

Marco Vanzulli

Gramsci e Labriola

Teoria della storia e filosofia politica in Gramsci attraverso un confronto col marxismo di Antonio Labriola

Ogni qualvolta si parli di Gramsci non si può dimenticare la natura letteraria particolarissima dei *Quaderni del carcere*, il loro carattere aperto, di riflessioni intorno a dei progetti di ricerca, in cui sono definite e precisate, nel corso degli anni in carcere, le nozioni portanti del pensiero maturo del politico sardo. Gramsci crea in questo modo un insieme complesso di teorie, forse non in tutto armonizzabili a sistema, nonostante esse si richiamino l'una all'altra, fino ad essere quasi aspetti l'una dell'altra (egemonia, società civile, blocco storico, guerra di posizione ecc.) nel tentativo di raggiungere una concezione unitaria della realtà storica e sociale fino a definire una specifica filosofia politica, la filosofia della praxis. Non è però certo che queste teorie abbiano sempre una risposta univoca e allora, per comprendere meglio la teoria gramsciana della società e della storia, è necessario risalire anche agli scritti precedenti il carcere e fare riferimento agli elementi della formazione intellettuale gramsciana.

Trattare di Labriola e Gramsci richiederebbe imprescindibilmente mettere a fuoco il ruolo svolto da Croce e Gentile, la loro «mediazione» nell'appropriazione o nell'assimilazione, o, meglio, nella riproposizione, del pensiero di Labriola da parte di Gramsci nei *Quaderni*. E molto di più di questo, andrebbe valutata ancora la questione del ruolo svolto dai due neoidealisti italiani (congiuntamente a quello di altre posizioni idealistiche, specialmente Sorel, Bergson e il pragmatismo) nella genesi della concezione gramsciana della storia e della sua teoria della storia marxista. Non si può dimenticare che, per quanto riguarda Croce, pur con tutte le critiche rivolte alla filosofia crociana per la sua funzione reazionaria nel contesto della teoria gramsciana degli intellettuali e tenuto conto anche della valutazione dell'azione crociana volta allo smantellamento e all'accomodamento del materialismo storico fino a renderlo inoffensivo, Gramsci ritiene che «con la filosofia di Benedetto Croce: è stato mutato l'indirizzo e il metodo del pensiero, è stata costruita una nuova concezione del mondo che ha superato il cattolicesimo e ogni altra religione mitologica. In questo senso Benedetto Croce ha compiuto una altissima funzione 'nazionale'; ha distaccato gli intellettuali radicali del Mezzogiorno dalle masse contadine, facendoli partecipare alla cultura nazionale ed europea, e attraverso questa cultura li ha fatti assorbire dalla borghesia nazionale e quindi dal blocco agrario» e con questa di Croce «non potendoci essere una Riforma religiosa di massa, per le condizioni moderne della civiltà, si è verificata la sola Riforma storicamente possibile»¹. Croce sarà allora colui che ha completato l'egemonia intellettuale risorgimentale in una nuova e non meno critica fase storica. E nei *Quaderni del carcere* si argomenterà che la filosofia della praxis debba costituirsi attraverso la critica-superamento del crocianesimo com'è accaduto nel marxismo rispetto a Hegel, e, inoltre, che il momento etico-politico crociano nella storia debba essere mantenuto, seppure, in sé insufficiente, debba essere integrato².

¹ A. Gramsci, *Alcuni temi della questione meridionale*, in Id., *la questione meridionale*, a cura di Franco de Felice e Valentino parlatto, Roma, Editori Riuniti, 2005, p. 186.

² Così Domenico Losurdo, riferendosi al contempo al contesto politico e culturale italiano, valuta la presa di posizione del giovane Gramsci per il pensiero liberale e per il neoidealismo italiano (che per lo stesso Losurdo rappresenta all'epoca «la più avanzata cultura europea e mondiale»), ivi incluso poi il motivo del necessario superamento di Croce (cioè del passare attraverso Croce): «La presa di posizione a favore di Hegel (e di Croce e Gentile) è una presa di posizione a favore del moderno e, per quanto riguarda l'Italia, a favore del Risorgimento che ha significato il rovesciamento dell'antico regime, l'avvento di un moderno Stato nazionale e la sconfitta di uno Stato della Chiesa chiaramente ancora premoderno [...]. Ma ciò sta a significare il carattere sin dall'inizio problematico del rapporto da Gramsci istituito coi due grandi intellettuali laici. Viene loro accreditato un credito per così dire *sub condicione*: la

La questione non è solo che il marxismo di Gramsci è passato attraverso Croce e Gentile; il punto è che tutto il marxismo italiano è passato attraverso il neoidealismo, che ne ha determinato lo specifico carattere nazionale, almeno per buona parte del secolo scorso. Tanto che Gramsci accetta questo nuovo carattere idealistico del comunismo: «Il comunismo critico non ha niente di comune col positivismo filosofico, metafisica e mistica dell'Evolutione e della Natura. Il marxismo si fonda sull'idealismo filosofico [...]. L'idealismo filosofico è una dottrina dell'essere e della conoscenza, secondo la quale questi due concetti si identificano e la realtà è ciò che si conosce teoricamente, il nostro io stesso. Che Marx abbia introdotto nelle sue opere elementi positivistic non meraviglia e si spiega: Marx non era un filosofo di professione, e qualche volta dormicchiava anch'egli. Il certo è che l'essenziale della sua dottrina è in dipendenza dell'idealismo filosofico e che nello sviluppo ulteriore di questa filosofia è la corrente ideale in cui il movimento proletario e socialista confluisce in aderenza storica. Si pensi del resto all'uso grande che i socialisti fanno della parola 'coscienza', 'coscienza di classe', 'coscienza socialista e proletaria'; è implicita in questo linguaggio 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'»³; e d'altro lato mostra di avere consapevolezza della mediazione compiuta dalla filosofia idealista: «Il marxismo è stato un momento della cultura moderna: in una certa misura ne ha determinato e fecondato alcune correnti [...] esso ha avuto per tramite la filosofia idealista, ciò che ai marxisti legati essenzialmente alla particolare corrente di cultura dell'ultimo quarto del secolo scorso (positivismo, scientismo) pare un controsenso» (*QC*, p. 421). Nella seconda versione di questo brano, che è del 1933-1934, oltre a sostituire all'espressione «marxismo» l'espressione «filosofia della praxis», Gramsci scrive che «la combinazione filosofica più rilevante è avvenuta tra la filosofia della praxis e diverse tendenze idealistiche», e questo gli «ortodossi» legati al positivismo e allo scientismo di fine Ottocento non potevano comprenderlo (*QC*, p. 1854). Per quanto riguarda Gentile, non si può dimenticare l'attualismo marxista del giovane Gramsci, la cui presenza anche nei *Quaderni del carcere* dev'essere presa seriamente in considerazione, come si vedrà più avanti. Per quanto riguarda, infine, Sorel, una variante della tesi coscienzialista dell'immediata efficacia politica del mito sociale come creazione immaginaria è centrale in molti passi di grande peso teorico dei *Quaderni*. Tanto che Croce, Gentile, e anche Sorel, non potranno essere lasciati da parte neanche qui, ove si discute dei marxismi di Labriola e Gramsci, se è vero che Gramsci sarebbe, come suggeriva Sebastiano Timpanaro, in certa misura, tra i marxisti (e con lui il giovane Lukács e Korsch) che s'illusero che la «rinascita idealistica» «potesse agire da tonico rivoluzionario contro il gradualismo e il parlamentarismo della Seconda Internazionale», tra quelli che «vissero con alta temperatura morale questa illusione», che solo Lenin in quell'epoca non condivise⁴.

L'accostamento che tento qui tra Gramsci e Labriola vorrebbe servire non ad una caratterizzazione esteriore della presenza dei temi dell'uno nell'altro, ma ad indicare delle possibili differenti impostazioni di fondo, volte, soprattutto, ad illustrare alcuni elementi della natura del marxismo gramsciano.

Nel giudizio di Gramsci sui marxismi della sua epoca, vi è una lucida comprensione della peculiarità, della eccezionalità della posizione di Labriola. Si potrebbe dire che, *mutatis mutandis*, questo giudizio di Gramsci si presenta come valido tanto per l'epoca di Labriola, l'epoca della Seconda Internazionale, con la crisi del marxismo occidentale, quanto per il nuovo quadro dell'epoca della Terza internazionale, stretta tra le alternative politiche del comunismo sovietico,

lettura dei loro testi va alla ricerca di una risposta o di materiali per una risposta ad un problema reale [...] la successiva evoluzione porterà Gramsci a vedere nei due grandi intellettuali neoidealisti non già gli alfieri della lotta per la difesa del moderno quanto i complici dell'oscurantismo anti-moderno di Pio X, impegnati, in nome della difesa dell'ordinamento sociale, a non intaccare l'influenza sulle masse popolari della cultura clericale più reazionaria» (D. Losurdo, *Antonio Gramsci dal liberalismo al «comunismo critico»*, Roma, Gamberetti, 1997, pp. 23-24 e 19-20).

³ A. Gramsci, *Misteri della cultura e della poesia*, in *Scritti giovanili. 1914-1918*, Torino, Einaudi, 1958, pp. 327-328.

⁴ S. Timpanaro, *Sul materialismo*, Milano, Unicopli, 1997³, p. 97.

del democraticismo e del fascismo. Nel 1930 dunque – e questo giudizio è ripetuto in una seconda versione nel 1932-1933 – a Labriola viene riconosciuto il merito di essere stato «il solo che abbia cercato di dare una base scientifica al materialismo storico», «affermando che la filosofia del marxismo è contenuta nel marxismo stesso» (*QC*, p. 309)⁵. Labriola è cioè estraneo alle «due correnti» della «tradizione dominante», che sono: 1) quella rappresentata da Plekhanov, il «materialismo volgare», caratterizzata dal «metodo positivistico classico» e da scarso valore speculativo; 2) quella opposta, creata dall'esistenza della prima, e cioè il collegamento del marxismo col kantismo⁶; nella seconda versione del brano, questa tendenza è chiamata «ortodossa», ed è consistita nel collegare «la filosofia della prassi al kantismo o ad altre tendenze filosofiche non positivistiche e materialistiche» (*QC*, p. 1508).

Questo giudizio sembrerebbe rivelare in Gramsci l'esigenza di una vicinanza di posizione teorica con Labriola. Quello che senz'altro mostra innanzitutto è come Gramsci avesse una visione lucida e corretta della peculiare posizione di Labriola all'epoca della crisi del marxismo. Infatti, a cavallo tra i due secoli, all'epoca della «crisi del marxismo», Labriola occupa una posizione da isolato, oltre che nella pratica politica, nella teoria marxista; mentre le correnti dominanti sono appunto quella del Partito socialdemocratico, sia russo con Plekhanov sia tedesco con Kautsky, e quella della «crisi del marxismo», del neokantismo, e più in generale dell'idealismo unito come sostegno filosofico esterno al marxismo stesso. Quindi, Gramsci vede con chiarezza l'esistenza di queste due opposte tendenze marxiste come quelle prevalenti, e la strada autonoma e solitaria battuta da Labriola. In un altro passo, è allargato il quadro interpretativo in cui viene collocata la posizione labriolana da rimettere in circolazione, perché parte dal marxismo come fenomeno culturale e non solo come posizione teorica, nella dialettica tra cultura popolare e cultura alta, e così si propone di studiare la «doppia revisione» a cui è andato soggetto il marxismo: e cioè, da un lato, la presenza esplicita ed implicita del materialismo storico nelle filosofie idealistiche (Croce, Sorel, Bergson, i pragmatisti), e dall'altro la revisione operata dal marxismo «ufficiale», con la sua ricerca di una «filosofia» che contenga il marxismo, sia questa cercata «nelle derivazioni moderne del materialismo filosofico» o in correnti idealistiche come il kantismo. Si può notare come qui Gramsci ritenga entrambi i tipi di marxismo, sia quello «ufficiale» che quello neokantiano, come rifacentesi ad una filosofia esterna, esplicitando, per il marxismo «ufficiale», ciò che nel brano precedente era indicato come metodo positivistico, privo di capacità speculativa. Rispetto a questo quadro, comunque, del tutto autonoma appare la posizione di Labriola, secondo cui «il marxismo è una filosofia indipendente e originale»⁷, che va continuata e sviluppata (*QC*, pp. 421-422 sgg.).

Gramsci si pone anche quella che poi diventerà la *vexata quaestio* della scarsa fortuna della teoria di Labriola nella pubblicistica socialdemocratica, e ricollega ciò al carattere non popolare della filosofia della praxis di Labriola, risponde cioè alludendo a quel passo di Rosa Luxemburg da «Ristagno e progresso nel marxismo», in cui la Luxemburg osservava che se il terzo volume del *Capitale* completa la critica marxiana al capitalismo dal punto di vista teorico, esso non serve, tuttavia, dal punto di vista della pratica politica della classe operaia, a cui basta il primo volume, che spiega scientificamente il sorgere del plusvalore, cioè lo sfruttamento, e la tendenza alla trasformazione della società in senso socialista attraverso la socializzazione del processo di produzione. In fasi più avanzate, scriveva la Luxemburg, torniamo, in quanto movimento di lotta socialista, ad attingere alla «riserva concettuale marxiana» (riportato in *QC*, pp. 2583-3584).

⁵ Nella seconda versione del brano: «In realtà il Labriola, affermando che la filosofia della prassi è indipendente da ogni altra corrente filosofica, è autosufficiente, è il solo che abbia cercato di costruire scientificamente la filosofia della prassi» (*QC*, pp. 1507-1508).

⁶ L'esempio portato da Gramsci è quello della «conclusione opportunistica espressa da Otto Bauer nel suo recente volumetto *Socialismo e Religione* che il marxismo può essere 'sostenuto' o 'integrato' da una qualsiasi filosofia, quindi anche dalla cosiddetta 'filosofia perenne della religione'» (*QC*, p. 309), «dal tomismo», nella seconda versione di questo brano (*QC*, p. 1508).

⁷ Nella seconda versione, è aggiunto tra parentesi: «non sempre sicura, a dire il vero», e a «marxismo» Gramsci sostituisce sistematicamente «filosofia della praxis» (*QC*, p. 1855).

Questa fase più avanzata sembra qui ormai sopraggiunta per Gramsci, c'è infatti inizialmente un «periodo romantico della lotta, dello Sturm und Drang popolare» in cui tutto l'interesse si concentra immediatamente «sui problemi di tattica politica»; poi occorre però passare ad «elaborare le concezioni più generali, le armi più raffinate e decisive». Questo perché «esiste un *nuovo* tipo di Stato» e allora occorre pensare «il problema di una *nuova* civiltà»; nella seconda versione: «Ma dal momento in cui un gruppo subalterno diventa realmente autonomo ed egemone suscitando un nuovo tipo di Stato, nasce concretamente l'esigenza di costruire un nuovo ordine intellettuale e morale, cioè un nuovo tipo di società e quindi l'esigenza di elaborare i concetti più universali, le armi ideologiche più raffinate e decisive». Ed è qui che Gramsci ripete che «Labriola deve essere rimesso in circolazione, e la sua impostazione del problema filosofico deve essere fatta predominare. Questa è una lotta per la cultura superiore», la parte positiva della lotta culturale per e verso il nuovo tipo di Stato, che, nella seconda versione, è chiamata «una forma moderna e attuale [data] all'umanesimo laico tradizionale che deve essere la base etica del nuovo tipo di Stato» (QC, pp. 309-310 e 1507-1509).

Questi i contesti fondamentali in cui compare l'esigenza della ripresa di Labriola nei *Quaderni del carcere*.

Tuttavia, con l'acutezza del giudizio di Gramsci, e con la sua indicazione della necessità di rifarsi a Labriola e alla sua nozione di filosofia della praxis (che Gramsci ritiene però evidentemente essere in Labriola teoria ancora lacunosa e quindi da svilupparsi e perfezionarsi), la questione della valutazione della reale sintonia delle posizioni di Labriola e Gramsci, anche su punti specifici, resta aperta.

Sulla base del percorso teorico-politico di Gramsci e delle problematiche teoriche presenti nei *Quaderni del carcere*, in via preliminare una considerazione di Cesare Luporini sul rapporto tra Gramsci e Labriola appare certa: «è difficile distinguere quanto ci fu di derivazione diretta da Labriola (probabilmente non molto); quanto di successivo recupero, a partire da esperienze compiute nella lotta politica e ideale (e dunque, fatalmente, nei limiti di queste esperienze), e quanto di un riaffioramento oggettivo, in circostanze storiche profondamente mutate, di irrisolti problemi della società italiana e delle classi lavoratrici in essa. In qualunque modo possa essere definito il rapporto Labriola-Gramsci, esso presuppone una discontinuità e una interruzione»⁸. Luporini si esprimeva contro la continuità della pretesa linea Spaventa-De Sanctis-Labriola-Gramsci con un giudizio che tiene opportunamente come centrali, per la comprensione del pensiero di Gramsci, le esperienze politiche e le riflessioni teoriche ad esse legate. Nella discontinuità ed interruzione indicate da Luporini avviene l'appropriazione gramsciana del marxismo, e dello stesso concetto di filosofia della praxis, diffuso da Gentile con la sua opera su Marx (1899).

Dal momento che motivo centrale della critica gramsciana al marxismo (anche a quello di Marx) è quello di essersi legato al positivismo e al naturalismo, laddove solo nell'idealismo esso avrebbe la sua genesi (Hegel) e la sua vera cifra filosofica, è opportuno vedere in primo luogo la questione del materialismo. Si tratta di una critica storico-filosofica, che in Gramsci avrà dei potenti effetti sull'analisi politica, come si vedrà. Come si pone la questione del materialismo del marxismo nei *Saggi sul materialismo storico*? Labriola scrive che la filosofia della praxis è «il midollo del materialismo storico. Questa è la filosofia immanente alle cose su cui filosofeggia. Essa è la fine tanto di ogni forma di idealismo quanto del materialismo naturalistico». E non, si badi bene, del

⁸ C. Luporini, *Autonomia del pensiero di Gramsci e di Togliatti*, «Rinascita» 9 (1974), p. 33. Valentino Gerratana escludeva l'influenza di Labriola su Gramsci all'epoca dell'«Ordine Nuovo», affermandone invece l'importanza per i *Quaderni* (cfr. V. Gerratana, *Ricerche in storia del marxismo*, Roma, Editori Riuniti, 1972, pp. 157-158). Cfr. anche Eugenio Garin, che si riferisce specificamente al giovane Gramsci del 1917-1918: «Lo stesso richiamo a Labriola, a questo punto, è accidentale, e probabilmente spesso mediato attraverso Croce o Mondolfo» (E. Garin, *Politica e cultura in Gramsci (il problema degli intellettuali)*, in Pietro Rossi (a cura di), *Gramsci e la cultura contemporanea. Atti del Convegno internazionale di studi gramsciani tenuto a Cagliari il 23-27 aprile 1967*, Roma, Editori Riuniti – Istituto Gramsci, 1970, vol. I, p. 51). Cfr. anche L. Dal Pane, *Antonio Labriola nella politica e nella cultura italiana*, Torino, Einaudi, 1975, pp. 463-464.

materialismo *tout court*. Ma la ragione che Labriola dà della fine del materialismo naturalistico nella filosofia della praxis è che esso non considerava il carattere storico della stessa natura fisica⁹, una posizione che ricorda quella delle *Tesi su Feuerbach*. Il materialismo storico è filosofia della prassi come nuova scienza, in continuità con la scienza borghese, non identificabile con la scientificità positivista ed evolutzionista, che però non è negata in quanto tale, come in Croce, ma semplicemente considerata come non applicabile direttamente alla storia.

Dunque, una svalutazione del concetto di materia per il materialismo storico, oltre che in Croce, Gramsci l'aveva certo trovata nei *Saggi*, ove Labriola dice che la parola *materia* è «segno o ricordo di metafisica escogitazione» o «espressione dell'ultimo sostrato ipotetico della esperienza naturalistica», ed essa non spiega perciò nulla del mondo storico e sociale, che non è più fisica, chimica o biologia, ma un altro terreno, che ha altre leggi, il terreno artificiale formatosi prima di essa sul quale la storia comincia¹⁰. Labriola nega che il materialismo storico sia semplicemente materialismo filosofico + la storia, e riconosce invece la natura del materialismo storico attraverso la sua genesi, ponendo la formazione del pensiero marxiano all'interno – come suo coronamento – della linea genetica del pensiero socialista¹¹. Infatti, la nuova dottrina «nata nel campo di battaglia del comunismo [...] Suppone l'apparizione del proletariato moderno su l'arena politica»¹²; e poi: «se piace di andar cercando le premesse della creazione dottrinale di Marx e di Engels, non basterà di fermarsi a quelli che diconsi precursori del socialismo fino a Saint-Simon e più in là, né ai filosofi e segnatamente ad Hegel, né agli economisti, che avean dichiarata la anatomia della società che produce le merci: bisogna risalire a dirittura a tutta la formazione della società moderna, e poi da ultimo trionfalmente dichiarare, che la teoria è un plagio delle cose che spiega. Perché, in verità, i precursori effettivi della nuova dottrina furono i fatti della storia moderna, che è diventata così perspicua e rivelatrice di se stessa, da che si operò in Inghilterra la grande rivoluzione industriale della fine del secolo scorso, e in Francia avvenne quella gran dilacerazione sociale che tutti sanno; le quali cose, *mutatis mutandis*, si son poi andate riproducendo, in varia combinazione e in forme più miti, in tutto il mondo civile. E che altro è, in fondo, il pensiero, se non il cosciente e sistematico completamento dell'esperienza»¹³. In ciò si palesa un oggettivismo della teoria, mai abbandonato, quello del metodo genetico che affonda e vincola le ideazioni, ideologiche e scientifiche, alle condizioni storiche. Qui Labriola pone in secondo piano la spiegazione intraculturale, cioè le determinazioni disciplinari (del pensiero filosofico ed economico) che stanno all'origine della teoria di Marx, per considerare invece quest'ultima come il risultato perspicuo dello stesso movimento storico, in cui la filosofia della praxis appare come l'esito necessario di un processo storico che si fa finalmente chiaro a se stesso, si trasforma in conoscenza oggettiva e scientifica, nella misura in cui si prepara – nella misura in cui nella stessa formazione sociale capitalista maturano le condizioni – ad un rivolgimento socialista. Almeno nei primi due *Saggi* le cose si presentano in generale in questi termini¹⁴.

In Labriola la polemica contro il «materialismo volgare» e l'insistenza sulla «seconda natura» o «terreno artificiale» non escludono ma riaffermano più propriamente la continua determinazione

⁹ A. Labriola, *Discorrendo di socialismo e di filosofia*, in Id., *Saggi sul materialismo storico* Roma, Editori Riuniti, 2000, pp. 238-239.

¹⁰ A. Labriola, *Del materialismo storico. Dilucidazione preliminare*, in Id., *Saggi sul materialismo storico* cit., p. 107.

¹¹ Ivi, p. 94.

¹² Ivi, p. 113.

¹³ Ivi, p. 133.

¹⁴ Cfr. invece M. Tronti, *Tra materialismo dialettico e filosofia della prassi*, in Caracciolo, Alberto e Scalfà, Gianni (a cura di), *La città futura. Saggi sulla figura e il pensiero di Antonio Gramsci*, Milano, Feltrinelli, 1976, p. 81, e N. Badaloni, *Il marxismo di Gramsci. Dal mito alla ricomposizione politica*, Torino, Einaudi, 1975, pp. 27-28, che vedono in Labriola un dualismo irrisolto tra queste due istanze, cioè tra «una interpretazione della storia» e «una concezione generale del mondo e della vita» (Tronti); e «tra una concezione della storia come racconto» e «una concezione morfologica dello sviluppo storico che permetta un'interpretazione dei vari ritmi del tempo storico come loro ritraduzione in quello della formazione proletaria» (Badaloni).

naturale da parte dell'uomo¹⁵. Siamo lontani da quella considerazione tutta culturalista che si presenta sovente nei *Quaderni del carcere*, secondo cui il materialismo è bassa concezione popolare, la questione ontologica intorno al materialismo è posta come inattuabile, e l'esigenza oggettivistica ad essa connessa è relativizzata nel divenire del fare umano¹⁶. Si può ipotizzare che l'apparente agnosticismo di Gramsci in merito alla questione ontologica sia, naturalmente, esso stesso una scelta ontologica, di cui si trova la radice nel pensiero giovanile: «Nella storia una verità non vale tanto in se stessa, quanto per gli effetti che provoca, e per gli uomini o le associazioni di uomini che la propagano. La sua efficienza è condizionata dal modo di produzione della ricchezza e dalla concretezza di pensiero degli uomini. Un'ideologia si afferma o cade nell'oblio, ma proporzionalmente al suo valore filosofico e umano, ma proporzionalmente alla ricettività delle condizioni storiche del tempo in cui l'ideologia venne concepita e diffusa»¹⁷. Questo storicismo risente di echi pragmatistici, la questione della verità risolve *sic et simpliciter* in quella della sua efficacia. Questo relativismo storicista fa tutt'uno con la negazione di qualsiasi vincolo oggettivo della verità. Si veda anche, in questo senso, la negazione di qualsiasi oggettivismo delle leggi naturali: «Queste leggi [le «così dette leggi che ne governano lo svolgimento», cioè dell'azione politica] non hanno niente di comune con le leggi naturali, sebbene anche queste non siano obiettivi dati di fatto, ma solo costruzioni del nostro pensiero, schemi utili praticamente per comodità di studio e di insegnamento»¹⁸. Si tratta quasi di un calco di un noto precetto crociano, ovvero della ripresa da parte di Croce della teoria di Ernst Mach sulla funzione solo economica, pratica, dei concetti scientifici, e della incorporazione di essa nel suo sistema di filosofia dello spirito: gli pseudo-concetti di cui fanno uso le scienze naturali e le scienze esatte sono privi di carattere logico-teoretico, ma la loro cifra è quella della mera utilità, e dunque hanno carattere economico (rientrano cioè nella terza categoria dello spirito).

Diversamente stanno le cose in Gramsci: qui la svalutazione del materialismo volgare fa tutt'uno con la svalutazione del positivismo, e, ciò che più conta, della stessa idea di scienza, e ancora una volta non può sfuggire l'ascendenza crociana di questa posizione. Un giudizio di sintesi a riguardo è stato formulato da Sebastiano Timpanaro: «Accade quindi che Gramsci, in quell'operazione di recupero del marxismo dalla strumentalizzazione che ne avevano fatto Croce e Gentile, finisca proprio col dare la preminenza proprio a quegli aspetti del marxismo (primato della prassi, lotta contro il materialismo volgare ecc.) che erano stati già selezionati e isolati, e per ciò stesso interpretati in modo tendenzioso dal neoidealismo. L'esistenza del mondo esterno, indipendentemente dal soggetto conoscente e agente, è considerata da Gramsci come un pregiudizio popolare derivato dalla religione cristiana: sembra che l'alternativa sia soltanto fra teocentrismo e antropocentrismo, fra un mondo *oggettivo perché creato da Dio* e un mondo che *esiste in quanto è conosciuto e trasformato dall'uomo*. Una volta ammesso il sofismo degli idealisti, per cui il materialismo e le religioni positive sono ugualmente 'trascendenza' e 'metafisica' (un sofisma che Lenin aveva decisamente respinto), era inevitabile diventare in qualche misura partecipi di quell'assorbimento del marxismo nell'idealismo che pur si voleva combattere. Qualche altra volta Gramsci accenna ad una diversa giustificazione del materialismo (e del determinismo) popolare: si tratterebbe non più di un residuo di educazione cattolica, pre-borghese, ma di un'ideologia adeguata ad una prima fase, ancora prevalentemente 'ribellistica' e non organizzata, della lotta del

¹⁵ Cfr. su questo punto A. Labriola, *Del materialismo storico. Dilucidazione preliminare* cit., pp. 174-175, e il commento di S. Timpanaro, *Sul materialismo* cit., pp. 21-24.

¹⁶ «Il concetto di 'oggettivo' del materialismo metafisico pare voglia significare una oggettività che esiste anche all'infuori dell'uomo, ma quando si afferma che una realtà esisterebbe anche se non esistesse l'uomo o si fa una metafora o si cade in una forma di misticismo. Noi conosciamo la realtà solo in rapporto all'uomo e siccome l'uomo è divenire storico anche la conoscenza e la realtà sono un divenire, anche l'oggettività è un divenire ecc.» (*QC*, p. 1416). Sul rifiuto da parte di Gramsci della nozione di scientificità come carattere precipuo delle scienze naturali, cfr. *QC*, pp. 826-827.

¹⁷ A. Gramsci, *Repubblica e proletariato in Francia*, in *Scritti giovanili. 1914-1918*, Torino, Einaudi, 1958, pp. 205-206. Gramsci sta trattando qui della democrazia.

¹⁸ A. Gramsci, *Utopia*, in *Scritti giovanili. 1914-1918* cit., p. 282.

proletariato – come di ogni precedente classe oppressa – per la propria emancipazione. Il materialismo sarebbe, se ci è lecito parafrasare così Gramsci, la malattia d'infanzia del comunismo. Nello stesso 'buon senso' popolare vi sarebbe qualcosa di salvabile, cioè una sorta di embrionale sperimentalismo, di avvio ad una concezione scientifica e smitizzata della realtà. Ma Gramsci si affretta ad aggiungere che si tratta di atteggiamenti da superare, e non nel senso di un materialismo più rigoroso, ma nel senso della 'filosofia della praxis'¹⁹. Si tratta ancora di vedere, però, se l'assimilazione del marxismo attraverso il neoidealismo italiano sia la parola conclusiva sul marxismo di Gramsci, valida anche per i *Quaderni*, o se invece tale indubbia determinazione abbia subito una continua riformulazione, fin dai tempi dell'«Ordine Nuovo», in virtù del fatto che è attraverso l'istanza della lotta di classe e attraverso la lezione di Lenin che Gramsci sintetizza i concetti di una teoria politica comunista, e tempera nella critica la fascinazione (che resta) per le categorie storico-politiche neoidealistiche. Ritourneremo su questo punto – il marxismo di Gramsci, nonostante o con il suo idealismo – che è certo l'aspetto fondamentale dell'intera questione.

Dunque, Gramsci riprende da Labriola l'espressione «filosofia della praxis», come filosofia immanente alle cose di cui filosofa, come filosofia interna al marxismo, come unione di ideale e reale e superamento della loro opposizione, ma non riprende da Labriola la limitazione critica del significato del «materialismo» nel materialismo storico con la presa di distanza dal materialismo volgare e dal vecchio materialismo gnoseologico. Questo rifiuto del materialismo ha altra origine.

La filosofia della praxis è definita da Gramsci come «riforma popolare moderna», cioè «corrisponde al nesso Riforma protestante + Rivoluzione francese: è una filosofia che è anche una politica e una politica che è anche una filosofia». Non è insomma, la filosofia della praxis, ricostruita da Gramsci geneticamente dalla storia del socialismo, ma dal movimento di riforma intellettuale e morale che vede dominante nella storia dell'Europa moderna, come il «coronamento» delle ideologie nazional-popolari dell'Europa moderna: «La filosofia della praxis presuppone tutto questo passato culturale, la Rinascita e la Riforma, la filosofia tedesca e la rivoluzione francese, il calvinismo e la economia classica inglese, il liberalismo laico e lo storicismo che è alla base di tutta la concezione moderna della vita. La filosofia della praxis è il coronamento di tutto questo movimento di riforma intellettuale e morale, dialettizzato nel contrasto tra cultura popolare e alta cultura» (*QC*, p. 1860). La filosofia della praxis come riforma popolare dunque. Il modo di costituzione delle culture popolari come mezzo di trasformazione e rigenerazione sociale è posto da Gramsci storicamente e criticamente all'interno della lotta di classe. La comprensione della storia culturale come sistema dell'egemonia politica, questo il terreno su cui precipuamente si colloca qui la riflessione gramsciana.

La questione che si pone è se questo rilievo dato alla cultura, sia pure sullo sfondo o all'interno di una filosofia della praxis, anche laddove viene indicata la necessità di una contemporanea riforma economica, dipenda da una sopravvalutazione del mezzo egemonico culturale, retaggio di un'adesione di ascendenza idealistica con la preminenza data al fare umano nella storia. Come interpretare per esempio questa relativizzazione culturale del sapere e della verità: «Si può perfino giungere ad affermare che mentre tutto il sistema della filosofia della praxis può diventare caduco in un mondo unificato, molte concezioni idealistiche, o almeno alcuni aspetti di esse, che sono utopistiche durante il regno della necessità, potrebbero diventare 'verità' dopo il passaggio ecc. Non si può parlare di 'Spirito' quando la società è raggruppata, senza necessariamente concludere che si tratti di... spirito di corpo [...] ma se ne potrà parlare quando sarà avvenuta l'unificazione ecc.» (*QC*, p. 1490)?

In Labriola, viceversa, da un lato, il marxismo si presenta come concezione scientifica della storia in grado di esprimere l'unità del processo storico, che può ricostruire geneticamente, nel suo complesso, «tutta la formazione della società moderna» («la teoria è un plagio delle cose che spiega»), che si rende palese agli strumenti critici del conoscere già prima delle formulazioni del materialismo storico, che riprendono e portano a perfezione le cognizioni della scienza borghese (e

¹⁹ S. Timpanaro, *Sul materialismo* cit., pp. 203-204.

però fanno anche compiere un salto al sistema del sapere, che portano a ridefinizione e a rinnovata unità); d'altro lato, l'impostazione genetica delle formazioni sociali comporta un vincolamento forte – pur al di fuori di ogni meccanico continuismo e anzi nella teorizzazione dei tempi molteplici, più che della storia, delle storie delle diverse formazioni sociali – ai condizionamenti che legano la struttura economica e l'azione politica, all'accettazione piena, soprattutto negli ultimissimi anni, degli *impedimenti* al socialismo, delle contraddizioni reali che costituiscono la struttura della formazione sociale capitalistica²⁰.

L'espressione «filosofia della praxis» vuole allora dire, in Labriola e in Gramsci, la medesima cosa? È questa unione di ideale e reale, in cui consiste la praxis, la stessa? Ora, se l'espressione «filosofia della prassi» evoca una comune interpretazione dell'unità della storia nelle sue componenti strutturali e sovrastrutturali in Labriola e Gramsci, alcune osservazioni sulla loro concezione del processo storico, e segnatamente del carattere dello sviluppo del movimento operaio, sembrano allontanarli. Per Labriola, lo si è accennato, la filosofia della praxis è innanzitutto la concezione oggettiva e oggettivistica della storia. In Gramsci, invece, hanno agito da sempre altre influenze che han fatto sì che da lui, lettore dei *Saggi sul materialismo storico*²¹, sostanzialmente non sia stata recepita né raccolta la portata di questo oggettivismo labriolano. E rispetto a ciò, il motivo dell'immanenza non appare sufficiente a determinare una comunanza, anche perché le filosofie idealistiche moderne, da Hegel in avanti, e le neoidealistiche italiane in particolare, sono tutte eminentemente filosofie dell'immanenza. La grande distanza che separa Gramsci e Labriola può essere misurata nel momento stesso dell'elogio, quando Gramsci dice che grande merito unicamente di Labriola è aver capito che «la filosofia della praxis è una filosofia indipendente e originale», nel senso che, scrive Gramsci, «ha in se stessa gli elementi di un ulteriore sviluppo per diventare da interpretazione della storia filosofia generale» (*Q.C.*, p. 1855); quando per Labriola l'una cosa era possibile solo in virtù dell'altra: in tale unità consisteva appunto la novità epistemologica del marxismo. Non a caso come modello del sistema delle scienze, Labriola cita un passo dell'*Antidühring*, in cui si afferma che, nella concezione materialistica della storia, la filosofia si trasforma, da un lato, nella dottrina del pensiero e delle sue leggi, nella logica formale e la dialettica: è ciò che resta quando tutto il resto si risolve nelle scienze positive della natura e della storia²². È ignorato dunque da Gramsci l'oggettivismo storiografico labriolano, base dell'azione politica del proletariato (problematica, certo, all'epoca della II Internazionale), e viene seguita invece una concezione attivistica del sapere, con una conseguente idea di filosofia come formatrice del mondo sociale. È abbandonata, nella concezione gramsciana della praxis, l'identificazione labriolana col lavoro²³, perché «i risultati di quest'ultimo sono costantemente rielaborati nel processo catartico che è l'atto storico di formazione di una volontà collettiva»²⁴.

Troviamo confermata, dopo questa analisi, la discontinuità tra Labriola e Gramsci cui accennava Luporini: «Il Gramsci è in questo senso su di un'altra linea, non viene dal Labriola, lo ha molto

²⁰ Cfr. N. Badaloni, *Il marxismo di Gramsci. Dal mito alla ricomposizione politica* cit., pp. 27-28.

²¹ Gramsci non aveva i *Saggi sul materialismo storico* in carcere, con l'eccezione dell'incompiuto *Da un secolo all'altro*. Li aveva con sé a Roma prima dell'arresto.

²² Cfr. F. Engels, *Antidühring. La scienza sovvertita dal signor Dühring*, Milano, Ed. Lotta comunista, 2003, p. 36, citato in A. Labriola, *Discorrendo di socialismo e di filosofia* cit., pp. 252-253. Cfr. anche ivi, p. 259: «*En attendant* che in una futura umanità di uomini quasi trasumanati, l'eroismo di Baruch Spinoza divenga la virtù minuscola di tutti i giorni, e che i miti, la poesia, la metafisica e la religione non ingombrino più il campo della coscienza, contentiamoci che fino ad ora, e per ora, la filosofia, così nel senso differenziato, come nell'altro, sia servita quale strumento critico e serva, per rispetto alla scienza, a mantenere la chiarezza dei metodi formali e dei procedimenti logici, e per rispetto alla vita a diminuire gl'impedimenti che all'esercizio del libero pensiero frappongono le fantastiche proiezioni degli affetti, delle passioni, dei timori e delle speranze; ossia giovi e serva, come direbbe precisamente Spinoza, a vincere l'*imaginatio* e l'*ignorantia*».

²³ Cfr. A. Labriola, *Del materialismo storico. Dilucidazione preliminare*, in Id., *Saggi sul materialismo storico* cit., p. 134: «Anche le idee suppongono un terreno di condizioni sociali, ed hanno la loro tecnica: ed il pensiero è anch'esso una forma del lavoro».

²⁴ A. Tosei, *Marx en italiques. Aux origines de la philosophie italienne contemporaine*, Mauzevin, Trans-Europ-Repress, 1991, p. 110.

dietro le spalle [...], nonostante l'avviso contrario del Gramsci stesso, l'istanza 'fondamentale' dell'*autonomia e indipendenza* del marxismo non è uno sviluppo, non è uno sviluppo diretto del tentativo del Labriola, vale contro la *storia* – 'signora di noi uomini tutti', non meno che contro lo *spirito* (del Croce e del Gentile) e la *materia* (del Bucharin)²⁵. La critica dell'oggettivismo rimanda in Gramsci a decisive influenze gentiliane e soreliane (e, in queste, bergsoniane). Fin dallo scoppio della prima guerra mondiale, Gramsci scrive che la storia è concepita, dai rivoluzionari, «come creazione del proprio spirito, fatta di una serie ininterrotta di strappi operati sulle altre forze attive e passive della società»²⁶. In un testo del febbraio 1917, scrive: «È stato detto: il socialismo è morto nel momento stesso in cui è stato dimostrato che la società futura che i socialisti dicevano di star creando era solo un mito buono per le folle. Anch'io credo che il mito si sia dissolto nel nulla. Ma la sua dissoluzione era necessaria. Il mito si era venuto formando quando era ancor viva la superstizione scientifica, quando si aveva una fede cieca in tutto ciò che era accompagnato dall'attributo *scientifico*. Il raggiungimento di questa società modello era un postulato del positivismo filosofico, della filosofia *scientifica*. Ma questa concezione non era scientifica, era solo meccanica, aridamente meccanica [...]. Era questa una visione libresca, cartacea della vita; si vede l'unità, l'effetto, non si vede il molteplice, l'uomo di cui l'unità è la sintesi. La vita è per costoro come un'unità che si osserva da lontano, nella sua irresistibile caduta. Posso io fermarla?, si domanda l'*homunculus*: no, dunque essa non segue una volontà. Perché la valanga umana obbedisce ad una logica che caso per caso può non essere la mia individuale, ed io individuo non ho la forza di fermarla o di farla deviare, mi convinco che essa non ha una logica interiore, ma ubbidisce a delle leggi *naturali* infrangibili... È avvenuta la *débâcle* della scienza, o per meglio dire, la scienza si è limitata ad assolvere il solo compito che le era concesso; si è perduta la cieca fiducia nelle sue deduzioni ed è quindi tramontato il mito che essa aveva contribuito potentemente a suscitare. Ma il proletariato si è rinnovato [...]. È avvenuto un processo di interiorizzazione: si è trasportato dall'esterno all'interno il fattore della storia: a un periodo di espansione ne succede sempre uno di intensificazione. Alla *legge naturale*, al *fatale andare delle cose* degli pseudo-scienziati è stata sostituita: *la volontà tenace dell'uomo*. Il socialismo non è morto, perché non sono morti per esso gli uomini di buona volontà [...]. Accelerare l'avvenire. Questo è il bisogno più sentito nella massa socialista. Ma cos'è l'avvenire? Esiste esso come qualcosa di veramente concreto? L'avvenire non è che un prospettare nel futuro la volontà dell'oggi come già avente modificato l'ambiente sociale. Pertanto accelerare l'avvenire significa due cose. Essere riusciti a far estendere questa volontà a un numero tale di uomini quanto si presume sia necessaria per far diventare fruttuosa la volontà stessa. E questo sarebbe un progresso quantitativo. Oppure: essere riusciti a far diventare questa volontà talmente intensa nella minoranza attuale, che sia possibile l'equazione $1 = 1.000.000$. E questo sarebbe un progresso qualitativo»²⁷. Questo volontarismo del giovane Gramsci, col suo «fondo irrazionalistico», si confermerà attraverso la lezione politica costituita dalla rivoluzione russa²⁸. In Gramsci, infatti, la formazione filosofica, l'opzione sulla

²⁵ G. Mastroianni, *Antonio Labriola e la filosofia in Italia. Studi filosofici*, Urbino, Argalia, 1976, pp. 11 e 15-16.

²⁶ A. Gramsci, *Neutralità attiva ed operante*, in *Scritti giovanili. 1914-1918* cit., p. 4.

²⁷ A. Gramsci, *Margini*, in *Scritti giovanili. 1914-1918* cit., pp. 84-86.

²⁸ «Il problema del Gramsci è d'ora in poi questo, che cosa significhi sul serio, senza ricorrere al *passe-partout* dello *spirito*, essere 'rivoluzionari, non evolucionisti', in che senso arrivino a 'scoppiare' gli schemi critici del marxismo, e la 'volontà' diventi 'la motrice dell'economia, la plasmatrice della realtà oggettiva'» (G. Mastroianni, *Antonio Labriola e la filosofia in Italia. Studi filosofici* cit., p. 13). I passi gramsciani all'interno della citazione di Mastroianni provengono rispettivamente da *I massimalisti russi, La rivoluzione contro il «Capitale»*, in *Scritti giovanili. 1914-1918* cit., pp. 124 e 150. Partendo dalle osservazioni di Gramsci su *Libertà e «automatismo» [o razionalità]* (QC, pp. 1245-1246), Mastroianni trae le conseguenze di un'arretratezza della posizione di Labriola: «Il Labriola è di là da questo chiarimento della *legge*, di là dalla drastica riduzione che ne consegue, dell'orizzonte stesso del marxismo a misura d'uomo, quanto basta per una 'fase transitoria' e quando che sia *caduca* del pensiero, senz'altro valore che in rapporto all'attuale terreno delle contraddizioni' (attuale, elaborato soggettivamente, non è in altri termini anch'esso, una condizione che noi non ci siamo fatta). Il suo Marx è ancora uno Hegel (uno Spaventa) a rovescio, la sua dialettica non lascia più margine di quella idealistica a iniziative indipendenti» (G. Mastroianni, *Antonio Labriola e la filosofia in Italia. Studi filosofici* cit., p. 14-15).

natura della storia e sulla natura della rivoluzione proletaria fatta da militante comunista negli anni duri della guerra e del crollo anche della Seconda Internazionale, non viene cancellata, ma resta componente fondante della sua riflessione nei *Quaderni*.

Si veda il celebre scritto del 1917, *La rivoluzione contro il «Capitale»*, immediatamente successivo alla rivoluzione russa: «La rivoluzione dei bolsceviki è materiata di ideologie più che di fatti (Perciò, in fondo, poco ci importa sapere più di quanto sappiamo). Essa è la rivoluzione contro il *Capitale* di Carlo Marx [...]. I fatti hanno superato le ideologie. I fatti hanno fatto scoppiare gli schemi critici entro i quali la storia della Russia avrebbe dovuto svolgersi secondo i canoni del materialismo storico. I bolsceviki rinnegano Carlo Marx [...]. Vivono il pensiero marxista, quello che non muore mai, che è la continuazione del pensiero idealistico italiano e tedesco, e che in Marx si era contaminato di incrostazioni positivistiche e naturalistiche. E questo pensiero pone sempre come massimo fattore di storia non i fatti economici, bruti, ma l'uomo, ma le società degli uomini, degli uomini che si accostano fra di loro, si intendono fra di loro, sviluppano attraverso questi contatti (civiltà) una volontà sociale, collettiva, e comprendono i fatti economici, e li giudicano, e li adeguano alla loro volontà, finché questa diventa la motrice dell'economia, la plasmatrice della realtà oggettiva, che vive, e si muove, e acquista carattere di materia tellurica in ebullizione, che può essere incanalata dove alla volontà piace, come alla volontà piace [...]. La predicazione socialista ha messo il popolo russo a contatto con le esperienze degli altri proletari. La predicazione socialista fa vivere drammaticamente in un istante la storia del proletariato, le sue lotte contro il capitalismo, la lunga serie degli sforzi che deve fare per emanciparsi idealmente dai vincoli del servilismo che lo rendevano abietto, per diventare coscienza nuova, testimonia attuale di un mondo da venire. La predicazione socialista ha creato la volontà sociale del popolo russo. Perché dovrebbe egli aspettare che la storia dell'Inghilterra si rinnovi in Russia, che in Russia si formi una borghesia, che la lotta di classe sia suscitata, perché nasca la coscienza di classe e avvenga finalmente la catastrofe del mondo capitalistico? Il popolo russo è passato attraverso queste esperienze col pensiero, e sia pure col pensiero di una minoranza. Ha superato queste esperienze. Se ne serve per affermarsi ora, come si servirà delle esperienze capitalistiche occidentali per mettersi in breve tempo all'altezza di produzione del mondo occidentale. L'America del Nord è capitalisticamente più progredita dell'Inghilterra, perché nell'America del Nord gli anglosassoni hanno cominciato di un colpo dallo stadio cui l'Inghilterra era arrivata dopo lunga evoluzione. Il proletariato russo, educato socialisticamente, incomincerà la sua storia dallo stadio massimo di produzione cui è arrivata l'Inghilterra d'oggi, perché dovendo incominciare, incomincerà dal già perfetto altrove, e da questo perfetto riceverà l'impulso a raggiungere quella maturità economica che secondo Marx è condizione necessaria del collettivismo. I rivoluzionari creeranno essi stessi le condizioni necessarie per la realizzazione *completa e piena* del loro ideale. Le creeranno in meno tempo di quanto avrebbe fatto il capitalismo»²⁹. Si tratta di uno scritto gentiliano, in cui Gramsci interpreta attraverso l'attualismo la rivoluzione leninista³⁰. Vi è qui la negazione di qualsiasi spontaneismo (spontaneismo è qui inteso nel senso di storia non intenzionale, non regolata «a disegno») dello sviluppo sociale, che Gramsci confonde col determinismo e coll'economicismo, mostrando con ciò di aderire completamente alla reazione che si sviluppa contro l'economicismo di molti esponenti della II Internazionale e che, rifiutando il determinismo economicistico, rinuncia anche all'idea di oggettivismo storico. «Ha potuto il suo [Lenin] pensiero convertirlo in forza operante nella storia [...]. Egli i suoi compagni bolsceviki sono persuasi che sia possibile in ogni momento realizzare il socialismo. Sono nutriti di pensiero marxista. Sono rivoluzionari, non evoluzionisti. E il pensiero rivoluzionario nega il tempo come fattore di progresso. Nega che tutte le esperienze intermedie tra la concezione del socialismo e la sua realizzazione debbano avere nel tempo e nello spazio una riprova assoluta e integrale. Queste esperienze basta che si attuino nel pensiero perché siano attuate

²⁹ A. Gramsci, *La rivoluzione contro il «Capitale»*, in *Scritti giovanili. 1914-1918* cit., pp. 149-153.

³⁰ Cfr. A. Tosel, *Marx en italiques. Aux origines de la philosophie italienne contemporaine*, Mauzevin, Trans-Europ-Repress, 1991, p. 106 sgg. Tosel indica anche gli articoli del 1918, *Il socialismo e la filosofia attuale* e *La critica critica*.

e si possa procedere oltre»³¹. C'è qui un volontarismo rivoluzionario, associato alla strategia leninista dell'avanguardia proletaria, che s'impone sulle condizioni oggettive che sembrano incatenare gli uomini alla dinamica inscritta nei rapporti di produzione che determinano la natura della loro azione sociale. Le condizioni storiche valgono solo come terreno di preparazione delle volontà, com'è successo con le condizioni terribili provocate dalla guerra, che, con la sua miseria e distruzione, ha costituito la premessa propizia all'esercitarsi della propaganda bolscevica³². E, tuttavia, Lenin e i bolscevichi «sono persuasi che sia possibile in ogni momento realizzare il socialismo». Non è la libertà «la forza immanente della storia, che fa scoppiare ogni schema prestabilito»? Così come la storia è «sviluppo libero – di energie libere, che nascono e si integrano liberamente – diverso dall'evoluzione naturale, come l'uomo e le associazioni umane sono diversi dalle molecole e dagli aggregati di molecole»?³³. E ancora un passo che sintetizza vitalismo bergsonianesimo ed attualismo gentiliano: «Nessun atto rimane senza risultati nella vita, e il credere in una piuttosto che in un'altra teoria ha i suoi particolari riflessi sull'azione: anche l'errore lascia tracce di sé, in quanto divulgato e accettato può *ritardare* (non certo impedire) il raggiungimento di un fine. È questa una prova che non la struttura economica determina direttamente l'azione politica, ma l'interpretazione che si dà di essa e delle così dette leggi che ne governano lo svolgimento»³⁴. Questa libertà positiva dell'atto storico è ereditata dai *Quaderni del carcere* nella teoria del «blocco storico»³⁵.

Diversamente da Labriola, non c'è insomma in Gramsci un tentativo di ridefinizione della relazione tra forze produttive e rapporti di produzione, cioè un tentativo di riforma teorica del concetto di modo di produzione, nella misura in cui lo sviluppo storico in cui in qualche modo l'oggettività del processo storico-economico risulta una forza che s'impone sulle volontà individuali e dei gruppi è ridotto allo stereotipo dell'economicismo più vieto, con l'uso della metafora dello sviluppo meccanico, macchinistico. Ed è allora tutto al versante delle volontà individuali e dei gruppi che Gramsci si volge, perdendo completamente, col concetto di modo di produzione, il concetto di un oggettivismo storico.

Con le parole di Nicola Badaloni, si può dire che in Gramsci non sia presente, o non sia presente in modo dominante o coerente, quella «concezione filosofica in cui gli sviluppi sono intesi nella loro necessità a partire dalle condizioni introdotte dalla genesi»³⁶. Se l'esigenza di determinare la filosofia della praxis come filosofia del marxismo è ripresa da Labriola, non lo è allora la teoria della storia, che pure in Labriola è parte integrante della concezione della filosofia immanente alle cose di cui filosofa. Invece Gramsci assegna, com'è noto (sebbene in modo critico, prendendo e rifiutando al tempo stesso), grande valore alla necessità, all'interno della filosofia della praxis, di una riappropriazione della storia etico-politica di Croce (in quanto storia del momento

³¹ A. Gramsci, *I massimalisti russi*, in *Scritti giovanili. 1914-1918* cit., p. 124.

³² A. Gramsci, *La rivoluzione contro il «Capitale»* cit. p. 150.

³³ A. Gramsci, *Utopia*, in *Scritti giovanili. 1914-1918* cit., p. 285.

³⁴ Ivi, pp. 281-282. Non mancano, peraltro, nel giovane Gramsci, passi di segno diverso, che sembrano richiamare un ritorno più diretto a Marx, quale, ad esempio: «Con Marx la storia continua ad essere dominio delle idee, dello spirito, dell'attività cosciente degli individui singoli od associati. Ma le idee, lo spirito, si sostanziano, perdono la loro arbitrarietà, non sono più fittizie astrazioni religiose o sociologiche. La sostanza loro è nell'economia, nell'attività pratica, nei sistemi e nei rapporti di produzione e di scambio. La storia come avvenimento è pura attività pratica (economica e morale)» (A. Gramsci, *Il nostro Marx*, in *Scritti giovanili. 1914-1918* cit., p. 285). Ma riesce davvero Gramsci, qui e poi nei *Quaderni*, a effettuare questa sintesi crociana, a rendere impuro l'atto gentiliano, a pensare cioè, come scrive qui, la sostanziazione delle idee «nell'economia, nell'attività pratica, nei sistemi e nei rapporti di produzione e di scambio»? Quanto incide questa nozione marxista dell'unità dell'ideale e del reale nella concezione della storia, ed in essa dell'azione culturale marxiana? O, piuttosto, alle «idee», allo «spirito», all'«attività cosciente degli individui singoli e associati» è lasciata un'autonomia ed efficacia storica di ascendenza idealistica?

³⁵ Cfr. A. Tosel, *Marx en italiques. Aux origines de la philosophie italienne contemporaine* cit., p. 109. Nei *Quaderni del carcere*, l'anti-Gentile, che dovrebbe andare di pari passo con l'anti-Croce, passa in secondo piano. Si domanda Tosel: forse perché Gramsci fatica ad uscire da una problematica gentiliana, che continuerebbe a sviluppare almeno in parte autonomamente? Il resto del capitolo dedicato da Tosel a tale questione mette in luce le critiche di Gramsci al conservatorismo dell'attualismo, il carattere regressivo della riforma gentiliana della dialettica (cfr. ivi, pp. 114-121).

³⁶ N. Badaloni, *Il marxismo di Gramsci. Dal mito alla ricomposizione politica* cit., p. 27.

dell'egemonia, cfr. *QC*, p. 1223), la quale, sebbene sia ritenuta, da sola, insufficiente, e debba essere integrata col momento della lotta, sembra restare, nei *Quaderni*, l'istanza principale, soverchiante lo stesso momento della lotta politico-economica³⁷. Il punto che costituisce infatti il fondamentale aggancio del marxismo in Gramsci e che lo allontana dalla storia etico-politica di Croce è appunto la concezione che la «produzione umana» con cui Gramsci fa coincidere la storia sia produzione umana all'interno della lotta di classe. Lo si vede ancora da un passo giovanile: «La storia è produzione umana, dell'umanità che si scinde in classi e ceti, dei quali volta a volta uno è predominante e dirige la società ai suoi fini, combattuto dall'altra parte che tende ad affermarsi e a *sostituirsi* nella direzione; non evoluzione, quindi, ma *sostituzione* della quale è mezzo necessario la forza consapevole e disciplinata»³⁸. Si ritrova qui il momento idealistico *filosofico* all'interno di una concezione *politica* marxista. Ed in ciò consiste il carattere della sintesi gramsciana.

L'universo filosofico della sintesi di Gramsci, che è sintesi originalissima e innovatrice, lo si può capire dunque solo attraverso questa mediazione idealistica col marxismo. Anche perché l'azione egemonica della presentazione e della liquidazione del materialismo storico era stata condotta dal neoidealismo italiano. Questo Gramsci l'ha capito benissimo, anche se ciò non toglie che di questo materialismo storico presentato dal neoidealismo Gramsci si sia nutrito in gioventù secondo un'esperienza che sarebbe rimasta indelebile. Ha scritto Mario Tronti: «Dopo che il pensiero di Marx è passato attraverso le maglie della cultura idealistica, che cosa ne è rimasto? Croce ha negato che esistesse un Marx 'filosofo'; Gentile lo ha concesso, ma lo ha considerato contraddittorio e quindi improponibile; Mondolfo lo ha definito un 'filosofo della prassi'. Ebbene, quest'ultima è da considerarsi la conclusione logica che scaturisce da quelle premesse. *Il marxismo come 'filosofia della prassi' è ciò che rimane del marxismo, dopo che è stato liquidato dall'interpretazione idealistica.* Rimane cioè una teoria dell'azione, una filosofia della volontà, una guida per il comportamento sociale, una *tecnica per il processo* rivoluzionario, l'identità di *conoscere* e fare, di *pensiero* e *prassi*; un vichianesimo corretto dal moderno pragmatismo. Gramsci ha dietro di sé tutto questo passato. E senza capire tutto questo passato, non possiamo capire Gramsci; tanto meno il

³⁷ È vero peraltro che Croce non negava il momento della lotta, ma lo considerava proprio del distinto economico, giusticandolo sulla base di argometi vitalistici, come quelli presenti nei giudizi crociani sulla guerra. Cfr. la nota accusa a Croce di aver cominciato arbitrariamente la *Storia d'Europa* e la *Storia d'Italia* rispettivamente dal 1815 e dal 1871, sopprimendo cioè, nel primo caso, la Rivoluzione francese e le guerre napoleoniche, nel secondo caso le lotte del Risorgimento, sopprimendo così il momento della lotta a tutto vantaggio del momento etico-politico, quello dell'«espansione culturale» (*QC*, p. 1227). Scriveva Bobbio a proposito del momento etico-politico in Gramsci: «la soprastruttura è il momento della catarsi, cioè il momento in cui la necessità si risolve in libertà, intesa hegelianamente come consapevolezza della necessità. E questa trasformazione avviene per opera del momento etico-politico. Alla necessità intesa come insieme delle condizioni materiali che caratterizzano una determinata situazione storica è assimilato il passato storico, considerato anch'esso come parte della struttura [...]: solo attraverso il riconoscimento delle condizioni obiettive il soggetto attivo diventa libero e si mette in condizione di poter trasformare la realtà [...]. Il riconoscimento e il perseguimento del fine avvengono per opera del soggetto storico che opera nella fase sovrastrutturale servendosi della struttura, la quale da momento subordinante della storia diventa momento subordinato [...]: il momento *etico-politico*, in quanto momento della *libertà*, intesa come coscienza della *necessità* (cioè delle condizioni materiali), domina il momento *economico*, attraverso il riconoscimento che il *soggetto attivo* della storia fa dell'*oggettività*, riconoscimento che permette di risolvere le *condizioni materiali* in *strumento* d'azione, e quindi di raggiungere *lo scopo voluto*» (N. Bobbio, *Gramsci e la concezione della società civile*, in Pietro Rossi (a cura di), *Gramsci e la cultura contemporanea. Atti del Convegno internazionale di studi gramsciani tenuto a Cagliari il 23-27 aprile 1967*, Roma, Editori Riuniti – Istituto Gramsci, 1970, vol. II, pp. 89-90). Replicando a Bobbio, Jacques Texier rivendicò l'unità del concetto marxista di blocco storico (ed, in essa, il carattere condizionante della struttura), da cui viene la teoria gramsciana dell'egemonia e delle ideologie (cfr. *ivi*, pp. 152-157). Si veda anche Losurdo, che insiste sulla centralità della categoria di «contraddizione oggettiva» nella filosofia della praxis gramsciana: «È privo di senso ridurre a filosofia della soggettività creatrice la gramsciana filosofia della prassi, la quale si è costruita sì nella lotta contro la versione positivista e meccanicistica del marxismo (contro coloro che condannavano la rivoluzione d'Ottobre agitando *Il capitale*), ma anche nel corso della lotta intrapresa da Lenin contro le endenze estremistiche e volontaristiche largamente presenti nella III Internazionale» (D. Losurdo, *Antonio Gramsci dal liberalismo al comunismo critico* cit., p. 109).

³⁸ A. Gramsci, *Misteri della cultura e della poesia*, in *Scritti giovanili. 1914-1918*, Torino, Einaudi, 1958, p. 328.

‘marxismo’ di Gramsci»³⁹. E allora Tronti allontana l’esigenza che Gramsci riprende da Labriola di far reggere il marxismo sulle proprie gambe, senza fare ricorso ad un’altra filosofia, perché «ciò che in quest’ultimo [Labriola] era già compiuto e pienamente espresso nell’opera di Marx e di Engels, diventa in Gramsci un risultato che è ancora da raggiungere, una posizione che è ancora da conquistare, un obiettivo a cui bisogna tendere»⁴⁰. La grandezza di Gramsci starebbe allora per Tronti nel fatto di aver colto la natura specifica del marxismo italiano, il suo essere intimamente legato all’idealismo, il suo limite nel volerla ritrovare all’interno di un rapporto dialettico con l’idealismo stesso, da cui non può staccarsi⁴¹. Ed in effetti Gramsci accetta la rottura dell’unità del pensiero marxista, operata dalla crisi del marxismo e di certa parte del pensiero marxista ed antimarxista della Seconda Internazionale (Croce, Gentile, ancora, e poi Sorel, Bernstein ecc.). Nel gennaio 1918, polemizzando contro Claudio Treves ed il suo socialismo al tempo stesso fatalista e riformista, Gramsci scrive: «La nuova generazione pare voglia ritornare alla genuina dottrina di Marx, per la quale l’uomo e la realtà, lo strumento di lavoro e la volontà, non sono dissaldati, ma si identificano nell’atto storico. Credono, pertanto, che i canoni del materialismo storico valgano solo *post factum*, per studiare e comprendere gli avvenimenti del passato, e non debbano diventare ipoteca sul presente e sul futuro. Credono non già che la guerra abbia distrutto il materialismo storico, ma solo che la guerra abbia modificato le condizioni dell’ambiente storico normale, per cui la volontà sociale, collettiva degli uomini abbia acquistato una importanza che normalmente non aveva. Queste nuove condizioni sono anch’esse fatti economici, hanno dato ai sistemi di produzione un carattere che prima non avevano: l’educazione del proletariato si è ad essi adeguata necessariamente, ed ha in Russia portato alla dittatura»⁴². In questo passo, si può registrare la doppia presenza di Croce – di cui è ripresa l’idea del «materialismo storico [che] vale come semplice canone d’interpretazione», qualcosa che «non importa nessuna anticipazione di risultati, ma solamente un aiuto a cercarli, e che è di origine affatto empirica»⁴³ – e dell’attualismo di Gentile.

il pensiero politico comunista di Gramsci, sulla base di questa concezione della storia tanto debitrice al neoidealismo italiano, considera però la coesione sociale come l’effetto o la risultante della lotta tra classi (o, per usare il termine che Gramsci finirà per prediligere, tra «gruppi»⁴⁴) e delle strategie messe in atto dai gruppi dominanti per trasferire il dissenso fuori del terreno della

³⁹ M. Tronti, *Tra materialismo dialettico e filosofia della prassi*, in Caracciolo, Alberto e Scalfia, Gianni (a cura di), *La città futura. Saggi sulla figura e il pensiero di Antonio Gramsci*, Milano, Feltrinelli, 1976, pp. 85-86.

⁴⁰ Ivi, p. 86.

⁴¹ Ivi, pp. 88-91. Il marxismo in Gramsci non sarebbe neanche però da considerarsi come una componente fondamentale della sua formazione: «l’idealismo e, non tanto il marxismo, quanto il socialismo, accolto come un’esigenza istintiva ma guardato attraverso il prisma dell’idealismo crociano, sono le due componenti iniziali della sua personalità culturale: ma è il primo che prevale e dà il tono al pensiero» (M.A. Manacorda, *La formazione del pensiero pedagogico di Gramsci (1915-1926)*, in Pietro Rossi (a cura di), *Gramsci e la cultura contemporanea. Atti del Convegno internazionale di studi gramsciani tenuto a Cagliari il 23-27 aprile 1967*, Roma, Editori Riuniti – Istituto Gramsci, 1970, vol. I, p. 232).

⁴² A. Gramsci, *La critica critica*, in *Scritti giovanili. 1914-1918*, Torino, Einaudi, 1958, pp. 154-155.

⁴³ B. Croce, *Per la interpretazione e la critica di alcuni concetti del marxismo*, in *Materialismo storico ed economia marxistica*, Bari, Laterza, 1944, pp. 80-81 e 87.

⁴⁴ Secondo Luciano Gallino, è perché respinge il primato marxiano dei rapporti di produzione che Gramsci, nella seconda stesura di molte sue note, sostituisce il termine «classe» col termine «gruppo» o «raggruppamento». Il «gruppo sociale» in Gramsci ha come base, secondo Gallino, una «funzione essenziale» di carattere economico o tecnico, oltre che nella produzione economica, anche nella sfera politica, culturale e militare. Per es., osserva Gallino, nelle note sul Risorgimento gli interessi che dividono i vari gruppi sociali non sono semplicemente interessi economici oppure politici o sociali, «sono gli interessi globali di società *in nuce* che in quanto nascono da settori e funzioni diverse di una società contraddittoria incorporano differenti visioni del mondo e sottraggono con la loro stessa esistenza spazio politico e morale alle concorrenti». L’egemonia di un gruppo avrebbe insomma soprattutto carattere etico-politico. Ecco l’importanza dell’intellettuale: in quanto organizzatore di cultura è organizzatore del gruppo, cioè organizzatore politico, è colui che svolge consapevolmente l’attività che gli intellettuali tradizionali, legati alla borghesia, alla monarchia o al principe svolgevano in modo inconsapevole (cfr. L. Gallino, *Gramsci e le scienze sociali*, in Pietro Rossi (a cura di), *Gramsci e la cultura contemporanea. Atti del Convegno internazionale di studi gramsciani tenuto a Cagliari il 23-27 aprile 1967*, Roma, Editori Riuniti – Istituto Gramsci, 1970, vol. II, pp. 101-103).

lotta e controllarlo o trasformarlo addirittura in consenso. Viene attribuita così preminenza ai caratteri «sovrastrutturali», culturali, del conflitto che costituisce il fondamento societario. Gramsci sviluppa cioè tutta un'indagine sulla lotta non tanto per il potere *tout-court*, ma per il controllo dei ruoli ideologici e delle prerogative costruiti e detenuti nelle istituzioni della società civile – indagine che non era mai stata sviluppata così attentamente nel pensiero marxista. Il vizio filosofico di fondo (la lacuna in teoria marxista, si potrebbe dire) del pensiero gramsciano si tramuta così nel punto di forza e di indiscutibile originalità ed acutezza del suo pensiero socio-politico.

Alla filosofia della praxis può essere dunque riconosciuto il carattere di una sintesi foriera di sviluppi innovatori del marxismo, che più che correggere – il ritorno a Marx, che Gramsci non compie, resta fondamentale – aggiunge nuovi elementi di teoria politica comunista, alla comprensione della società civile come società politica, indagando soprattutto questioni che i fondatori del materialismo storico non avevano trattato specificamente, le forme complementari alla presa e gestione del potere, il rapporto tra potere e forme di cultura. Fondamentale è in questa sintesi l'elemento politico realistico, la fortissima esigenza di pensare la strategia rivoluzionaria per l'Italia dopo la rivoluzione leninista⁴⁵, l'esperienza del passaggio dal socialismo al comunismo. Ora, in questo senso, è l'opzione idealistica di fondo che permette a Gramsci di cogliere degli aspetti contemporanei della gestione del potere attraverso elementi attivi della società civile, non direttamente organizzati come apparato repressivo (e in questo senso l'analisi di Gramsci è estremamente più realistica, complessa e convincente di quella di Foucault).

L'estensione gramsciana, attraverso la nozione di «blocco storico», del concetto di società civile, come quella in cui la classe dominante dispone degli strumenti del potere ideologico, degli apparati ideologici di Stato, e la sua inclusione di questa, insieme alla società politica, nel concetto di Stato (*QC*, pp. 800-801) è il motivo di originalità in cui si deve cercare la grandezza ed originalità del pensiero gramsciano. E questo accettando la tesi di chi vede «in Gramsci soprattutto il momento della coscienza: qui risiede l'originalità di Gramsci. Certo la presenza del momento strutturale condiziona tutta la ricerca, ma le sue elaborazioni originali vertono sul momento della prassi cosciente»⁴⁶. Collegata al concetto gramsciano di società civile è infatti la teoria dell'egemonia, che nasce dal riconoscimento che il potere liberale governa più col consenso che con la coercizione. Come intendere però questo Gramsci «teorico delle sovrastrutture»? Com'è noto, così interpretava Bobbio l'estensione gramsciana del concetto di società civile al convegno di Cagliari del 1967⁴⁷: tale concetto sarebbe ascrivibile a Hegel: in Marx, invece, «le ideologie vengono *sempre dopo* le istituzioni, quasi come un momento riflesso nell'ambito dello stesso momento riflesso, in quanto vengono considerate nel loro aspetto di giustificazioni postume e mistificate-mistificanti del

⁴⁵ Sarebbe Lenin, secondo Tosel, a permettere il superamento in Gramsci dell'idealismo italiano all'interno del suo marxismo e a permettere a Gramsci di andare anche al di là del concetto di lavoro di Labriola: «Si réelle et si profane est l'impureté de l'acte, qu'on s'aperçoit que la théorie qui vient d'en être faite est intrinsèquement liée à la Révolution d'Octobre et à Lénine. C'est pourquoi elle n'est pas simplement théorie de la structure du procès historique et de ses contradictions, mais bien également de la possibilité pour cette structure d'être révolutionnée. C'est l'action des bolchéviks qui, seule, a réactivé l'autonomie théorique et pratique de la philosophie de Marx. C'est le léninisme – du moins jusqu'à la mort de Lénine lui-même – qui a rendu visible le lien Hegel-Marx et remis à l'ordre du jour les propositions de Labriola. La Révolution et le léninisme ont montré en effet que la praxis ne s'identifie pas à un acte subjectif-spirituel, ni au seul travail, mais consiste dans l'ensemble d'une réalité historico-sociale, en tant que celle-ci peut se transformer dans tous ses aspects, sur la base d'une prise de conscience des rapports de force de la part de ses acteurs» (A. Tosel, *Marx en italiques. Aux origines de la philosophie italienne contemporaine* cit., p. 119). Rispetto al concetto di egemonia in Lenin, Bobbio ha notato in Gramsci un'estensione dal significato leniniano di «direzione politica» (prevalente ancora nei due scritti del 1926 in cui emerge il concetto di egemonia, *Lettera al Comitato centrale del partito comunista sovietico* e *Alcuni temi della questione meridionale*) a quello di «direzione culturale» (cfr. N. Bobbio, *Gramsci e la concezione della società civile* cit., p. 96).

⁴⁶ N. Badaloni, intervento in Pietro Rossi (a cura di), *Gramsci e la cultura contemporanea. Atti del Convegno internazionale di studi gramsciani tenuto a Cagliari il 23-27 aprile 1967*, Roma, Editori Riuniti – Istituto Gramsci, 1970, vol. I, p. 167).

⁴⁷ Cfr. N. Bobbio, *Gramsci e la concezione della società civile* cit., pp. 75-100 (poi N. Bobbio, *Gramsci e la concezione della società civile*, Milano, Feltrinelli, 1976).

dominio di classe»⁴⁸. Labriola aveva dato l'interpretazione canonica della concezione marxiana: «Date le condizioni di sviluppo del lavoro, e dei suoi appropriati e congrui strumenti, la struttura economica della società, ossia la forma della produzione dei mezzi immediati della vita, determina sopra un terreno artificiale, *in primo luogo e per diretto*, tutta la rimanente attività pratica dei consociati, e il variare di tale attività nel processo che chiamiamo storia, e cioè: – la formazione, l'attrito, le lotte e la erosione delle classi –; – lo svolgimento corrispettivo dei rapporti regolativi, così del diritto, come della morale; – e le ragioni e i modi di subordinazione e di soggezione, degli uomini verso gli uomini, col rispondente esercizio del dominio e dell'autorità, ciò, insomma, in cui da ultimo si origina e consiste lo stato: e determina *in secondo luogo* l'indirizzo, e in buona parte, e *per indiretto*, gli obietti della fantasia e del pensiero, nella produzione dell'arte, della religione e della scienza»⁴⁹. Invece, in Gramsci «il rapporto tra istituzioni e ideologie, pur nello schema di un'azione reciproca, è invertito: le ideologie diventano il momento primario della storia, le istituzioni il momento secondario. Una volta considerato il momento della società civile come il momento attraverso cui si realizza il passaggio dalla necessità alla libertà, le ideologie, di cui la società civile è la sede storica, sono viste non più soltanto come giustificazione postuma di un potere la cui formazione storica dipende dalle condizioni materiali, ma come forze formatrici e creatrici di nuova storia, collaboratrici nella formazione di un potere che si va costituendo più che non giustificatrici di un potere già costituito»⁵⁰. La tesi di Bobbio così si completa: rispetto alla tradizione marxista, Gramsci opererebbe quindi due inversioni: «la prima consiste nel privilegiamento della sovrastruttura rispetto alla struttura, la seconda consiste nel privilegiamento, nell'ambito della sovrastruttura, del momento ideologico rispetto a quello istituzionale»⁵¹. All'interno cioè del primato del momento egemonico cultural-politico, che caratterizzerebbe per Bobbio la posizione gramsciana, il primato andrebbe al motivo culturalistico su quello politico-istituzionale. Di qui l'importanza accordata da Gramsci alla storia etico-politica di Croce e la tesi secondo la quale lo specifico del pensiero dei *Quaderni* consiste nel privilegiamento del motivo culturalista.

In Labriola la questione della crisi del marxismo si pone in questi termini: la teoria marxista è necessaria per l'azione proletaria; ma la teoria c'è, c'è cioè una concezione nuova e oggettiva, scientifica, di intendere la storia, la politica e l'azione proletaria, una nuova concezione per cui questi aspetti sono unificati; la situazione di crisi dipende da una mancata diffusione della teoria, a tutti i livelli. Ora, la mancata diffusione della teoria è però anche stato primitivo della teoria, perché, se «nelle nostre file c'è da per tutto scarsità di forze intellettuali [...]. Non c'è dunque da inarcar le ciglia, se il materialismo storico sia così poco progredito dalle prime e generali enunciazioni [...] nella somma di tutto ciò che se n'è scritto di serio, di congruo e di corretto, non c'è ancora l'insieme di una dottrina uscita già dallo stadio della prima formazione»⁵². Ora, Labriola pensava l'azione proletaria verso il socialismo nel senso di un incivilimento che, pur costituendo una rottura col mondo capitalista, nella misura in cui occorre superare l'anarchia della produzione, mantenesse comunque una continuità col mondo borghese, inteso come formazione sociale a cui il socialismo moderno (non accostabile ai precedenti socialismi) deve la propria genesi e di cui conserva le acquisizioni di civiltà. La crisi può allora essere intesa come crisi del movimento storico. È, in effetti, il passaggio logico, la conclusione cui perviene Labriola. Era allora necessario che si sviluppasse le borghesie nazionali. Va vista in quest'ottica la famosa intervista del 1902 a favore della colonizzazione della Libia.

Gramsci, invece, nelle sue ricostruzioni storiche, sembra lasciare spazio, all'interno sì di una teoria dell'incivilimento (vedi proprio la famosa critica dello storicismo scadente di Labriola), alla discontinuità storica determinata dall'imporsi di una forma della cultura, espressione sì di una classe

⁴⁸ Ivi, p. 91.

⁴⁹ A. Labriola, *Del materialismo storico. Dilucidazione preliminare*, in Id., *Saggi sul materialismo storico* cit., p. 162.

⁵⁰ N. Bobbio, *Gramsci e la concezione della società civile* cit., p. 91.

⁵¹ Ivi, pp. 91-92.

⁵² A. Labriola, *Discorrendo di socialismo e di filosofia* cit., p. 203.

e dei suoi interessi, ma che nell'atto, o meglio nel processo, dell'imporsi sembra avere un'autonomia o una potenza specifica che è il motivo del culturale.

Si può dire che Gramsci dia seguito, grazie alla sua indagine della cultura come egemonia e ad una teoria degli intellettuali e delle loro funzioni storico-sociali⁵³, alla questione della non diffusione del marxismo, che è una questione che Labriola si trova a risolvere nei termini dello scarso sviluppo del sistema capitalistico, dell'immaturità di molti contesti capitalistici nazionali e dei loro rispettivi movimenti operai: è la continuazione della sua teoria genetica, che ha degli aspetti continuisti, secondo cui il movimento operaio è un prodotto del mondo capitalistico. Gramsci offre un'analisi diversa di tale questione con una teoria del rapporto tra egemonia politica e cultura: scrive nei *Quaderni* che il problema della debolezza degli intellettuali marxisti sta nel fatto che la filosofia della praxis «attraversa ancora la sua fase popolare: suscitare un gruppo di intellettuali indipendenti non è cosa facile, domanda un lungo processo», e richiede anzitutto uno sviluppo organico dato fondamentalmente da un certo controllo dello Stato (il problema dello sviluppo disorganico dell'intellettualità «che è sempre al di qua dal possesso dello Stato»): è «l'esercizio reale dell'egemonia su l'intera società che solo permette un certo equilibrio organico nello sviluppo del gruppo intellettuale». Come la Riforma protestante era stato il movimento del popolo tedesco e non degli intellettuali, che si erano piegati dinanzi alle persecuzioni, e la Riforma solo più tardi aveva selezionato una propria intellettualità nella filosofia classica tedesca; allo stesso modo, osserva Gramsci, i grandi intellettuali formati sul terreno della filosofia della praxis non erano nati dal popolo, ma erano l'espressione di classi intermedie tradizionali, alle quali ritornavano nei momenti critici, nelle svolte storiche; quelli che rimanevano legati al proletariato, sottoponevano la nuova concezione ad una sistematica revisione, bloccandone lo sviluppo autonomo. Si tratta ancora di «una nuova cultura in incubazione che si svilupperà con lo svilupparsi dei rapporti sociali». L'urgenza del problema si pone però effettivamente solo dopo la formazione statale, mentre prima l'intellettuale marxista è costretto ad una condotta critico-polemica (*QC*, pp. 1862-1863). In un articolo dell'«Ordine Nuovo» del 1920, *Due Rivoluzioni*, Gramsci aveva affermato la necessità che la rivoluzione fosse la «liberazione di forze produttive proletarie e comuniste che erano venute elaborandosi nel seno stesso della società dominata dalla classe capitalista», altrimenti essa «può giungere fino allo stabilirsi di un potere proletario e comunista che si esaurisce in ripetuti e disperati tentativi per suscitare d'autorità le condizioni economiche del suo permanere e del suo rafforzarsi, e viene alla fine travolto dalla reazione capitalista». Insistendo su «la rivoluzione come processo ricostruttivo in senso comunista», dentro cui deve sostanzarsi «la rivoluzione come conquista del potere sociale da parte del proletariato»⁵⁴, Gramsci non negava l'importanza del primo momento della rivoluzione, la presa del potere: esso era necessario, ma insufficiente: qui l'origine politica della nozione di ideologia. In questi passi, la questione dell'egemonia e quella del potere sembrano costituire due fasi diverse non nel senso cui comunemente ci si riferisce della subalternità della presa del potere rispetto all'esercizio di un'egemonia, ma nel senso contrario. Vi è complementarità, mi sembra, poiché Gramsci concede al possesso dell'apparato governativo-coercitivo un valore specifico e imprescindibile per l'esercizio dell'egemonia stessa. La direzione politica e culturale delle masse, la creazione di uno Stato nazional-popolare integrano la teoria del potere, ma non ne invertono i fattori tradizionali della priorità della presa del potere politico, condizione fondamentale di un esercizio organico della stessa lotta culturale e politica per l'egemonia. Senza risolvere qui la questione, occorre ricordare l'osservazione preliminare da cui si sono prese le mosse in questo saggio, e cioè il carattere aperto delle note dei *Quaderni del carcere*, che non sono dell'ordine del sistema, ma della ricerca (meglio ancora, si tratta di note di preparazione e di riflessione intorno a possibili ricerche future). Inoltre, il riferimento ad «una nuova cultura in incubazione che si svilupperà con lo svilupparsi dei rapporti sociali» contiene elementi di una concezione sviluppatistica e assolutamente non volontaristica, e quindi, anziché indicare un primato del momento egemonico

⁵³ «la ricerca sugli intellettuali e le loro funzioni storico-sociali» (cfr., per esempio, *QC*, p. 2033).

⁵⁴ A. Gramsci, *Due rivoluzioni*, in *L'Ordine Nuovo. 1919-1920* cit., pp. 136-139.

cultural-politico⁵⁵, rimanda sullo sfondo all'esistenza di un processo sociale da considerare tutto intero nell'immanenza che è considerata nella filosofia della praxis. E ciò confermerebbe che l'interesse tematico specifico di buona parte della riflessione dei *Quaderni* – appunto, il momento culturale come sistema dell'egemonia politica – costituisce il contributo specifico della teoria politica gramsciana e non una riformulazione generale del marxismo. Così la volontà – il tema e lo specifico gramsciano – si eleva sulla determinatezza della contraddizione socio-economica (che Gramsci non riformula teoreticamente, se non nella misura appunto in cui la mette in relazione con la volontà). Con le parole di Badaloni: «Le volontà di cui parla Gramsci e, quindi, la prassi, non sono allo stato puro, ma contengono gli elementi materiali che l'uomo stesso ha oggettivato. Ciò significa in primo luogo che la filosofia della prassi è per Gramsci la coscienza piena delle contraddizioni della società a lui contemporanea, sicché 'lo stesso filosofo, inteso individualmente o inteso come intero gruppo sociale, non solo comprende le contraddizioni, ma pone se stesso come elemento della contraddizione, eleva questo elemento a principio di conoscenza e quindi di azione' [...] la filosofia della prassi è per Gramsci costruzione di volontà collettive corrispondenti ai bisogni che emergono dalle forze produttive oggettivate o in via di oggettivazione e dalla contraddizione tra queste e il grado di cultura e civiltà espresso dalle relazioni sociali»⁵⁶. In Gramsci uomo politico, e anche nel Gramsci dei *Quaderni*, la nozione di egemonia è una, ma ciò non toglie che essa abbia una doppia determinazione, quella politica e quella filosofica, ove l'una nasce dall'analisi politico-sociale dell'uomo di partito, e l'altra è riferibile all'intellettuale marxista ed idealista. E però è proprio la concezione idealistica della storia e l'appropriazione idealistica del marxismo a costituire il punto di partenza della stessa teoria politica dell'egemonia. Ciò implica lo spostamento dal terreno economico (se non da quello del lavoro) verso il terreno politico-culturale.

Il confronto con Labriola – che sta al di qua dell'operazione di appropriazione idealistica del marxismo fatta dall'idealismo, anche se ne è stato, suo malgrado e via Croce, strumento – rende chiaro che l'eredità diretta che Gramsci raccoglie del marxismo idealistico determina un orientamento culturalista e volontarista, temperato da elementi di comprensione più fortemente marxisti di quelli recepiti dall'idealismo italiano (e che è però temperato soprattutto da una concezione leninista della rivoluzione politica), che però butta via con la teoria economicistica dello sviluppo spontaneo anche l'idea dell'oggettività della storia. Questa, mi sembra, la ragione dell'esigenza che sorge periodicamente negli studi gramsciani di comprendere l'«autentico contenuto marxista» delle teorie dei *Quaderni del carcere*. Se la nostra dicotomia tra l'origine filosofica e quella politica della nozione di ideologia equivale alla doppia tendenza che, nel famoso convegno cagliaritano del 1967, Badaloni indicava come la tendenza a separare in Gramsci il momento teorico-filosofico da quello etico-politico⁵⁷, le due tendenze potevano in effetti «dialezzarsi» solo riconoscendo gli elementi che facevano della teoria gramsciana della storia, al di là dei loro motivi idealistici, una teoria marxista: Badaloni indicava, per esempio, in questo senso come decisivo il compito che Gramsci attribuisce alla filosofia, quello cioè di essere una critica delle ideologie, sulla base del carattere sociologico di tutte le ideologie e filosofie, che solo nel

⁵⁵ Ed all'interno di questo, il primato andrebbe al motivo culturalistico su quello politico-istituzionale. È tesi esposta da Bobbio nel suo intervento, già citato, al convegno cagliaritano del 1967.

⁵⁶ N. Badaloni, «Filosofia della praxis», in Aa.Vv., *Gramsci. Le sue idee nel nostro tempo*, Editrice l'Unità, 1987, pp. 94-95. Il passo di Gramsci citato da Badaloni si trova in *Quaderni*, p. 1487.

⁵⁷ «In passato noi potevamo distinguere, nella discussione su Gramsci, sostanzialmente due tendenze: la prima disposta a riconoscere a Gramsci una sufficiente attrezzatura teorico-filosofica, ma impegnata a respingere come elemento perturbativo l'impegno etico-politico; la seconda disposta ad apprezzare l'impegno etico-politico, ma volta a respingere come non sufficientemente moderna la sua problematica filosofica [...]. Possiamo in questa sede limitarci a caratterizzare come post-crociana (ma filo-crociana) la prima posizione, e come anti-crociana la seconda» (N. Badaloni, *Il fondamento teorico dello storicismo gramsciano*, in Pietro Rossi (a cura di), *Gramsci e la cultura contemporanea. Atti del Convegno internazionale di studi gramsciani tenuto a Cagliari il 23-27 aprile 1967*, Roma, Editori Riuniti – Istituto Gramsci, 1970, vol. II, p. 73).

marxismo è pieno, perché solo il marxismo ha la consapevolezza, a un tempo, del proprio fondamento sociologico e di quello delle altre filosofie⁵⁸.

⁵⁸ Cfr. *ivi*, p. 73.