

Jan Rehmann

Die Geburt der Philosophie der Praxis

Anmerkungen zur Neuausgabe von Labriolas „Drei Versuchen“

Mit z.T. modifizierter Übersetzung und einer ausführlichen Einleitung hat W. F. Haug eine Neuauflage von Labriolas zwischen 1895 und 1897 verfassten *Saggi intorno alla concezione materialistica della storia* besorgt, die an die Stelle der 1974 von Claudio Pozzoli herausgegebenen deutsche Erstausgabe tritt.¹ Labica sah in den „drei Versuchen“ eine „theoretische Morgendämmerung“ aufleuchten, und der Herausgeber meint, sie hätten nach dem Tod von Friedrich Engels 1895 zu einer „veritablen Um-Gründung des Marxismus“ (VII) führen können, wenn sie vom russischen und damals hegemonialen deutschen Marxismus rezipiert worden wären. Mit Engels steht Labriola von März 1890 bis Juli 1895 in einem Briefwechsel, während dessen das anfängliche Lehrer-Schüler-Verhältnis sich zu einer partnerschaftlichen Zusammenarbeit auf Augenhöhe entwickelt. Im Juli 1895, d.h. kurz vor seinem Tod, lobt Engels Labriolas ersten *Versuch* lakonisch mit den Worten: „Alles sehr gut, nur einige kleine tatsächliche Missverständnisse [...]. Ich bin begierig auf den Rest.“ (MEW 39, 498) Von ihm erhält Labriola den Aufsatz *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, zusammen mit den angehängten Feuerbachthesen, die bei ihm wie ein Blitz einschlagen. Aus ihnen destilliert er dann im dritten Versuch, und dort in seinem 4. Brief an Sorel (14. Mai 1897), den Begriff einer „Philosophie der Praxis“ heraus, durch die sowohl der Idealismus als auch der naturalistische Materialismus überwunden werden könnten (206f.).

I.

Dass diese Linie nicht zum Zuge kommt, bezeichnet Haug als „Labriolas Tragödie“, die derjenigen des Marxismus den Boden bereitet: der einzige, der mit seiner kritisch-philosophischen Bildung als „kongenial“ mit Marx und Engels gelten konnte, wurde von Kautsky geschnitten und bei dessen Zeitschrift „Neue Zeit“ aus der Liste der Mitarbeiter gestrichen (XVI, XXXII). Und obwohl z.B. Trotzki über Labriola zum Marxismus gelangte, blieb dessen Praxisphilosophie der Zugang zum russischen Marxismus versperrt. An ihre Stelle trat ein „dialektischer Materialismus“, der dann in der späteren Sowjetunion zur Ersten Philosophie institutionalisiert wurde. Abgeblockt wurde auch der kritische Ideologiebegriff, den der „letzte wirklich orthodoxe Marxist“

¹ Antonio Labriola, *Drei Versuche zur materialistischen Geschichtsauffassung*, hg. v. Wolfgang Fritz Haug, Dietz, Berlin 2018, 292 S., 29, 90 Euro. Zitierweise: römische Ziffern: Herausgeber; arabische Ziffern, S. 3-38: Claudio Pozzoli, Vorwort zur deutschen Erstausgabe von 1974; S. 39-282: Labriola-Texte.

(Korsch, zit. n. 8) von Marx und Engels übernommen hatte. An seine Stelle trat ein „neutraler“ Ideologiebegriff als klassenbedingte geistige „Widerspiegelung“ materieller Verhältnisse, der später im „Marxismus-Leninismus“ für allgemeingültig erklärt wird. Im rückständigen und alleingelassenen Sowjetrussland kam schließlich „Herrschen [...] vor Führen, Gewalt rangierte über Konsens, Ideologie über Wissenschaft“, „das Vom-Material-Ausgehen wird zugunsten eines strikt vertikalen Top-down-Verfahrens verdrängt. [...] Die Dialektik wird [...] in neue Metaphysik verwandelt [...] und zuletzt der staatsideologischen Funktion untergeordnet.“ (IX, XXVf.)

Wie aus der hier wieder abgedruckten Einleitung Pozzolis zur deutschen Erstausgabe von 1974 hervorgeht, wurden Labriolas *Versuche* in Deutschland nur von Einzelnen aufgenommen. Franz Mehring, der Labriola bescheinigte, das Werk von Marx und Engels als selbständiger Denker fortgeführt zu haben (Mehring 1909/1970), übersetzte den ersten Versuch leicht gekürzt ins Deutsche und veröffentlichte ihn 1909 in Leipzig, fünf Jahre nach Labriolas Tod (6f.). Karl Korsch, der ihn 1929 für den „besten Interpreten der marxistischen Methode“ hielt (zit. n. 8), schlug eine deutsche Ausgabe vor, die aber nicht realisiert wurde (10). In Italien wurde er vor allem von Antonio Gramsci neu entdeckt, der im faschistischen Gefängnis die Notwendigkeit begriff, den Marxismus von Neuem als Philosophie der Praxis zu begründen und hierzu Labriolas „philosophische Problemstellung zur vorherrschenden zu machen“ (H. 11, §70, 1493).

Um die theoretische Bedeutung dieser Verbindung zu ermessen, ist zu klären, was mit der von ihm aus den *Feuerbachthesen* herausgelesenen und weiterentwickelten *Philosophie der Praxis* auf dem Spiel steht. Zum einen ist zu vermerken, dass Labriola entgegen Engels' These, die Marxsche Geschichtsauffassung mache „der Philosophie auf dem Gebiet der Geschichte ebenso ein Ende, wie die dialektische Auffassung der Natur alle Naturphilosophie ebenso unnötig wie unmöglich macht“ (MEW 21, 306), die Philosophie nicht preisgeben will. Was verschwinden kann, ist die Philosophie als „selbständiges Ganzes“, präzisiert er (zit. n. XIII). Das Ideal des Wissens müsse zwar die Aufhebung des Gegensatzes zwischen Wissenschaft und Philosophie sein, aber dennoch bleibe der Gegensatz als provisorische Abgrenzung bestehen, nicht zuletzt weil die Wissenschaft einer ständigen methodischen Selbstkritik bedarf. So war z.B. Darwin sich der Tragweite seiner Entdeckungen nicht voll bewusst, d.h. er war „nicht der Philosoph seiner Wissenschaft“ (216). Was bleiben soll, ist eine „den Dingen innewohnende genetische Methode“ (218), die erforscht, wie sich im gesellschaftlichen Ganzen „Gesetze genetisch entwickeln, die dynamische Beziehungen sind“ (219).

Nicht aus einer von Menschen unabhängigen „Materie“ sollten „Ideen“ und Weltanschauungen abgeleitet werden; der Ausgangspunkt für den in den Feuerbachthesen proklamierten „neuen Materialismus“ ist, die Wirklichkeit nicht „unter der Form des Objekts oder der Anschauung“ zu fassen, sondern als „sinnlich-menschliche Tätigkeit, Praxis“ (MEW 3, 5). Entsprechend setzt

Labriolas *Philosophie der Praxis* an den „praktischen Verhältnissen“ an, in denen Denkweisen, Gewohnheiten, Lebensweisen entstehen (206). Damit ist u.a. ein Ökonomismus abgewiesen, der die Vielfalt der Geschichte auf ihre wirtschaftliche Basis zu reduzieren versucht. Auch wenn man z.B. die ökonomische Bedeutung der Reformation verstanden habe, dürfe man sie nicht aufs ökonomische Moment reduzieren und alles andere als Ballast abwerfen (92f.). Vonnöten sei u.a. eine Sozialpsychologie, die die konkreten geistigen Formen der gesellschaftlichen Akteure untersucht (94f.). Geschichte sei nicht nur ökonomische Anatomie, sondern beinhalte auch Formen des Bewusstseins, „bis hin zu den vielfarbigen Reflexen der Fantasie“ (95).

Spezifisch für Labriolas Ansatz ist, dass in ihm der Begriff der Praxis in zweifacher Hinsicht außerordentlich weit gefasst ist: zum einen geht er über die Aktivität menschlicher Akteure hinaus und bezieht – in Vorwegnahme von Blochs „Naturallianz“ – die Naturverhältnisse mit ein: „Im Experimentieren werden wir zu Mitarbeitern der Natur“ (209), und indem wir uns experimentierend den Dingen annähern, entdecken wir, „dass die Dinge selbst ein Tun sind, nämlich ein Sich-Erzeugen“ (221); zum anderen soll mit dem Praxisbegriff „der übliche Gegensatz zwischen dem Praktischen und dem Theoretischen aufgehoben werden“ (195). Die Gesamtheit der praktischen Verhältnisse, die immer auch geistige Tätigkeiten umfassen, genetisch zu entwickeln, bedeutet für Labriola eine „praktische Umstülpung der Erkenntnistheorie, die dem historischen Materialismus innewohnt“ (205).

Die Philosophie der Praxis ist in den Dingen, über die sie philosophiert, „immanent“ und wohnt ihnen als „genetische Methode“ inne (206, 218). Kritik hört somit auf, subjektiv zu sein und von außen zu kommen, sondern wird zur „Entdeckung der *Selbstkritik*, die in den Sachen selbst liegt“, und die die Gesellschaft „an sich selbst in der Immanenz ihres eigenen Prozesses übt“ (127). Sobald sie mehr sein will als eine Methode, die Dinge „in der Immanenz ihres eigenen Prozesses“ zu untersuchen (ebd.), fällt sie in Metaphysik zurück. Auch im Marxismus würden Begriffe wie z.B. ‚Bedingungen‘, ‚Verhältnisse‘, ‚Wechselbeziehungen‘ häufig so verwendet, als hätten sie den Charakter eines „imaginär über uns Stehenden“, während es sich in Wirklichkeit doch um Menschen handelt, die sich „in verschiedenartigen Abhängigkeitsverhältnissen voneinander befinden“ (213). Unerfahrene Leute könnten daher auch im historischen Materialismus eine neue Ideologie begründen und aus ihr eine präterminierte Geschichtsauffassung ableiten (103).

In der marxistischen Tradition ist Labriola einer der ganz wenigen Philosophen, der Marx‘ und Engels‘ kritischen Ideologiebegriff als entfremdete Praxis- und Denkform beibehält und fortführt (zu nennen wären später v.a. Lukács und die modifizierend an ihn anschließende *Kritische Theorie*). Dementsprechend wird die marxistische Theorie als eine kritische begriffen, die „jede Ideologie“ negiert und zu überwinden versucht (z.B. 86, 90, 101f.). Zugleich wendet sich Labriola gegen eine Kritik der Ideologie, die diese als bloßen „Schein“, „Kunstgriff“, „reine Illusion“ missversteht (92). Implizit gegen eine Reduktion

der Ideologie auf „falsches Bewusstsein“ gerichtet, argumentiert er, das Wichtige an der Sache sei, dass sich die Geschichte die ideologischen Schleier „selbst umgehängt hat“ (90): als gewordene seien die Ideologien auch wirklich, jahrhundertlang sogar als „die einzig existenten“, fürs nicht-wissenschaftliche wie fürs wissenschaftliche Bewusstsein (102). Dass die von Althusser verkündete Entgegensetzung von Ideologiekritik und materialistischer Ideologietheorie schon für die *Deutsche Ideologie*, für Marx' Fetischismusanalysen und den späten Engels irreführend war, wurde bereits in den 1970er Jahren vom *Projekt Ideologietheorie* detailliert aufgezeigt (PIT 1979, 7ff., 178ff.; vgl. zusammenfassend Rehmann 2008, Kap. 2). An Labriolas Beispiel wird nun sichtbar, dass auch hier ein kritischer und ein historisch-materialistischer Ideologiebegriff sich keineswegs ausschließen, sondern fruchtbar verknüpft sind.

II.

In diesem Zusammenhang ist ein Aspekt nachzutragen, der weder in der Einleitung zur Neuausgabe noch in der zur Erstausgabe 1974 Erwähnung findet, nämlich eine ideologiekritische Kontinuität zwischen Labriola und Gramsci. Auch Alberto Burgio, der die anti-mechanistischen und anti-deterministischen Übereinstimmungen beider detailliert belegt (2004, 23, 416ff.), spart die Parallelen hinsichtlich des Ideologiebegriffs aus. Da diese Kontinuität in der Gramsci-Forschung weitgehend übersehen wird, ist hier ein kurzer Umweg vonnöten. So las z.B. Stuart Hall aus Gramsci eine „neutrale“ Ideologiekonzeption als „mentalinen Rahmen“ für verschiedene Klassen heraus (1984, 99) und übernahm sie für seine eigenen Forschungen. Peter Thomas zufolge verstand Gramsci die Ideologie vorrangig in einem „neutralen Sinn“, so dass es zwischen Philosophie der Praxis und Ideologie sowie zwischen Philosophie und Alltagsverstand überhaupt nur graduelle Unterschiede gebe (2009, 277f., 281, 291f., 298, 377). Diese Interpretationen können sich auf Passagen stützen, in denen Gramsci den Ideologiebegriff positiv für den Vorgang verwendet, dass eine Philosophie die Intellektuellengrenzen überschreitet und sich in den großen Massen verbreitet (H.10.II, § 41.I, 1301), so dass Ideologie – wie auch zuweilen ‚Glaube‘, ‚Religion‘, ‚Politik‘ – die „Massenseite jeder philosophischen Auffassung“ (H.10.II, § 2, 1255), ihren „moralischen Willen“ und ihre Verhaltensnorm (ebd., § 31, 1281) bezeichnet, bzw. die „notwendige Superstruktur einer bestimmten Struktur“, die das Terrain ist, „auf dem die Menschen sich bewegen, Bewusstsein von ihrer Stellung erwerben, kämpfen“ (H. 7, § 19, 875f).

Diese Verwendungen zu *dem* Ideologiebegriff Gramscis zu verallgemeinern, übersieht jedoch, dass er ihn auch kritisch verwendet, und es ist kein Zufall, dass er dies am deutlichsten im Zusammenhang mit dem von Labriola übernommenen Begriff der *Philosophie der Praxis* tut: Diese versuche, sich von jedem „einseitigen und fanatischen ideologischen Element“ zu befreien (H. 11, § 62, 1474). Ähnlich wie Labriola weist er darauf hin, dass auch sie nicht davor gefeit ist, „zu einer Ideologie im schlechten Sinn zu werden, das heißt zu einem dogmatischen System absoluter und ewiger Wahrheiten“, vor allem

in Gestalt einer „Metaphysik der ‚Materie‘“ (H. 11, § 62, 1476). Eine solche Re-Ideologisierung ist auch von unten gestützt durch einen populären „Determinismus“, der die praktische Eigenaktivität „schamhaft“ hinter einer Geschichtsteleologie versteckt („Ich bin momentan besiegt, aber die Macht der Dinge arbeitet langfristig für mich“) – ein Fatalismus, den Gramsci widersprüchlich bestimmt: zum einen als „inneres Krafelement“ im Widerstand, zum anderen als „ideologisches ‚Aroma‘“ der Philosophie der Praxis, als „Religion der Subalternen“, als säkularen Ersatz für die kalvinistische Prädestinationslehre kennzeichnet (H. 11, §12, 1386f). Als ideologisches Gefängnis kritisiert Gramsci die (u.a. in der Komintern zunehmend praktizierte) Tendenz, theoretische Debatten als „Gerichtsprozess“ aufzufassen, „in dem es einen Angeklagten und einen Staatsanwalt gibt, der von Amts wegen beweisen muss, dass der Angeklagte schuldig ist und es verdient, aus dem Verkehr gezogen zu werden“ (H. 10.II, § 24, 1275f). Zugleich setzt er auf die Fähigkeit der Philosophie der Praxis, sich selbst historisch zu erklären, sie ist „maximaler ‚Historismus‘“, die totale Befreiung von jeglichem abstrakten ‚Ideologismus‘, die wirkliche Eroberung der geschichtlichen Welt, der Beginn einer neuen Kultur“ (H. 16, § 9, 1815). Im Gegensatz zur ideologischen Funktion, „widersprüchliche und gegensätzliche Interessen zu versöhnen“, ist sie die „Theorie dieser Widersprüche selbst“ und zugleich Ausdruck der „subalternen Klassen, die sich selbst zur Kunst des Regierens erziehen wollen und die daran interessiert sind, alle Wahrheiten zu kennen, auch die unerfreulichsten“ (H. 10.II, § 41, 1325). Auch die Kritik am Alltagsverstand ist zugleich Ideologiekritik, indem sie im Bündnis mit dem *buon senso* das Gewicht der Ideologien (v.a. in Gestalt der Religion) zurückzudrängen versucht (vgl. H. 11, §12, 1377). „Ideologisch“ in diesem Sinne sind diejenigen Funktionsweisen, die die Unteren in Subalternität festhalten und die Herausbildung ihrer Fähigkeit zur Hegemonie verhindern (vgl. Haug 1994, 343). Daraus entwickelt Gramsci ein spezifisches Verständnis einer hegemonietheoretisch gestützten „Ideologiekritik“, die ins Gefüge der Superstrukturen eingreift, um einen „Prozess der Unterscheidung und der Veränderung im relativen Gewicht“ herbeizuführen: „was zweitrangig [...] war, wird als hauptsächlich aufgenommen, wird zum Kern eines neuen ideologischen und doktrinalen Komplexes. Der alte Kollektivwille zerfällt in seine widersprüchlichen Elemente.“ (H. 8, § 195, 1051; H. 10.II, § 41, 1325f.)

Eine einseitige Interpretation, die sich auf Gramscis positiven Begriff einer „organischen“ Ideologie beschränkt, bringt zum Verschwinden, was gerade zu erklären wäre, nämlich die erstaunliche Tatsache, dass Gramsci, der im Kontext des ‚Marxismus-Leninismus‘ der III. Internationale und damit auch seines ‚neutralen‘ Ideologiebegriffs schreibt, den kritischen Ideologiebegriff von Marx und Engels *nicht* aufgegeben hat. Indem er diesen in dialektischer Spannung zu seinem positiven Begriff einer „organischen“ Ideologie hält, thematisiert er einen grundlegenden Widerspruch, der die Geschichte des Marxismus durchzieht, nämlich 1) dass dieser als politisch-ethisches Projekt in die ideologischen Formen der gegebenen Klassengesellschaft eingreifen

muss, insofern selbst von ihnen mitbestimmt wird und nicht umhin kann, sich als ‚Ideologie‘ (z.B. als ‚Politik‘, als ‚Moral‘, als ‚Rechtsauffassung‘, als ‚Ästhetik‘) zu artikulieren; 2) dass er zugleich eine ideologiekritische Philosophie der Praxis benötigt, die die eigenen ideologischen Überformungen und Verwicklungen aufdeckt, historisiert und dekonstruiert. Dass Gramsci an dieser Perspektive festhalten konnte, verdankt er nicht zuletzt der Ideologiekritik Labriolas, mit der er schon frühzeitig vertraut war. Immerhin hielt er sie für so bedeutsam, dass er am 5. Januar 1918 in dem von ihm herausgegebenen *Grido del Popolo* das dritte Unterkapitel von Labriolas zweitem *Versuch* unter dem Titel „Le ideologie nel divenire storico“ veröffentlichte (vgl. Liguori 2006, 115).

III.

Natürlich schützt auch ein radikal ideologiekritisches Verständnis der Philosophie der Praxis nicht davor, zeitgenössischen Ideologien aufzusitzen. Dies gilt z.B. für solche, die man mit Edward Said als „orientalistisch“ kennzeichnen muss. Dazu gehören z.B. Labriolas Bild der australischen Eingeborenen als „Relikte aus der Vorgeschichte, einzig und allein in der Lage auszusterben“, unfähig, sich der von den Engländern eingeführten Zivilisation anzupassen (103), seine Beschreibung Vorderasiens und Ägyptens als „erstarrte Masse“, die erst durch ein Protektorat der europäischen Bourgeoisie in Bewegung gebracht werden könnte, oder das Stereotyp des „atavistischen“ Chinas oder des „undurchdringbaren“ Afrikas (104f.). Die Behauptung, in Amerika hätte es vor der Ankunft der Europäer nur den Mais als einzige Getreidesorte und das Lama als Arbeitstier gegeben (105), wird durch spätere Erkenntnisse widerlegt, denen zufolge es im vor-kolumbianischen Amerika zahlreiche Pflanzenarten (u.a. viele Palmenarten, Ananas, Maniok, Süßkartoffel, Tabak, Kakao) gegeben hat, und reproduziert eine eurozentrische Geschichtsschreibung, die sich die kolonisierten Regionen nur als leer und unterentwickelt vorstellen konnte. Die unselbige Formulierung einer „Idiotie des Landlebens“ im „Manifest“ findet ihre unkritische Wiederholung in Labriolas dahinvegetierendem „idiotischen Bauernvolk“ Italiens und Österreichs (106).

Man sollte hinzufügen, dass diese Zuschreibungen auch Teil eines potenziell fruchtbaren methodischen Vorhabens sind, gegen ein lineares Schema des Geschichtsverlaufs die ungleichzeitigen „Gegensätze in der geschichtlichen Physiognomie der Gegenwart“ (104) herauszuarbeiten. Dies kann aber nicht rechtfertigen, ihre orientalistische Ausrichtung zu ignorieren oder zu relativieren. Denn hier kündigt sich an, dass Labriola sich z.B. 1902 in einem Interview für die koloniale Eroberung Libyens ausspricht, um dort ein „neues Italien“ entstehen zu lassen, durch dessen Besiedlung Italiens weltweite Arbeitsmigration gezielt gelenkt werden könnte (1902/1906, 439). Dieses Interview wird wiederum Gramsci zum Anlass nehmen, um ihm einen undialektischen „Mechanismus“ und „Evolutionismus“ vorzuwerfen (H. 11, §1, 1368f.). Und Togliatti wird 1945 Labriolas Zustimmung zum italienischen Kolonialismus als „schweren Fehler“ kritisieren, den Gramsci später korrigiert hätte

(1945/2013, 96f.). Auch die eurozentrischen Wendungen in den Versuchen können nachträglich korrigiert und überwunden werden, ohne seine theoretische Leistung zu schmälern. Dazu müssten sie aber in einer Neuausgabe auch benannt und kritisiert werden.

IV.

W. F. Haug zufolge traute Labriola sich zu, über die politisch-intellektuellen Mittel zu verfügen, um dem Konflikt um Reformismus und revolutionäre Theorie in der deutschen Sozialdemokratie die Luft aus den Segeln zu nehmen (XXXIII). Sicherlich hätte eine praxisphilosophisch fundierte und dialektische Widerspruchsanalyse der gesellschaftlichen Verhältnisse, die zugleich ‚reformistische‘ und ‚revolutionäre‘ Antworten hervorriefen, dazu beitragen können, einseitige Frontstellungen zu vermeiden oder aufzulösen. Hierzu hätte es wiederum einer Kultur bei den Intellektuellen des Sozialismus bedurft, die für Labriolas „genetische Methode“ und seine Ideologiekritik aufnahmefähig gewesen wäre. Es ist ein Verdienst der Labriola-Neuausgabe und ihres Herausgebers, dieses zentrale Bindeglied in der Tradition des „kritischen Kommunismus“ (43) wieder zugänglich zu machen und damit dem Vergessen und dem Konformismus abzutrotzen. Dass auch wir in den heutigen linken Zerreißproben viele gut geschulte und umsichtige praxisphilosophische Dialektiker bräuchten, liegt auf der Hand.

Literatur

- Burgio, Alberto, Gramsci. Il sistema in movimento, Rom 2014
- Gramsci, Antonio, Gefängnishefte. Kritische Gesamtausgabe auf Grundlage der im Auftrag des Gramsci-Instituts besorgten Edition von V. Gerratana (1975), hgg. v. Deutschen Gramsci-Projekt unter wissenschaftlicher Leitung von K. Bochmann, W. F. Haug u. P. Jehle, Hamburg 1991ff.
- Hall, Stuart, „Ideologie und Ökonomie – Marxismus ohne Gewähr“, in: PIT 1984, 97–121
- Haug, Wolfgang Fritz, „Antiideologie“, in: Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus (HKWM), Bd. 1, 1994, 338-344
- Labriola, Antonio, „Tripoli, il Socialismo e l'Espansione Coloniale“ (1902), in: ders., Scritti varii editi e inediti di filosofia e politica, Bari 1906, 432-41
- Liguori, Guido, Sentieri gramsciani, Rom 2006
- Mehring, Franz, „Einleitung“, in: Labriola, Antonio, Zum Gedächtnis des Kommunistischen Manifests, Leipzig 1909 (Reprint, Frankfurt/M 1970)
- Projekt Ideologietheorie (PIT), Theorien über Ideologie, Berlin/W 1979
- Rehmann, Jan, Einführung in die Ideologietheorie, Hamburg 2008
- Thomas, Peter, The Gramscian Moment. Philosophy, Hegemony and Marxism, Leiden 2009
- Togliatti, Palmiro, „Lezione di Marxismo“, Rinascita 3, 1945, in: ders., Scritti su Gramsci (1945), hgg. v. Guido Liguori, Rom 2013