

## Il concetto di “egemonia” tra autonomia e subalternità

Simone Coletto

1. In un testo ormai divenuto un classico della storiografia, *The Making of the English Working Class*, malamente tradotto in italiano con *Rivoluzione industriale e classe operaia in Inghilterra*, Edward Thompson scriveva che le classi non sono una «“struttura”, né [...] una “categoria”»<sup>1</sup>, ma «un processo attivo, un gioco di azioni e reazioni fra uomini e ambiente»<sup>2</sup>. Non oggetti, quindi, fotografabili in un dato momento e catalogabili con gli strumenti della sociologia, ma essenzialmente relazione in divenire, la cui comprensione è possibile solo se ci si arma delle adeguate categorie euristiche. Tra queste, senza dubbio, un posto di primo piano dev'essere riservato al concetto di “egemonia”. Come mostra Giuseppe Cospito, infatti, fin dalle sue origini greche, il concetto di egemonia contiene in sé una dimensione irriducibilmente relazionale. Relazioni diseguali, per altro, in cui una città-Stato, una *polis*, mantiene il «“predominio” [...] sulle altre all'interno di un'alleanza politico-militare»<sup>3</sup>. Ancora oggi, nonostante la trasformazione semantica che nel tempo ha subito il termine, il fulcro della sua definizione risiede nel rapporto: sono i rapporti tra le classi e i gruppi sociali, infatti, ad essere messi sotto i riflettori quando si parla di egemonia, indipendentemente dall'aggettivazione che accompagna la parola.

Ora, lo slittamento di significato dalla sfera interstatale e internazionale a quella intrasociale, di per sé, non sembra provocare alcun “terremoto” concettuale. Da un'egemonia come predominio di una città si è passati a un'egemonia come direzione e dominio nazionale di una classe. Il parallelismo sembra più che legittimo. Tuttavia, ci sembra che il passaggio da un “campo” d'applicazione del termine all'altro nasconda qualcosa di più: una diversa logica di sviluppo dei rapporti sottesa al concetto stesso di egemonia. E proprio su questo vorremmo appuntare qui la nostra attenzione.

---

<sup>1</sup> THOMPSON, 1969, p. 9.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> COSPITO 2021, p. 16.

2. Citavamo poc'anzi la definizione di "egemonia" nel mondo greco. Conviene riprendere la questione. «È significativo – scrive Cospito – che, nello stesso ambito spaziale e temporale in cui si inizia a parlare di *egemonia*, nasca anche il termine *autonomia*»<sup>4</sup>. I due concetti sono, a quest'altezza cronologica, indissociabili. L'esercizio dell'egemonia da parte di una città è possibile soltanto a condizione che le città egemonizzate conservino un proprio margine d'azione, una propria sfera decisionale, seppur limitata. Quando questo non avviene, la città egemone smette di essere tale, il suo potere diviene tirannico, despotico. In virtù di ciò, l'egemonia non si confonde con il dominio. Egemone è colui che esercita una funzione di *direzione*, diremmo strategica, all'interno di una rete di alleanze tra soggetti paritari che gli riconoscono liberamente questo ruolo. Non casualmente, in epoca romana, *hegemón* verrà reso soprattutto, anche se non unicamente, con il termine latino *princeps*<sup>5</sup>, proprio a indicare una relazione di potere che «si fonda sull'unanime consenso»<sup>6</sup> e che vede l'egemone, o in questo caso il *princeps*, come un *primus inter pares*. Un significato e una dualità affine a quella che ritroveremo nell'Ottocento, quando il termine "egemonia" verrà ripreso e applicato per descrivere i rapporti tra la Prussia e gli altri Stati di area tedesca.

La temporanea eclissi del termine in epoca romana e ancor più medievale non elimina questa dialettica tra subordinazione e autonomia. Il mondo medievale, infatti, se da un lato afferma il principio della sovranità «per grazia di Dio», negando quindi quell'elemento di consensualità implicito nel concetto greco di egemonia, dall'altro è un mondo fortemente autonomista. Non solo, come ricorda Cospito, ogni potere sovrano risulta limitato rispetto ad altri<sup>7</sup>, ma anche nella relazione tra i differenti ceti sociali esistono dei margini di autonomia. I diritti consuetudinari, ad esempio, garantiscono alle comunità di villaggio la possibilità di esercitare forme più o meno limitate di autogoverno, sviluppando così un rapporto nei confronti delle autorità che potrebbe apparire ai nostri occhi piuttosto insolita, ma che in realtà riflette il molteplice intreccio di subalternità e dominazione tipici di una società che ancora non conosce lo Stato in

---

<sup>4</sup> Ivi, p. 15.

<sup>5</sup> Ivi, p. 37.

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> Ivi, p. 45.

senso moderno. Una società cioè i cui edifici istituzionali si dimostrano ancora incapaci di avviluppare l'intera società, di porsi come gli *unici* regolatori dei rapporti sociali in un dato territorio, i quali quindi si sviluppano indipendentemente dal potere statale nella forma di dipendenze personali o di ceto. Come spiega Marc Bloch nel suo capolavoro, *La società feudale*, si era «uomini di bocca e di mani» di questo o quel signore, clienti di questa o quella famiglia, servi di questa o quella casata... E spesso – anzi, possiamo dire sempre – non soltanto di *un* signore, di *una* famiglia, di *una* casata<sup>8</sup>.

Il carattere «primordiale e gelatinos[o]»<sup>9</sup> della società civile e la conseguente mancanza di solidità della struttura statale vennero superati soltanto dalla presa del potere della borghesia. L'affermazione sul proscenio della storia di una classe dedita innanzitutto al commercio e, in seguito, alla produzione di merci, permise infatti una progressiva autonomizzazione della sfera economica dagli altri ambiti dell'agire sociale (economico, politico, religioso, familiare, militare...). Per la prima volta, i rapporti economici rompevano il bozzolo in cui erano racchiusi e si mostravano in tutto il loro misero splendore: da una parte il venditore, dall'altra il compratore, in mezzo il contratto come unico garante della validità dello scambio tra libere volontà. Il processo di autonomizzazione dell'economia produsse una corrispettiva autonomizzazione dell'attività politica, la quale divenne sempre più una scienza dell'esercizio del potere. Una scienza che naturalmente aveva bisogno dei suoi studiosi e professionisti, che si dedicassero a tempo pieno all'amministrazione dell'esistente. Aveva bisogno di una burocrazia, e la creò. Nel fare ciò, in un movimento apparentemente autocontraddittorio, diede vita allo Stato in senso proprio, il quale a sua volta allungò le proprie radici fin negli anfratti più profondi dei rapporti sociali. L'autonomizzazione dell'economia comportò la sussunzione della società civile nello Stato. Lo Stato, per esprimerci con le parole di Gramsci, divenne per la prima volta «integrale»<sup>10</sup>: nacque l'egemonia in senso moderno.

---

<sup>8</sup> BLOCH, 1987, *passim* ma in particolare Libro secondo, Capitolo I – *L'omaggio vassallatico*, pp. 171-89.

<sup>9</sup> GRAMSCI 2014, p. 866, Quaderno 7, § 16.

<sup>10</sup> Ivi, p. 691, Quaderno 6, § 10.

3. La nascita dello «Stato integrale» impone un radicale ripensamento del concetto di egemonia. Se infatti, come detto, in origine all'egemonia si accompagna, come suo momento dialettico, l'autonomia, ora l'esercizio egemonico si sostanzia nella capacità, da parte delle classi dominanti, di comprimere lo sviluppo di uno «spirito di scissione»<sup>11</sup> nelle classi subalterne.

Dal punto di vista di chi cerca di sviluppare degli strumenti teorici e pratici di trasformazione rivoluzionaria dell'esistente, questo non è altro che l'annoso problema della cosiddetta "autonomia della classe operaia", o in generale delle classi subalterne. Problema antico, individuato già da Marx ed Engels nel *Manifesto del partito comunista* – là dove rintracciavano la differenza tra il socialismo utopistico e il "loro" nel fatto che i socialisti utopisti «non riconosc[evano] dalla parte del proletariato *nessuna attività storica autonoma, nessun movimento politico proprio di esso*»<sup>12</sup> – e ulteriormente tematizzato dopo il fallimento delle rivoluzioni quarantottesche. La presa d'atto dell'incapacità della borghesia di condurre alle estreme conseguenze la lotta contro le vecchie classi aristocratiche, portò infatti i due «fondatori della filosofia della prassi» a riconoscere che, rispetto alle differenti frazioni all'epoca esistenti della borghesia (la parte più progressista della grande borghesia, la piccola-borghesia costituzionalista-democratica, la piccola-borghesia repubblicana), «il proletariato avrebbe dovuto ristabilire la propria *indipendenza*, ed i comunisti avrebbero dovuto affermarsi come partito *autonomo*»<sup>13</sup>, facendosi carico anche delle parole d'ordine della borghesia per portare a compimento la rivoluzione sociale: è questa, com'è noto, la parola d'ordine della «rivoluzione in permanenza».

Ora, non è questo il luogo per ricostruire il dibattito marxista sulla questione dell'autonomia di classe e della rivoluzione in permanenza. Riprendendo la citazione di Thompson che abbiamo fatto in incipit, ci limitiamo piuttosto a sottolineare che la presa di coscienza da parte del proletariato della propria esistenza – il celebre passaggio dalla classe-in-sé alla classe-per-sé, su cui a breve torneremo – non permette solo di elaborare un'adeguata progettualità politica, ma permette parimenti alla

---

<sup>11</sup> Ivi, p. 333, Quaderno 3, § 49.

<sup>12</sup> MARX, ENGELS 1975, p. 99, cors. nostri.

<sup>13</sup> BIANCHI 2009, p. 65.

classe subalterna di definirsi in quanto tale, ossia di esistere in quanto classe. Come scrive Gramsci in un articolo del 1918 uscito sul «Grido del Popolo», «l'uso grande che i socialisti fanno della parola "coscienza", "coscienza di classe", "coscienza socialista e proletaria" [contiene] implicita[mente] la concezione filosofica che si "è" solo quando "si conosce", "si ha coscienza" del proprio essere: un operaio "è" proletario quando "sa" di essere tale e opera e pensa secondo questo suo "sapere"»<sup>14</sup>. Torniamo ancora a Marx e in particolare a un passo della *Misera della filosofia*, dove scrive che:

«Le condizioni economiche avevano dapprima trasformato la massa della popolazione del paese in lavoratori. La dominazione del capitale ha creato a questa massa una situazione comune, interessi comuni. Così questa massa è già una classe nei confronti del capitale, ma non ancora per se stessa [nell'originale francese: «une classe vis-à-vis du capital, mais pas encore pour elle-même»]. Nella lotta, della quale abbiamo segnalato solo alcune fasi, questa massa si riunisce, si costituisce in classe per se stessa [nell'originale francese: «Dans la lutte [...] elle se constitue en classe pour elle-même»]. Gli interessi che essa difende diventano interessi di classe. Ma la lotta di classe contro classe è una lotta politica»<sup>15</sup>.

Come si può notare, qui Marx non parla di «classe in sé» ma di «classe nei confronti del capitale», cioè classe per un altro. La sfumatura non è puramente linguistica. Mentre la dizione «classe in sé» implica che la classe ha una realtà indipendente, che esiste «sotto la forma dell'oggetto [*Objekt*]»<sup>16</sup> e non dell'«oggetto [*Gegenstand*]», per richiamarci alla traduzione di Nicolao Merker della prima tesi su Feuerbach, parlare di «classe nei confronti del capitale» sottintende che, a questo punto della ricostruzione fenomenologica, il proletariato non si sa ancora come *soggetto*, cioè non è in grado di auto-porsi, ma viene posto come classe da un altro soggetto, il capitale, che la costituisce come suo polo negativo. Di più. Finché il proletariato era solo «classe nei confronti del capitale», esso era un mero strumento. Non a caso Gramsci nei *Quaderni* parla indifferentemente di «classi strumentali»<sup>17</sup> e subalterne, in opposizione alle

---

<sup>14</sup> GRAMSCI 1984, p. 349.

<sup>15</sup> MARX 1986, p. 120.

<sup>16</sup> ENGELS 1985, p. 81.

<sup>17</sup> Si veda ad esempio GRAMSCI 2014, p. 483, Quaderno 4, § 49.

classi dominanti. Solo iniziando a lottare, questa massa inizia a riunirsi e si creano le condizioni affinché si possa riconoscere come classe, come proletariato, a sapersi come soggetto. Non è più solo *Gegenstand* ma diviene autocoscienza, «classe-per-sé». Questo è un processo politico, riguarda cioè il modo in cui il proletariato si organizza, il tipo di strutture di cui si dota, i fini che dà alle sue organizzazioni di classe: sindacali, associative, partitiche... Organizzazioni differenti, che presuppongono differenti rivendicazioni e quindi livelli di coscienza e di lotta diversi.

4. In questa citazione si può notare che Marx individua nell'esistenza del proletariato come «classe per il capitale» la condizione per lo sviluppo di una sua autonomia. Il fatto di avere «una situazione comune, interessi comuni» permetterebbe cioè la maturazione di una lotta comune e quindi la consapevolezza di essere una collettività. Ci pare però che questo non basti e sia necessario perciò fare un passo ulteriore. L'analisi del rapporto egemonico torna estremamente utile a questo proposito. Come abbiamo detto la nascita dello Stato integrale sancisce la nascita dell'egemonia in senso moderno. La classe egemone, divenendo «dirigente delle classi alleanate, [e] dominante delle classi avversarie»<sup>18</sup>, deve necessariamente diminuire e finanche annullare gli spazi di autonomia delle altre classi. L'egemonia consiste allora nella capacità di mantenere le classi subalterne nel loro stato di subalternità, disarticolando ogni possibile progetto di società differente. Come scriveva Alessandro Deiana in un articolo uscito nel 2017 per l'«International Gramsci Society»

«la relazione tra egemoni e subalterni non si dà solo come interscambio tra due termini che comunque continuerebbero a rimanere nettamente distinti, ma si dà anche e, soprattutto, come interiorizzazione e incorporazione dell'egemonia da parte del subalterno, tanto più che l'egemonia in questione è l'egemonia del particolare (la borghesia) che si presenta come l'universale (l'intera società) e che, quindi, non può che funzionare e operare attraverso l'intero corpo sociale che gli è sottomesso o “strumentale”»<sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup> Ivi, p. 41, Quaderno 1, § 44.

<sup>19</sup> DEIANA 2017, p. 116.

Sullo sfondo del ragionamento proposto da Deiana, il problema del folklore. Definito da Gramsci, com'è noto, un «agglomerato indigesto di frammenti di tutte le concezioni del mondo e della vita che si sono succedute nella storia»<sup>20</sup>, il folklore e in un certo senso anche il senso comune sono la manifestazione, nel campo delle concezioni del mondo, della divisione verticale della società presente (e delle società passate). Incapace di «elevare i membri “economici” di un gruppo sociale alla qualità di “intellettuali politici”»<sup>21</sup>, infatti, il modo di produzione capitalistico perpetua la divisione tra organizzatori e organizzati, dirigenti e diretti, dominanti e dominati. Non può essere altrimenti perché la borghesia non può esistere se non sfruttando il lavoro salariato. La traduzione dei propri interessi economico-corporativi sul piano etico-politico non elimina il carattere particolare di quegli stessi interessi. Un carattere che si manifesta con estrema forza nelle epoche di crisi organica, in cui all'assimilazione prevale «la disassimilazione di quote di società precedentemente integrate»<sup>22</sup>, e si rivela illusoria la persuasione che tutti gli individui un giorno diventeranno borghesi<sup>23</sup>, che la borghesia si porrà «come un organismo in continuo movimento, capace di assorbire tutta la società, assimilandola al suo livello culturale ed economico»<sup>24</sup>.

Le crisi, però, non dimostrano soltanto il carattere intimamente conflittuale della società borghese, e l'impossibilità per la borghesia di superare positivamente le contraddizioni che essa pone. Epoche di chiaroscuro – in cui, per citare Gramsci, il «vecchio muore e il nuovo non può nascere»<sup>25</sup> –, le crisi aprono alla possibilità concreta di una rottura rivoluzionaria dell'ordine esistente. Il pensiero critico ossia rivoluzionario, secondo la celebre equivalenza istituita da Marx nel poscritto alla seconda edizione del *Capitale*<sup>26</sup>, “abita” le crisi: qui vi si incunea per allargare le faglie dello scontro sociale, concretizzarsi come organizzazione politica, divenire «forza materiale» capace di trasformare la società. Un

---

<sup>20</sup> GRAMSCI 2014, p. 2312, Quaderno 27, § 1.

<sup>21</sup> Ivi, p. 478, Quaderno 4, § 49.

<sup>22</sup> BURGIO 2002, p. 137.

<sup>23</sup> GRAMSCI 2014, p. 51, Quaderno 1, § 44.

<sup>24</sup> Ivi, p. 937, Quaderno 8, § 2.

<sup>25</sup> Ivi, p. 311, Quaderno 3, § 34.

<sup>26</sup> MARX 2004, p. 22.

processo, questo, che è possibile però soltanto se le classi subalterne sviluppano una «volontà unica, una maturità di pensiero»<sup>27</sup>, costituiscono un «blocco storico»<sup>28</sup>. Torniamo così al tema del folklore e del senso comune. Lato dialettico dell'esercizio egemonico, questo si converte in uno spazio di conflittualità, in cui gli elementi di eteronomia presenti in forma disorganica e frammentaria, in assenza dei quali ogni progetto di società alternativa sarebbe fantasticheria intellettualistica sconnessa dalla realtà sociale, vengono organizzati, sviluppati, sistematizzati e soprattutto resi forza storicamente operante. Da progetto possibile, l'emancipazione della classe lavoratrice da parte della classe lavoratrice stessa diviene allora l'espressione del movimento storico reale, e l'autonomia di classe la leva per scardinare il dominio della classe egemone.

5. Molto altro si potrebbe aggiungere. Il processo di autonomizzazione delle classi subalterne, e quindi la lotta per l'egemonia, infatti è un processo intrinsecamente contraddittorio. Costituendosi come classe dominante, il proletariato non deve limitarsi a dissolvere l'unità della borghesia, ma deve dare via a un processo di *dissoluzione di tutte classi, delle classi in quanto tali*. L'universalità che deve rivendicare, una volta preso il potere, non può essere un'universalità di parte, una universalizzazione dei propri interessi economico-corporativi particolari – cosa invece inevitabile finché è classe dominata –, ma il superamento di tali interessi. Come fare? Che contenuto dare a questo superamento? Come evitare una falsa universalità (ossia il mascheramento di interessi economico-corporativi particolari sotto il velo di un'universalità solo affermata, o peggio la soppressione di punti di vista differenti in nome di una concezione organicista)? Che ruolo deve avere in questo processo il «moderno Principe», ossia il partito rivoluzionario? Esiste *un solo* partito capace di esprimere gli interessi e i bisogni dei subalterni oppure è necessario pensare a una serie di strutture organizzative che, a seconda delle fasi, sapranno rappresentare la punta più avanzata della lotta per l'egemonia<sup>29</sup>?

---

<sup>27</sup> GRAMSCI 2015, p. 637.

<sup>28</sup> GRAMSCI 2014, p. 1569, Quaderno 13, § 10.

<sup>29</sup> Si pensi al celebre passo gramsciano sui giacobini come «il solo partito della rivoluzione» capace di condurre la borghesia «su una *posizione molto più*

Domande la cui risposta non potrà che arricchire anche la storia del concetto di egemonia.

### Riferimenti bibliografici

BIANCHI, ALVARO, 2009

*Democrazia e rivoluzione nel pensiero di Marx ed Engels (1847-1850)*, “Quaderni Materialisti”, 7/8.

BLOCH, MARC, 1987

*La società feudale*, trad. di B. M. Cremonesi, Einaudi, Torino.

BURGIO, ALBERTO, 2002

*Gramsci storico. Una lettura dei “Quaderni del carcere”*, Laterza Roma/Bari.

COSPITO, GIUSEPPE, 2021

*Egemonia. Da Omero ai Gender Studies*, il Mulino, Bologna.

DEIANA, ALESSANDRO, 2017

*Folklore come egemonia. Comprendere la cultura popolare; riconoscere la subalterità; lottare sul terreno della cultura?*, “International Gramsci Society”, vol. 2, 3, *Gramsci and Anthropology: A “Round Trip”*.

ENGELS, FRIEDRICH, 1985

*Ludwig Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca*, trad. di M. Rossi, Editori Riuniti, Roma.

GRAMSCI, ANTONIO, 1984

*Il nostro Marx 1918-1919*, a cura di S. Caprioglio, Einaudi, Torino, 1984

Id., 2014

*Quaderni del carcere*, edizione critica dell’Istituto Gramsci a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino.

Id., 2015

*Scritti (1910-1926)*, Vol. 2, 1917, a cura di L. Rapone, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma.

MARX, KARL, 1986

*Miseria della filosofia*, trad. di F. Rodano, Editori Riuniti, Roma.

---

avanzata di quella che [...] avrebbe voluto “spontaneamente” e anche molto più avanzata di quella che le premesse storiche dovevano consentire, e perciò i colpi di ritorno e la funzione di Napoleone» (ivi, p. 50, Quaderno 1, § 44).

ID., 2004

*Il capitale. Critica dell'economia politica*, vol. I, a cura di R. Fineschi, La Città del Sole, Napoli.

MARX, KARL — ENGELS, FRIEDRICH, 1975

*Manifesto del partito comunista*, a cura di E. Sbardella, Newton Compton, Roma.

THOMPSON, EDWARD, 1969

*Rivoluzione industriale e classe operaia in Inghilterra*, trad. di B. Maffi, il Saggiatore, Milano.