and trans. D. Boothman, London, Lawrence and Wishart.
- Lenin, V. I. 1965. "Five Years of the Russian Revolution" in *Collected Works*, Vol. 33, London Lawrence and Wishart, pp. 415-32.
- Riddell, J. 2011. *Toward the United Front. Proceedings of the Fourth Congress of the Congress of the Communist International*, Leiden, Brill.

International Gramsci Journal

Volume 3
Issue 3 *Gramscian Concepts in (Inter)National
Situations / Pedagogical Questions and
Question of Translatability / Reviews*

Article 8

2019

“Gramsci e la critica dell’economia politica” di Giuliano Guzzone (Italian)

Gregorio Sorgonà

Follow this and additional works at: <https://ro.uow.edu.au/gramsci>

Recommended Citation

Sorgonà, Gregorio, “Gramsci e la critica dell’economia politica” di Giuliano Guzzone (Italian), *International Gramsci Journal*, 3(3), 2019, 77-80.

Available at: <https://ro.uow.edu.au/gramsci/vol3/iss3/8>

Research Online is the open access institutional repository for the University of Wollongong. For further information contact the UOW Library: research-pubs@uow.edu.au

“Gramsci e la critica dell’economia politica” di Giuliano Guzzone (Italian)

Abstract

Questa è una recensione in italiano di Gregorio Sorgonà al volume di Giuliano Guzzone, Gramsci e la critica dell’economia politica. Dal dibattito sul liberismo al paradigma della “traducibilità” (Roma: Viella, 2017)

Keywords

Gramsci, critica, economia politica, conflitto internazionale, capitalismo post-bellico, liberismo, traducibilità

“Gramsci e la critica dell’economia politica” di Giuliano Guzzone

Gregorio Sorgonà

Il volume di Giuliano Guzzone (*Gramsci e la critica dell’economia politica. Dal dibattito sul liberismo al paradigma della “traducibilità”*) ricostruisce la genealogia e il profilo della cultura economica di Gramsci dagli scritti giovanili a quelli carcerari. Seguendo questo percorso, emergono ulteriori chiavi di lettura per intendere come Gramsci abbia tematizzato alcuni dei principali fenomeni politici del suo tempo, dal fascismo ai tentativi di edificazione di una economia socialista in Unione Sovietica. La molteplicità di chiavi interpretative è riconducibile a una impostazione che, a partire da un approccio filosofico, si incrocia con altre discipline. Il quadro concettuale in cui si inserisce il saggio è contestualizzabile nel filone di studi che valorizza l’impostazione storicista di Gramsci e, attraverso di essa, il suo tentativo di riformulare il marxismo attraverso una critica del materialismo determinista. La definizione della *filosofia della praxis* è perciò un punto di riferimento nello sviluppo dell’argomentazione di Guzzone, che tenta di collegarne la genesi alla maturazione di un pensiero economico più profondo rispetto agli anni precedenti la carcerazione.

Guzzone parte dal presupposto che nel giovane Gramsci l’economia abbia una esistenza *sui generis*: rigidamente determinata dalla volontà politica e dalle condizioni storiche, essa non ha uno statuto disciplinare. In questa fase della sua biografia, il discorso economico svolge una funzione di servizio rispetto al giudizio storico; contribuisce, ad esempio, a una interpretazione dei rapporti di classe in Italia e della borghesia nazionale alla luce dell’arretratezza dei primi e della grettezza della seconda. L’economia è essenzialmente «un luogo di manifestazione della potenza e della forza» (p. 51) e la sua subordinazione alla volontà politica è accentuata negli scritti giovanili successivi alla Rivoluzione d’Ottobre, in polemica con la concezione stadiale della storia del socialismo riformista, per il quale a una condizione di arretratezza economica non ne poteva corrispondere una di accelerazione

rivoluzionaria. Negli anni che separano la rivoluzione dalla nascita del Pcd'I questo atteggiamento si rafforza e l'economia diviene un aspetto del conflitto internazionale tra il capitalismo postbellico e la rottura del suo ordine su scala mondiale. Il complemento di questa concezione della politica è una definizione fatalistica del capitalismo, destinato a una sicura catastrofe. Sono caratteri ampiamente noti della cultura economica del comunismo italiano delle origini che Gramsci riuscirà a superare riflettendo sulle capacità di autopreservazione del capitalismo, in particolare quelle emerse dopo la crisi del '29. Guzzone individua negli anni del carcere la cesura da cui scaturisce una nuova tematizzazione nel passaggio «dal periodo delle letture convulse e disordinate alla fase dell'elaborazione di un preciso "piano intellettuale"» (p. 109), ossia di un discorso economico analitico la cui genesi è affrontata dall'autore in chiave epistemologica e storica.

La riflessione sull'economia è accompagnata a quella sullo statuto della scienza. Guzzone osserva come Gramsci passi dal non attribuire valore scientifico all'economia, risolvendo «l'apporto conoscitivo della scienza al solo rapporto pratico, materiale, fra uomo e natura» (p. 131), a una sua definizione differente, nella quale l'economia si colloca a cavallo tra scienza e ideologia: i procedimenti che osserva questa disciplina sono reiterabili, come accade nelle scienze naturali, ma restano storicamente determinati, quindi dipendono da condizioni la cui trasformazione dinamica è incomparabile con la quasi fissità dei dati naturali. Per questa ragione, le leggi economiche assumono per Gramsci una forma tendenziale e non assoluta anche una volta mutato l'assetto di mercato da capitalistico a socialista. La polemica contro l'oggettività delle leggi economiche sembrerebbe colpire due obiettivi opposti: sia il marxismo determinista sia la cultura liberale, accomunati da una concezione storica dei rapporti di produzione.

La ricognizione dello statuto epistemologico dell'economia, che si conclude con l'ultimo capitolo dedicato alle inferenze tra Gramsci e il pragmatismo italiano, si intreccia nel testo con un livello più propriamente storico di analisi, in cui è valorizzato il nesso tra l'affinamento del discorso economico e la revisione del giudizio sulla reazione borghese alla fine dello Stato liberale. In termini di periodizzazioni, per Gramsci l'evento che determina il nuovo assetto post-liberale è la Prima guerra mondiale, non la crisi del

1929. La matrice della storia resta perciò politica, non economica. Ciò che cambia non è il primato della politica, che ne esce semmai rafforzato, quanto l'analisi della crisi del capitalismo: essa non è più intesa come catastrofe, bensì è tematizzata nella sua ciclicità. Sono perciò valorizzate le capacità di trasformazione del mercato capitalistico attraverso l'intervento dello Stato, una scelta le cui cause sono individuabili sia nella crisi interna del sistema liberale sia nella sfida competitiva lanciata dalla nascita dell'Urss.

La crisi del movimento rivoluzionario e l'affermazione del fascismo in Italia sono parte costitutiva di questa riflessione sull'economia. Nelle Tesi di Lione, dove si trova una significativa presa di distanza dal paradigma catastrofista, la possibilità della crisi rivoluzionaria resta immanente al fascismo, ma esso è un modo nuovo di organizzare la borghesia e conseguentemente «si impongono alla [...] attenzione [di Gramsci] gli elementi politici e ideologici che, a seconda del grado di sviluppo, sono in grado di rallentare» (p. 100) il declino del capitalismo. Il governo dell'economia, oltre a quello delle masse, è una chiave di lettura della storia del fascismo e della sua ideologia corporativa. Guzzone, quindi, pur individuando le oscillazioni di Gramsci in merito, avvalorava la lettura che il regime italiano sia una delle forme della rivoluzione passiva tra le due guerre, intendendo con questo concetto il processo di conservazione dell'egemonia borghese realizzato introducendo degli elementi di piano prima impensabili. La rivoluzione passiva muta le forme del mercato determinato capitalistico che era stato alle origini dell'economia classica. Il testo affronta questo esito evidenziando l'interesse di Gramsci per i critici non marxisti di questa impostazione disciplinare. Il discorso gramsciano si risolve anche in una critica della pianificazione e del marxismo sovietici, perché a un nuovo mercato determinato in senso socialista non fanno corrispondere strumenti analitici adeguati, visto che quelli disponibili sono rimasti fermi a uno stadio economico-corporativo e a una concezione deterministica dell'economia.

Alcuni degli elementi distintivi del discorso economico di Gramsci ritorneranno nella cultura economica comunista in età repubblicana, un aspetto settoriale della cultura politica del comunismo italiano. All'interno di quest'ultima, concezioni del capitalismo come un sistema esclusivamente coercitivo e incapace

perciò di autoriformarsi “convivono” con approcci non deterministici. Gramsci è un riferimento più o meno esplicito per l'ultima delle due impostazioni, nella quale ritroveremo alcune delle cifre del suo pensiero emerse nel saggio di Guzzone: la natura tendenziale delle leggi economiche, l'importanza attribuita alla moneta come strumento di competizione e conflitto nel mercato internazionale, una concezione dinamica dell'imperialismo, sistema capace di esercitare egemonia economica e non solo militare. Nell'ottica del dialogo interdisciplinare praticato dall'autore questo studio può essere perciò un utile riferimento per indagare più a fondo la cultura politica del comunismo italiano e le teorizzazioni sulla crisi del capitalismo maturate dal secondo dopoguerra in avanti: un tema fondamentale, ma scarsamente indagato dalla storiografia e spesso pigramente liquidato come espressione di una *forma mentis* catastrofista.

International Gramsci Journal

Volume 3
Issue 3 *Gramscian Concepts in (Inter)National
Situations / Pedagogical Questions and
Question of Translatability / Reviews*

Article 9

2019

“Gramsci and the critique of political economy” by Giuliano Guzzone (English)

Gregorio Sorgonà

Follow this and additional works at: <https://ro.uow.edu.au/gramsci>

Recommended Citation

Sorgonà, Gregorio, “Gramsci and the critique of political economy” by Giuliano Guzzone
(English), *International Gramsci Journal*, 3(3), 2019, 81-84.

Available at: <https://ro.uow.edu.au/gramsci/vol3/iss3/9>

Research Online is the open access institutional repository for the University of Wollongong. For further information contact the UOW Library: research-pubs@uow.edu.au

“Gramsci and the critique of political economy” by Giuliano Guzzone (English)

Abstract

This is a review in English by Gregorio Sorgonà of Giuliano Guzzone’s volume *Gramsci e la critica dell’economia politica. Dal dibattito sul liberismo al paradigma della “traducibilità”* (Roma: Viella, 2017)

Keywords

Gramsci, critique, political economy, international conflict, interwar capitalism, laissez-faire liberalism, translatability

“Gramsci and the critique of political economy”

Gregorio Sorgonà

Giuliano Guzzone's volume *Gramsci e la critica dell'economia politica. Dal dibattito sul liberismo al paradigma della “traducibilità” (Gramsci and the Critique of Political Economy. From the Debate on Free-Trade Liberalism to the Paradigm of “Translatability”)*¹ reconstructs the genealogy and profile of Gramsci's economic culture from his early writings to the prison writings. In tracing this itinerary, further ways emerge for understanding how Gramsci treated a number of the main political phenomena of his time, from fascism to the attempts to build a socialist economy in the Soviet Union. The several modes of interpretation may be brought back to a framework which, starting from a philosophical approach, then intersects with other disciplines. This conceptual framework into which the argument of the book is inserted may be put into the context of the line of studies that appraises Gramsci's historicist approach and, by way of this, his attempt to reformulate Marxism through a critique of deterministic materialism. The definition of the *philosophy of praxis* is therefore a reference point in the development of Guzzone's argumentation, which tries to link the genesis and the maturation of a more detailed economic thought than the one which characterized the period before his imprisonment.

Guzzone starts from the premise that in the young Gramsci economics had an existence *sui generis*: being rigidly determined by political will and by historical conditions, it did not for him have a disciplinary status. At this stage of his biography, as compared with historical judgment, economic discourse fulfilled a service role; it contributed for example to an interpretation of the relations of class in Italy and its national bourgeoisie in the light of the backwardness of the former and the narrow-mindedness of the latter. The economy was essentially “a place for the manifestation of power and strength” (p. 51) and its subordination to political will is accentuated in the early writings after the October Revolution, in polemic with the conception of stages, characteristic of the history

¹ Rome, Viella, 2018, pp. 305.

of reformist socialism, for which there could be no correspondence between a condition of economic backwardness and one of revolutionary acceleration. In the years that separated the Russian Revolution from the birth of the Communist Party of Italy this attitude became strengthened and the economy became as aspect of the international conflict between post-First World War capitalism and the break-down of its order on a world scale. The complement to this conception of politics is a fatalist definition of capitalism, destined for sure catastrophe. These are well-known characteristics of the economic culture of Italian communism at its origins, which Gramsci managed to overcome by reflecting on the capacities of capitalism for self-preservation, in particular the ones that emerged after the crisis of 1929. Guzzone singles out in the prison years the break from which there originated a new treatment in the passage, as he writes, “from the period of convulsive and haphazard readings to the stage of the elaboration of a precise ‘intellectual plan’” (p. 109), in other words one of an analytic economic discourse whose genesis is dealt with by the author in an epistemological and historical fashion.

The reflection on economics is accompanied by a reflection on the status of science. Guzzone notes that Gramsci passes from not attributing a scientific value to economics, resolving “the cognitive contribution of science into the sole practical and material relationship between man and nature” (p. 131), to a different definition of economics, located between science and ideology. The procedures which this discipline observes may be reiterated, as in the case of the natural sciences, but they remain historically determinate, and therefore dependent on the conditions whose dynamic transformation cannot be compared to the almost-fixed character of the data of natural science. For this reason, economic laws take on for Gramsci a tendential and not absolute form, even when the market set-up has been changed from a capitalist to a socialist one. The polemic directed against the objectivity of economic laws would appear to strike two contrary objectives: on the one hand determinist Marxism and, on the other, liberal culture, both of them alike in sharing an ahistorical conception of the relations of production.

The recognition of the epistemological status of economics, which is concluded in the last chapter, devoted to the inferential

relations between Gramsci and Italian pragmatism, is interwoven in the text with what may properly be defined as a historical level of analysis. This latter appreciates the nexus between the perfecting of the economic discourse and the revision of the judgment on the bourgeois reaction to the end of the liberal State. In terms of periodizations, for Gramsci the event that determined the new post-liberal set-up was the First World War, not the 1929 crisis. The matrix of history therefore remains a political, not an economic, one. What changes is not the primacy of politics, which if anything comes out strengthened, but rather the analysis of the crisis of capitalism; this is understood no longer as catastrophe, but is considered in its cyclical nature. The capacities of the capitalist market to transform itself through State intervention therefore finds appreciation, the choice of whose causes may be isolated both within the internal crisis of the liberal system and in the competitive challenge launched by the birth of the USSR.

The crisis of the revolutionary movement and the coming to power of fascism in Italy are constitutive parts of this reflection on the economy. In the 1926 Lyon Theses of the PCI, where one sees a significant distancing from the “catastrophe paradigm”, the possibility of the revolutionary crisis remains immanent within fascism, but the paradigm indicates a new mode of organizing the bourgeoisie and in consequence “political and ideological elements impose themselves on the [...] attention [of Gramsci], which – according to the degree of development – are able to slow down” the decline of capitalism (p. 100). The government of the economy, as well as that of the masses, is a way of reading the history of fascism and its corporative ideology. While isolating the Gramsci’s oscillations on the subject, Guzzone therefore lends support to the interpretation that the Italian regime was one of the forms of passive revolution between the two wars, meaning by this concept the process of conserving bourgeois hegemony, a process realized through the introduction of elements of planning previously considered unthinkable. The passive revolution changes the form of the determinate capitalist market which had lain at the origins of classical economy. The text deals with this outcome by highlighting Gramsci’s interest in the non-Marxist critics of this disciplinary framework. His argument finds its resolution in a critique also of Soviet planning and Marxism, given the lack of adequate analytical

instruments to correspond to a new determinate and socialist-oriented market, since the ones available had stopped at an economic-corporative phase and at a deterministic conception of economics.

A number of the distinctive elements of Gramsci's economic discourse would return in the economic culture of the communists when Italy became a Republic, a sectoral aspect of the political culture of Italian communism. Within this latter, conceptions of capitalism as an exclusively coercive system, and therefore incapable of self-reform, existed together with non-deterministic approaches. Gramsci was a more or less explicit reference point for the latter way of posing the question, in which we find some of the ciphers of his thought that emerge in Guzzone's volume. These include, for example, the tendential nature of economic laws, the importance attributed to the currency as an instrument of competition and conflict on the international market, a dynamic conception of imperialism, and a system capable of exerting economic, and not merely military, hegemony. From the point of view of the interdisciplinary dialogue used by the author, this study is therefore to be regarded a useful reference for investigating in more detail the political culture of Italian communism and the theorizations of the crisis of capitalism which have come to ripeness from the second post-war period onwards. This, it should be noted, is fundamental as a subject, but has only scarcely been investigated by historiography, and often liquidated with no further consideration as the expression of a catastrophist *forma mentis*.

2019

Gramsci di fronte alla “crisi della modernità”: recensione doppia a Gramsci e la crisi europea negli anni Trenta (Angelo Rossi) e Modernità alternative. Il Novecento di Antonio Gramsci (Giuseppe Vacca) (Italian)

Francesca Antonini

Follow this and additional works at: <https://ro.uow.edu.au/gramsci>

Recommended Citation

Antonini, Francesca, Gramsci di fronte alla “crisi della modernità”: recensione doppia a Gramsci e la crisi europea negli anni Trenta (Angelo Rossi) e Modernità alternative. Il Novecento di Antonio Gramsci (Giuseppe Vacca) (Italian), *International Gramsci Journal*, 3(3), 2019, 85-90.
Available at: <https://ro.uow.edu.au/gramsci/vol3/iss3/10>

Gramsci di fronte alla “crisi della modernità”: recensione doppia a Gramsci e la crisi europea negli anni Trenta (Angelo Rossi) e Modernità alternative. Il Novecento di Antonio Gramsci (Giuseppe Vacca) (Italian)

Abstract

Questa è una doppia recensione in italiano di Francesca Antonini ai volumi di Angelo Rossi, Gramsci e la crisi europea negli anni Trenta, (Guida, Napoli 2017) e di Giuseppe Vacca, Modernità alternative. Il Novecento di Antonio Gramsci (Einaudi, Torino 2017)

Keywords

Crisi organica, anni Trenta, Gramsci, modernità, Unione Sovietica

Gramsci di fronte alla “crisi della modernità”

Francesca Antonini

Le monografie di Angelo Rossi (*Gramsci e la crisi europea negli anni Trenta*, con prefazione di B. De Giovanni, Guida, Napoli 2017) e Giuseppe Vacca (*Modernità alternative. Il Novecento di Antonio Gramsci*, Einaudi, Torino 2017), apparse nell’ottantesimo anniversario della morte di Gramsci, affrontano da prospettive diverse una medesima questione, che, in maniera sintetica, potremmo definire “crisi della modernità”.

Con questa espressione sono da intendersi le trasformazioni che nel primo dopoguerra caratterizzano lo scenario italiano ed europeo e su cui Gramsci non solo va riflettendo nei *Quaderni del carcere*, ma le cui conseguenze sono da lui sperimentate in prima persona anche in quanto recluso nelle prigioni fasciste. Il quadro teorico generale è quello che, negli scritti carcerari, è stato definito “crisi organica” o “crisi di autorità”, dove queste categorie descrivono lo sgretolarsi dell’ordine liberale prebellico (crisi delle istituzioni dunque, ma anche crisi dei partiti e, più in generale, delle “ideologie”) e l’affermarsi di nuove formazioni politico-sociali a cui fanno da controparte mutamenti sul piano culturale e dell’economia capitalistica borghese.¹

Entrambi gli autori sono studiosi gramsciani di lungo corso e ambedue i volumi presi in esame rappresentano il punto di arrivo di un percorso di ricerca avviato da tempo. Per quanto riguarda Rossi, il lavoro qui presentato rappresenta non solo il “complemento” del suo libro immediatamente precedente (*Gramsci in carcere. L’itinerario dei Quaderni (1929-1933)*, Guida, Napoli 2014), ma anche l’ideale prosecuzione dei suoi lavori passati (cfr. *Gramsci da eretico a icona. Storia di un cazzotto nell’occhio*, Guida, Napoli 2010, ma si veda pure il volume scritto a quattro mani con G. Vacca, *Gramsci tra Mussolini e Stalin*, Fazi, Roma 2007). Rispetto al volume del 2014, questo recente testo si concentra soprattutto sugli ultimi anni di vita di

¹ Cfr. a riguardo la voce *Crisi* a c. di F. Frosini in G. Liguori – P. Voza, *Dizionario gramsciano. 1926-1937*, Carocci, Roma 2009, pp. 175-9, oltre che quelle immediatamente successive (*Crisi di autorità*, di M. Filippini, pp. 179-80; *Crisi organica*, di L. La Porta, pp. 180-2).

Gramsci (dal 1933 in avanti), ma non per questo manca di fornire una ricostruzione generale delle vicende carcerarie gramsciane nel loro complesso, in particolar modo per quanto riguarda la questione dei tentativi di liberazione che si sono via via susseguiti.

Come tipico dei lavori di Rossi, anche questo volume presenta una struttura fortemente ancorata alla concreta evoluzione della vita di Gramsci, nonché agli eventi politici che hanno caratterizzato gli anni della sua reclusione, tanto sul piano nazionale quanto internazionale, con particolare attenzione per le vicende interne al Partito Comunista d'Italia e al suo rapporto con il leader in prigione. In quest'ottica, l'autore fa tesoro di una varietà di fonti, fra cui spiccano in particolare le lettere scambiate con la cognata Tatiana, vero "prisma" a partire dal quale ricostruire tutto l'intreccio di questioni (politiche, personali e intellettuali) legate alla figura del pensatore sardo.

Il volume è composto da sei capitoli, a cui si aggiungono tre conclusioni (una che ripubblica un articolo dello stesso Rossi del 2015 sul "salvataggio" dei *Quaderni* da parte di Tania e due di carattere documentario). I capitoli I-IV sono quelli di carattere più "fattuale". A partire dall'analisi delle circostanze in cui è avvenuto il «"fulmineo" trasferimento» di Gramsci dal carcere di Turi a Civitavecchia, in stretta connessione, secondo Rossi, con l'imminente incontro fra Mussolini e il Commissario agli Esteri dell'Unione Sovietica, Maksim Litvinov, è ricostruita la storia dei tentativi di liberazione di Gramsci e dei loro fallimenti (cfr. cap. I). In questo contesto, Rossi si sofferma ampiamente anche sulla ben nota faccenda della "famigerata" lettera di Grieco del febbraio 1928, oltre che sulla questione dei rapporti interni al partito comunista italiano e fra questo e il partito russo (sottolineando le differenze nelle prospettive strategiche fra 1932 e 1933; cfr. cap. II). Un altro elemento centrale che viene approfonditamente indagato da Rossi è quindi quello della pubblicazione del cosiddetto "referto Arcangeli" (cfr. cap. III). Il quarto capitolo è invece perlopiù dedicato ai rapporti fra l'Italia fascista e la Russia sovietica, dal patto di non aggressione del settembre 1933 al già citato incontro Mussolini-Litvinov del dicembre dello stesso anno, chiudendo in via preliminare il cerchio (a pp. 695 sgg. si trova anche un "riepilogo" di quanto mostrato da Rossi).

Gli ultimi due capitoli, in cui l'autore si occupa del periodo di Formia e, quindi, dell'ultimissima fase della vita di Gramsci,

combinano una narrazione di carattere storiografico a una più ampia analisi della riflessione teorica dei *Quaderni*.

Nella quinta sezione, spiccano le osservazioni sulla dimensione nazionale-internazionale (p. 126 *et passim*), sulla figura del “legislatore” (p. 128) e, soprattutto, sul fascismo in quanto “rivoluzione passiva” (pp. 130 sgg). È quindi interessante notare come, a partire da questa analisi storico-concettuale, Rossi si soffermi anche sulle modalità di composizione degli scritti carcerari, sottolineando il carattere non meramente riepilogativo delle note dei cosiddetti quaderni “speciali” (cfr. p. 141: «già la scelta delle note dei quaderni “miscellanei” da trascrivere negli “speciali” richiedeva impegno intellettuale e concentrazione»). Conseguentemente, viene rilevata anche l’importanza dell’ultima fase di produzione “originale” durante la prigionia, quella consegnata agli ultimi quaderni miscellanei (14, 15 e 17).²

Il sesto e ultimo capitolo ruota invece attorno alla questione della cosiddetta “costituente”, ovvero sia dell’alternativa “democratica” al regime fascista che prende forma intorno al 1934. Per indagare questa questione, Rossi si sofferma ampiamente sulla storia d’Italia fra diciannovesimo e ventesimo secolo, facendo tesoro delle note sul Risorgimento contenute in seconda stesura nel quaderno 19, da lui definito «l’ultimo e più organico documento del pensiero politico di Gramsci» (p. 148). In generale, il ragionamento di Rossi mette in evidenza come sussista una distanza significativa fra l’interpretazione gramsciana della crisi politico-istituzionale in corso e la «linea del Comintern del “terzo periodo”» (p. 156), sottolineando ancora una volta la tensione fra la dimensione nazionale e quella internazionale e, all’interno della prima, fra la visione gramsciana e quella del “suo” partito (ma si può ormai dire davvero così?). Infine, di grande interesse sono anche le osservazioni sul nazismo (pp. 160 sgg.): Rossi sostiene che diverse note dell’ultima fase della riflessione gramsciana vadano lette alla luce dei contemporanei eventi tedeschi e soprattutto dell’ascesa al potere di Hitler.³

² A tal riguardo mi permetto di rimandare a F. Antonini, *Fra “vecchia” e “nuova” politica. Stato, partito e burocrazia negli ultimi quaderni miscellanei*, in G. Francioni – F. Giasi (a c. di), *Un nuovo Gramsci. Biografia, temi, interpretazioni*, Viella, Roma 2020, pp. 365-88.

³ Su questo tema cfr. G. Francioni, «*La liquidazione di Leone Davidovi*». *Per una nuova datazione del Quaderno 14*, in *Un nuovo Gramsci*, cit., pp. 341-64 e S. Overy, *Gramsci and the German Crisis, 1929-34. A Historical Interpretation of the Prison Notebooks*, PhD Thesis, York 2001 (una versione a stampa – postuma – è in corso di pubblicazione).

In conclusione, l'autore si interroga quindi sulle ragioni dell'abbandono del lavoro ai *Quaderni* da parte di Gramsci, ipotizzando che, accanto alle ben note questioni di salute, vi siano anche altre motivazioni, collegate tanto alla «condizione giuridica del prigioniero di fronte al regime» (p. 167) quanto alle nuove, ulteriori trasformazioni del panorama politico (pp. 169-170).

Con Rossi, il volume di Giuseppe Vacca condivide l'intreccio di dimensione storiografica e concettuale, anche se in proporzioni invertite – in questo caso è piuttosto la riflessione teorica a evocare il contesto storico e ad ancorarsi di volta in volta all'esempio fornito dai singoli eventi. D'altro canto, un'analisi puntuale delle vicende che scandiscono la prigionia di Gramsci era già stata proposta dall'autore con il suo *Vita e pensieri di Antonio Gramsci. 1926-1937* (Einaudi, Torino 2012), oltre che in pubblicazioni precedenti (si rammenti *in primis* il già ricordato volume del 2007 con Angelo Rossi).⁴

Il testo si compone di una introduzione e di quattro capitoli, ognuno ruotante attorno a una categoria-chiave del pensiero gramsciano; come illustrato nella breve prefazione, si tratta di ricerche sviluppate singolarmente e quindi riunite in volume a fornire una chiave d'interpretazione complessiva (cfr. pp. VII-XIII).

Nell'*Introduzione* che precede i capitoli veri e propri (pp. 3-19), a partire da una discussione della monografia del 2013 di Alessandro Carlucci,⁵ l'autore si premura di ricostruire per sommi capi il quadro degli studi gramsciani contemporanei in Italia, identificando alcuni autori (e i corrispettivi testi) che hanno significativamente contribuito all'avanzamento della ricerca (fra questi, G. Francioni, C. Natoli, L. Rapone, F. Izzo, G. Cospito, F. Frosini). Questi cenni bibliografici sono peraltro funzionali alla sintetica ma esaustiva ricostruzione delle vicende relative alla nascita dell'*Edizione nazionale degli scritti di Antonio Gramsci* (tutt'ora in corso di pubblicazione),

⁴ La produzione di Vacca è molto ampia e variegata; per un elenco esaustivo si rimanda alla *Bibliografia gramsciana online* [URL: <http://bg.fondazionegramsci.org/bibliogramsci/bibliografia>].

⁵ A. Carlucci, *Gramsci and Languages. Unification, Diversity, Hegemony*, Brill, Leiden-Boston 2013. Una recensione del volume di Carlucci a c. di Vacca (qui ripresa) è apparsa in «Il mestiere di storico», 2014, 2, p. 206 (DOI:10.15463/rec.1189741320).

sulle cui acquisizioni filologiche e testuali i lavori ricordati sono ampiamente fondati.⁶

La prima e più lunga sezione (frutto, così come la seconda, di un ciclo di lezioni universitarie) è dedicata alla macro-questione dell'egemonia (*Il concetto di egemonia*, pp. 21-93). L'autore adotta qui un modello "diacronico" di analisi che sarà poi proprio anche di altri capitoli e che prevede la ricostruzione dell'evoluzione della categoria dalla sua prima comparsa fino alle note dei *Quaderni*, sottolineando anche indirettamente la "continuità" fra scritti precarcerari e carcerari. Prendendo avvio dalle esperienze che hanno segnato la visione politica del giovane Gramsci, dalla Prima Guerra Mondiale alla Rivoluzione Russa, Vacca mette a fuoco le direttive lungo le quali, prima e dopo l'incarcerazione, egli ha articolato il concetto, ponendo una particolare enfasi sul nesso nazionale-internazionale, in ottica tanto "critica" quanto "costruttiva".

Il secondo capitolo è dedicato alla categoria di "rivoluzione passiva" (*Che cos'è la "rivoluzione passiva"*, pp. 95-149), definito il «complemento storiografico del concetto di egemonia» (p. IX). Anche per questa l'autore va alla ricerca delle premesse nella riflessione precarceraria e in particolare nell'indagine sul Risorgimento italiano, fin dal principio punto di riferimento centrale per l'elaborazione teorico-strategica di Gramsci. In questo contesto, se centrale è lo studio del regime mussoliniano, assai significativi sono anche i richiami ad esperienze "altre" (ed antitetiche fra loro: l'America e l'URSS) che con il fascismo condividono il tentativo (più o meno riuscito) di rioccupare lo spazio della politica dopo che questo è stato svuotato dalla crisi del primo dopoguerra – di qui le "modernità alternative" da cui il titolo del volume.

Il terzo capitolo (*Dal materialismo storico alla filosofia della prassi. Fondamenti di una teoria processuale del soggetto*, pp. 151-185) è forse il più filosofico fra i quattro ed è incentrato appunto sulla categoria di "filosofia della praxis". Lo scopo di Vacca è qui descrivere la peculiare concezione gramsciana del materialismo storico a partire dalla questione del "soggetto", da intendersi tanto in senso filosofico-teorico quanto politico-strategico. Anche in questo caso il percorso diacronico permette di tenere assieme momenti della sua attività

⁶ Sul tema cfr. da ultimo il recente numero monografico di questa rivista (*Readings and Applications of Gramsci/The National Edition of Gramsci's Writings*, «International Gramsci Journal», 2018, 2, 4 [URL: <https://ro.uow.edu.au/gramsci/vol2/iss4/>]).

politica prima dell'arresto e la riflessione successiva, ivi compreso il suo "ritorno" a Marx e la sua presa di posizione nei confronti delle posizioni dogmatiche che il socialismo era andato assumendo in Unione Sovietica.

Attorno alla concezione gramsciana della democrazia si può dire infine che ruoti il quarto e ultimo capitolo (*Egemonia e democrazia*, pp. 190-228). Qui la prospettiva è per certi versi opposta rispetto a quella adottata nella sezione precedente: la chiave di lettura è rappresentata dalla "crisi del soggetto" propria del secondo dopoguerra e dalle letture che, alla luce di questa crisi, gli studiosi hanno dato del pensiero di Gramsci.⁷ Sulla base di questa crisi della politica (intesa soprattutto come "ideologia"), Vacca ritorna sull'analisi gramsciana del quadro degli anni Venti e Trenta e sulle sue dinamiche totalitarie che lo caratterizzano. Si sofferma però anche sulle "alternative democratiche" e sulle strategie che possono essere messe in atto per disinnescare tale deriva: fra queste, la formula della "costituente" e, soprattutto, il rinnovamento del partito politico dal suo interno, trasformandolo in quello che Gramsci ha definito il "moderno principe".

In conclusione, si può dire che il volume di Rossi e quello di Vacca si integrano bene l'un l'altro, affrontando aspetti diversi ma complementari del complesso scenario italiano ed internazionale del primo dopoguerra. Adottando il primo un approccio più "esterno", il secondo più "interno" (senza tuttavia scadere nell'unilateralità), questi due lavori mettono bene in evidenza non solo gli elementi che legano il pensatore sardo ad una tradizione di pensiero e di azione politica precedente, ma anche le "linee di frattura" che marciano la sua distanza da essa – distanza che, nel caso di Gramsci, è tanto fisica quanto intellettuale, per via della sua particolare condizione di carcerato. Il quadro che ne emerge è dunque tanto complesso quanto tragico, nella misura in cui la complessità e la tragicità sono proprie non solo della figura di Gramsci ma del frangente storico in cui egli stesso è vissuto.

⁷ A tal riguardo si veda *mutatis mutandis* anche il recente volume curato da Vacca, proprio su questo tema (*La crisi del soggetto. Marxismo e filosofia in Italia negli anni Settanta e Ottanta*, Carocci, Roma 2015).

2019

Gramsci and the “crisis of modernity”: double review of Gramsci e la crisi europea negli anni Trenta (Angelo Rossi) e Modernità alternative. Il Novecento di Antonio Gramsci (Giuseppe Vacca) (English).

Francesca Antonini

Follow this and additional works at: <https://ro.uow.edu.au/gramsci>

Recommended Citation

Antonini, Francesca, Gramsci and the “crisis of modernity”: double review of Gramsci e la crisi europea negli anni Trenta (Angelo Rossi) e Modernità alternative. Il Novecento di Antonio Gramsci (Giuseppe Vacca) (English)., *International Gramsci Journal*, 3(3), 2019, 91-97.
Available at:<https://ro.uow.edu.au/gramsci/vol3/iss3/11>

Gramsci and the “crisis of modernity”: double review of Gramsci e la crisi europea negli anni Trenta (Angelo Rossi) e Modernità alternative. Il Novecento di Antonio Gramsci (Giuseppe Vacca) (English).

Abstract

This is a double review in English by Francesca Antonini of the volumes by Angelo Rossi, Gramsci e la crisi europea negli anni Trenta [Gramsci and the European Crisis of the Nineteen Thirties] (Guida, Napoli 2017) and Giuseppe Vacca, Modernità alternative. Il Novecento di Antonio Gramsci [Alternative Modernities. The Twentieth Century of Antonio Gramsci] (Einaudi, Torino 2017)

Keywords

Nineteen thirties, organic crisis, Gramsci, modernity, Soviet Union

Gramsci and the “crisis of modernity”

Francesca Antonini

Two monographs, published in 2017 on the eightieth anniversary of Gramsci’s death, use different perspectives to examine the same question, one that may be summed up by using the concise term “the crisis of modernity”. These are *Gramsci e la crisi europea negli anni Trenta* (*Gramsci and the European Crisis of the Nineteen-Thirties*) by Angelo Rossi (Napoli: Guida), with a preface by Biagio De Giovanni; and *Modernità alternative. Il Novecento di Antonio Gramsci* (*Alternative Modernities. The Twentieth Century of Antonio Gramsci*) by Giuseppe Vacca (Torino: Einaudi).

The expression “crisis of modernity” is to be understood as the transformations which in the post-First World War period characterize the Italian and European scenario, the subject of reflection by Gramsci in his *Prison Notebooks*, whose consequences he also felt in the first person as a prisoner in the fascist gaol. The general theoretical framework is the one defined in the prison writings as an “organic crisis” or “crisis of authority”, where these criteria describe the disintegration of the pre-war liberal order (crisis of the institutions therefore, but also crisis of parties and, more in general, of “ideologies”) and the rise of new socio-political formations matched by changes at the cultural level and in the bourgeois capitalist economy.¹

Both authors are long-term Gramsci scholars and both volumes discussed here represent a pit of arrival of a research pathway that dates back a long time. As regards Rossi, the volume presented here is not only the “complement” to his immediately previous book *Gramsci in carcere. L’itinerario dei Quaderni (1929-1933)* [*Gramsci in Prison. The Itinerary of the Notebooks*] (Napoli: Guida, 2014), but also a

¹ Cf. on this the entry *Crisi* by F. Frosini in Liguori and Voza (2009), pp. 175-9, as well as the entries that follow on immediately *Crisi di autorità* by M. Filippini, pp. 179-80 and *Crisi organica*, by L. La Porta, pp. 180-2.

follow-up, in terms of ideas, of his past work (cf. the 2010 volume *Gramsci da eretico a icona. Storia di un cazzotto nell'occhio*, [Gramsci from Heretic to Icon. History of a Punch in the Eye], again published by Guida; see also the joint publication with Vacca *Gramsci tra Mussolini e Stalin* [Gramsci Between Mussolini and Stalin] (Roma: Fazi, 2007). As compared with the 2014 volume, the recent volume concentrates mainly on the last few years of Gramsci's life (from 1933 onwards) but at the same time provides a general reconstruction of Gramsci's vicissitudes in prison in their entirety, particularly as regards the question of the various attempts, going on in time, to free him.

As is typical in Rossi's work, the structure of the present volume is strongly anchored to the concrete evolution of Gramsci's life, as well as to the political events characterizing the years he spent in detention. These include what was happening both on the national and on the international planes, with special attention paid to the events going on within the Communist Party of Italy and its relations with its imprisoned leader. In this perspective the author makes wide use of a variety of sources, among which there stand out the letters exchanged with his sister-in-law, Tat'jana (Tanja), the real "prism" through which one must begin for reconstructing the whole network of questions (political, personal and intellectual) bound up with Gramsci.

The volume comprises six chapters, to which three conclusions are appended (one of which is a republication of Rossi's 2015 article on the "rescue" of the Notebooks by Tanja and the other two consisting of documents. Chapters I-IV are those of a more "factual" nature. Starting from an analysis of the circumstances surrounding Gramsci's "lightning" transfer" from the prison at Turi di Bari to Civitavecchia, closely connected, in Rossi's view, with the imminent meeting between Mussolini and Maksim Litvinov, the Soviet Union's Commissar for Foreign Affairs, we read a reconstruction of the attempts to free Gramsci and their failures (see Chapter I). In this context, Rossi gives ample space to the "infamous" letter of Grieco of February 1928, as well as to the question of the relations within the Italian Communist Party and between it and the Russian party (underlining the differences in the strategic perspectives in 1932-1933: cf. Chapter II). Another central event that is investigated in depth by Rossi, then, is that of the so-called "Arcangeli report" (cf. Chapter III). Chapter IV is instead,

devoted in the main to the relations between fascist Italy and Soviet Russia, from the non-aggression pact of September 1933 to the above-mentioned Mussolini-Litvinov meeting in December of the same year, which represents a preliminary closing of the circle.

The final two chapters, in which the author deals with Gramsci's time in the prison-approved clinic in Formia and, then, the very last period of his life, combine a narration of a historiographical nature with a broader analysis of the theoretical reflection contained in the *Notebooks*.²

In the fifth chapter, observations on the national-international dimension (p. 126 and *passim*), on the figure of the "legislator" (p. 128) and above all on fascism as "passive revolution" (pp. 130 *et seq.*) are all prominent. It is therefore of interest to note how, beginning with this historico-conceptual analysis, Rossi devotes attention to the ways in which the prison writings were composed, underlining the fact that notes are not merely re-summarized in the so-called "special notebooks" (cf. p. 141: "already the choice of notes of the 'miscellaneous' *Notebooks* to be transcribed into the 'special' *Notebooks* required an intellectual engagement and concentration"). In consequence, the importance of the final phase of "original" production during imprisonment, the one found in the last "miscellaneous Notebooks" (14, 15 and 17), is emphasized.

The sixth and last chapter hinges around the question of the so-called "constituent assembly", in other words the "democratic" alternative to the fascist regime which began to take shape around 1934. To investigate the question, Rossi gives ample space to the history of Italy between the nineteenth and twentieth centuries, with special attention paid to the notes on the Risorgimento contained, in their second draft, in Notebook 19, defined by him as the "last and most organic document of Gramsci's political thought" (p. 148). In general, Rossi's reasoning shows up the significant difference between Gramsci's interpretation of the politico-institutional crisis then unfolding and the "line of the Comintern in the 'third period'" (p. 156), underscoring once again the tension between the national and international dimensions,

² Readers are referred to my contribution *Fra "vecchia" e "nuova" politica. Stato, partito e burocrazia negli ultimi quaderni miscellanei* to the collective volume edited by G. Francioni and F. Giasi, *Un nuovo Gramsci*, pp. 365-88.

and, within the former, between Gramsci's vision and that of "his" party (but can one still really speak in these terms?). Last, of great interest are the observations on Nazism (pp. 160 et seq). Rossi here argues that several notes of the final phase of Gramsci's reflections should be read in the light of contemporary German events and above all in that of the rise to power of Hitler.³ In conclusion Rossi therefore asks himself the reason why Gramsci abandoned work on his *Notebooks*, hypothesizing that, on top of the well-known question of his health, there were also other reasons, linked as much to the "juridical position of the prisoner vis-à-vis the regime (p. 167), as to the further new transformations of the political panorama (pp. 169-170).

Giuseppe Vacca's volume is like that of Rossi in its interlocking of historiographical and conceptual dimensions, albeit in inverse proportions – in this case it is more the theoretical reflection that evokes the historical context, and then more occasionally, anchors itself to the example provided by single events. On the other hand, a precise analysis of the events marking Gramsci's imprisonment had already been proposed by the author in his *Vita e pensieri di Antonio Gramsci. 1926-1937 (Life and Thoughts of Antonio Gramsci. 1926-1937)* published in 2012 by Einaudi (Turin), as well as in previous publications (most of all one may recall the joint work with Angelo Rossi of 2007).⁴

The book comprises an introduction and four chapters, each dealing with a key concept of Gramsci's thought. As is illustrated in a brief preface, the various research investigations were developed individually and then brought together in volume form to provide the key to an overall interpretation (cf. pp. VII-XIII).

In the *Introduction* (pp. 3-19) which precedes the real chapters as such, starting from a discussion of Alessandro Carlucci's

³ On this subject, cf. G. Francioni, «La liquidazione di Leone Davidovi». *Per una nuova datazione del Quaderno 14*, in *Un nuovo Gramsci*, cit., pp. 341-64 and S. Overy, *Gramsci and the German Crisis, 1929-34. A Historical Interpretation of the Prison Notebooks*, PhD Thesis, York 2001 (a printed – posthumous version – is in the course of publication).

⁴ Vacca's publications are both wide-ranging and various; for an exhaustive list, readers are referred to the *Bibliografia gramsciana online* [URL: <http://bg.fondazionegramsci.org/bibliogramsci/bibliografia>].

monograph of 2013,⁵ the author reconstructs in broad outline the picture of contemporary Gramsci studies in Italy, singling out a number of authors (with their respective publications) who have contributed significantly to advancing recent research; among these attention is drawn to the names of Gianni Francioni, Aldo Natoli, Leonardo Rapone, Francesca Izzo, Giuseppe Cospito and Fabio Frosini. These bibliographical references are moreover functional to the succinct but exhaustive reconstruction of events relating to the birth of the *Edizione nazionale degli scritti di Antonio Gramsci* (*National Edition of Antonio Gramsci's Writings*), a series of volumes in the course of publication, on whose philological and textual acquisitions the works mentioned are to a great extent based.⁶

The first, and longest, chapter in the book (the outcome, like the second chapter, of a cycle of university lectures) is devoted to the macro-question of hegemony ('The Concept of Hegemony', pp. 21-93). Here the author adopts a "diachronic" model of analysis which is then applied in other chapters and heralds the reconstruction of the evolution of the category from its first appearance up to the notes in the Prison Notebooks, drawing out even indirectly the "continuity" between the pre-prison and the prison writings. With their starting point the experiences that influenced the political vision of the young Gramsci, from the First World War to the Russian Revolution, Vacca brings into focus the lines along which, before and after his imprisonment, Gramsci articulated the concept, placing particular emphasis on the national-international nexus, from a perspective that is as much "critical" as it is "constructive".

The second chapter is devoted to the category of "passive revolution" (*Che cos'è la "rivoluzione passiva"*, pp. 95-149 [entitled *The Nature of "Passive Revolution"* in the forthcoming English translation]). Passive revolution is defined as the "historiographical complement of the concept of hegemony" (p. IX). For this too the author looks for the premises in the pre-prison reflections, and in particular in the investigation into the nature of the Italian Risorgimento, right from the start a central point of reference for Gramsci's theoretical-

5 A. Carlucci (2013). A review of Carlucci's volume by Vacca (utilized here) was published in «Il mestiere di storico», 2014 (2), p. 206 (DOI:10.15463/rec.1189741320).

6 Lastly, cf. the recent monographic number of this review (*Readings and Applications of Gramsci/The National Edition of Gramsci's Writings*, «International Gramsci Journal», 2018, 2, 4 [URL: <https://ro.uow.edu.au/gramsci/vol2/iss4/>]).

strategic elaboration. In this context, if the study of the Mussolini regime occupies a central position, the discussions of “other” experiences (antithetical to one another such as America and the USSR) are highly significant. These are experiences that share with fascism the (more or less successful) attempt to reoccupy the political space left vacant by the post-World War I crisis – hence the title of the volume *Modernità alternative (Alternative Modernities)*.

Chapter III (*Dal materialismo storico alla filosofia della prassi. Fondamenti di una teoria processuale del soggetto [From Historical Materialism to the Philosophy of Praxis. Foundations for a Processual Theory of the Subject]*, pp. 151-185) is perhaps the most philosophical of the chapters and centres around, precisely, the category of the “philosophy of praxis”. Vacca’s aim here is to describe Gramsci’s particular conception of historical materialism beginning with the question of the “subject”, understood as much in a philosophical-theoretical sense as in a politico-strategic one. In this case too, the diachronic path allows us to bring together moments of Gramsci’s political activity before the arrest and then his successive reflections, comprising here his “return” to Marx and the stance he adopted vis-à-vis the dogmatic positions that socialism was assuming in the Soviet Union.

It is around Gramsci’s conception of democracy that the fourth chapter unfolds (*Egemonia e democrazia [Hegemony and Democracy]*, pp. 190-228). Here in certain ways the perspective is opposite to the one adopted in the previous chapter: the overriding criterion is represented by the “crisis of the subject” following on World War Two and by the readings, in the light of this crisis, that scholars have given of Gramsci’s thought.⁷ On the basis of this crisis of politics (understood above all as “ideology”), Vacca returns to Gramsci’s analysis of the picture of the 1920s and 1930s and to the totalitarian dynamics that characterize this picture. At the same time, space is however given to the “democratic alternatives” and the strategies that can be put into operation to defuse this drift. Amongst these are to be numbered the formula of the “constituent assembly”, and above all, the renewal of the political party from the inside, transforming it into what Gramsci termed the “modern Prince”.

⁷ See also, *mutatis mutandis*, Giuseppe Vacca (ed.) (2015) precisely on this question.

Summing up, one can say that the volume of Rossi and that of Vacca integrate each other very well, examining different but complementary aspects of the complex Italian and international scenario of the post-World War I period. In Rossi's adoption of a more "external" approach, and in Vacca's adoption of amore "internal" one (without sliding into a unilateral approach) these two works highlight not only the elements that bind Gramsci to a tradition of thought and previous political action, but also the "fracture lines" that define his distance from them. In the case of Gramsci this distance is as much a physical one as an intellectual one, due to his particular condition as a prisoner. The picture that emerges is therefore as complex as it is tragic, to the extent that the complexity and the tragic nature of the situation belong not only to the figure of Gramsci but to the historical circumstances through which he himself was living.

Bibliography

Bibliografia gramsciana online [URL: <http://bg.fondazionegramsci.org/biblio-gramsci/bibliografia>].

Carlucci, A. 2013. *Gramsci and Languages. Unification, Diversity, Hegemony*, Brill: Leiden-Boston.

Francioni, G. and Giasi, F. (eds), forthcoming 2020, *Un nuovo Gramsci. Biografia, temi, interpretazioni*, Viella: Roma.

Liguori, G. and Voza, P. (eds) 2009. *Dizionario gramsciano. 1926-1937*, Carocci: Roma.

Rossi, A. and Vacca G. 2007. *Gramsci tra Mussolini e Stalin*, Roma: Fazi.

Rossi, A. 2010. *Gramsci da eretico a icona. Storia di un cazzotto nell'occhio*, Napoli: Guida.

_____ 2014. *Gramsci in carcere. L'itinerario dei Quaderni (1929-1933)*, Napoli: Guida, 2014.

Vacca, G. (ed.) 2015. *La crisi del soggetto. Marxismo e filosofia in Italia negli anni Settanta e Ottanta*, Carocci: Roma.

International Gramsci Journal

Volume 3
Issue 3 *Gramscian Concepts in (Inter)National
Situations / Pedagogical Questions and
Question of Translatability / Reviews*

Article 12

2019

Note sugli autori / Notes on contributors

Derek Boothman

Follow this and additional works at: <https://ro.uow.edu.au/gramsci>

Recommended Citation

Boothman, Derek, Note sugli autori / Notes on contributors, *International Gramsci Journal*, 3(3), 2019, 98-99.

Available at: <https://ro.uow.edu.au/gramsci/vol3/iss3/12>

Research Online is the open access institutional repository for the University of Wollongong. For further information contact the UOW Library: research-pubs@uow.edu.au

Note sugli autori / Notes on contributors

Abstract

These are short biographical notes contributed by the authors of articles in the International Gramsci Journal no.11, Vol. 3(3), Winter 2019

Keywords

Autori/contributors

Note sugli autori / Notes on contributors

FRANCESCA ANTONINI è attualmente Early Career Fellow presso il Lichtenberg-Kolleg della Georg-August-Universität (Göttingen, Germania). Conseguito il dottorato di ricerca presso l'Università di Pavia, è stata borsista della Fondazione Luigi Einaudi (2017-2018) e ricercatrice post-doc presso l'École normale supérieure de Lyon (2018-2019). Collabora dal 2016 con la Fondazione Gramsci per i lavori alla nuova edizione critica dei *Quaderni del carcere*.

FRANCESCA ANTONINI is presently Early Career Fellow at the Lichtenberg-Kolleg of the Georg-August-Universität (Göttingen, Germany). She holds a Ph.D. from the University of Pavia, was then awarded a research grant of the Fondazione Luigi Einaudi (2017-2018), after which she became a post-doc researcher at the École normale supérieure in Lyon (2018-2019). Since 2016 she has been working with the Fondazione Gramsci on the new critical edition of the *Prison Notebooks*.

MARZIYEH ASGARIVASH is a post-graduate of the Department of Law and Politics at the University of Tehran, now working as an independent researcher, and is also a political commentator for a number of Iranian newspapers.

DEREK BOOTHMAN ha insegnato traduzione presso l'Università di Bologna. Ha tradotto in inglese due antologie di scritti di Gramsci, *Further Selections from the Prison Notebooks* e una selezione delle lettere precarcerarie, *A Great and Terrible World* (entrambe presso Lawrence and Wishart, London). È autore del volume *Traduzione e processi traduttivi. Un caso: A. Gramsci linguista* (Perugia), nonché di diversi saggi su Gramsci in italiano e in inglese; attualmente dirige l'*International Gramsci Journal*.

DEREK BOOTHMAN taught translation at the University of Bologna. He has translated into English two Gramsci anthologies, *Further Selections from the Prison Notebooks* and a wide selection of the pre-prison letters, *A Great and Terrible World* (both for Lawrence and Wishart, London). He is the author of *Traduzione e processi traduttivi. Un caso: A. Gramsci linguista* (Perugia) and of various essays on Gramsci in Italian and English; he currently edits the *International Gramsci Journal*.

GIOVANNI CASTAGNO insegna da quasi quindici anni nelle scuole dell'infanzia e primarie di Roma. Sta frequentando il dottorato di ricerca in Teorie educative dell'Università Roma Tre. Fa parte del gruppo romano del "Movimento di cooperazione educativa" e collabora alla rivista, *Cooperazione educativa*, con contributi di riflessione pedagogica e didattica. Ha pubblicato per le riviste *Infanzia e Bambini*, per il *Pepeverde* e *Left*. Ha a lungo vissuto in Spagna, e ha pubblicato per la Red Press (2018) una raccolta di interviste, *Lettere dalla Catalogna*, sull'indipendentismo catalano.

GIOVANNI CASTAGNO has taught in infant and elementary schools in Rome for almost fifteen years and is currently doing a research doctorate in Educational Theories at Rome's Università III. He is a member of Rome's "Movement for Educational Cooperation" and is a collaborator of the review, *Cooperazione educativa*, contributing articles on teaching and pedagogy. He has published for the reviews *Infanzia* and *Bambini*, for *Pepeverde* ("Green Pepper") and *Left*. He lived at length in Spain and, for Red Press (2018), published a collection of interviews, *Lettere dalla Catalogna*, on Catalan independence.

SAŠA HRNJEZ is currently Marie Curie researcher at the University of Padova and holds a PhD in philosophy from the University of Turin. He studied philosophy in Novi Sad, Turin, Berlin. He worked as a DAAD post-doc fellow at Heidelberg University and at the Italian Institute for Philosophical Studies in Naples as a research fellow. He is the author of "Tertium Datur. Synthesis and Mediation Between Criticism and Speculative Idealism" (2017, in Italian). He has also translated several books from Italian to Serbian and currently is preparing a new translation of Gramsci's texts.

KARIM POURHAMZAVI is a member of the Department of Modern History, Politics and International Relations of Macquarie University (Australia) and is also a member of Research into Global Power, Inequality and Conflict, again at Macquarie University.

GREGORIO SORGONÀ collabora da anni alle attività della Fondazione Gramsci, di cui ha curato il XIX Annale intitolato *Franco De Felice. Il presente come storia* (Carocci, 2016). È membro del Consiglio di indirizzo scientifico della Fondazione e svolge inoltre la funzione di Segretario di questo organismo. Tra le sue pubblicazioni recenti, *La scoperta della destra. Il Movimento sociale italiano e gli Stati Uniti* (Viella, 2019).

GREGORIO SORGONÀ for several years been a collaborator in the activities of the Gramsci Foundation, for whom he edited Yearbook XIX, *Franco De Felice. Il presente come storia* (Carocci, 2016). He is a member of the Scientific Council of the Foundation, with the role of Council Secretary. Among his recent publications are *La scoperta della destra. Il Movimento sociale italiano e gli Stati Uniti* (Viella, 2019).