

*IGS Italia*  
Seminario sul lessico dei Quaderni del carcere II

Primo incontro  
Roma, 25 giugno 2004

Fabio Frosini  
Università degli Studi di Urbino “Carlo Bo”

*Immanenza*

SOMMARIO

1. QUALE IMMANENZA?

2. ...E PERCHÉ?

3. LA MODERNITÀ, OVVERO L'IMMANENZA. SUL GIOVANE GRAMSCI

4. “IMMANENZA” NEI *QUADERNI*. L'ACCEZIONE GENERICA

5. IMMANENZA E TELEOLOGIA (MAGGIO-AGOSTO 1930)

6. INTERMEZZO: IMMANENZA COME «“FILOSOFIA DELLA PRAXIS” O “NEO-UMANESIMO”»

7. IMMANENZA E “TERRESTRITÀ” (APRILE-FINE 1932)

8. ANCORA SULLA TELEOLOGIA (E «LA QUISTIONE DELLA COSÌ DETTA “REALTÀ DEL MONDO ESTERNO”»)

APPENDICE. NOTA SU “TRASCENDENTALE”

## 1. Quale immanenza?<sup>[1]</sup>

Iniziamo con una precisazione terminologica e con un'annotazione di carattere generale. Anzitutto, quando parliamo di "immanenza" (e "immanentismo") possiamo intendere (come si può verificare consultando un qualsiasi dizionario di filosofia<sup>[2]</sup>) almeno quattro cose diverse. Anzitutto, immanente è detta un'azione caratterizzata dalla presenza ad essa del suo fine ("actiones in agente manentes" secondo Tommaso d'Aquino), in quanto distinta dall'agire "transitivo", il cui effetto è distinto dall'agente. Azioni immanenti sono ciò che Aristotele designa come *práxis* (come il volere o l'intendere), azioni transitive sono aristotelicamente forme della *poíesis* (il produrre in genere). L'immanenza in questo primo senso è ciò che Spinoza intende, parlando di Dio come «causa immanente» e non «transitiva» di tutte le cose.

In secondo luogo, immanenti sono nella *Critica della ragione pura* i principi la cui applicazione si tiene entro i limiti dell'esperienza possibile, trascendenti al contrario quelli che oltrepassano tali limiti.

In terzo luogo, immanenza designa, nella filosofia idealistica post-kantiana, la presenza di ogni contenuto alla coscienza o più precisamente all'Io. In questo senso il termine è usato a partire da Fichte e, in un senso formale, dal neokantismo posteriore, oltre che dalla fenomenologia e dall'idealismo di Croce e Gentile. In questa accezione la trascendenza è un sinonimo di metafisica, in quanto pone dogmaticamente il contenuto al di fuori della coscienza ovvero della sua relazione costitutiva con la coscienza.

In quarto luogo, immanenza, in Spinoza, Feuerbach, Marx, Freud e Nietzsche, indica quella posizione di pensiero che, rifiutando come ideologico il rovesciamento dell'ordine delle cause, fonda la libertà dell'individuo sulla sua potenza di essere e sulla sua consapevole partecipazione ai processi naturali. Seguendo la presenza del lemma trascendenza/immanenza nei *Quaderni del carcere*, sarà bene tenere presente questa sua quadruplici accezione possibile, in quanto, come si vedrà, essa – ed è questo già un fatto abbastanza singolare – vi si ritrova presente in tutta la sua ampiezza storico-semantica: il termine e la nozione di immanenza sono nei *Quaderni* sia (1) come "immanentismo", sfondo metafisico generalissimo alternativo alla concezione di una divinità trascendente; sia (2), in accezione kantiana, come limitazione della conoscenza alla sfera fenomenica e come uso non costitutivo della ragione nel giudizio teleologico; sia (3) come critica della separazione dogmatica di soggetto e oggetto nella conoscenza (la "cosiddetta realtà del mondo esterno"); sia infine (4) come principio di critica di ogni inversione ideologica e affermazione della filosofia nei termini «di un'immanenza assoluta, di una "terrestrità assoluta"» in stretta connessione con il principio dell'unità di teoria e pratica.

## 2. ...e perché?

Questa attenzione per la coppia trascendenza/immanenza non è tuttavia ovvia per un materialista storico e marxista (veniamo così all'annotazione di carattere generale). Le due grandi sintesi del marxismo filosofico degli anni Venti, *Marxismus und Philosophie* di Korsch e *Geschichte und Klassenbewußtsein* di Lukács, apparse entrambe nel 1923, non fanno riferimento al problema dell'immanenza. Nelle rispettive peculiarità, è la categoria di *totalità* nell'interpretazione del materialismo storico ciò che accomuna Korsch e Lukács, e questo riferimento, mediato senza dubbio anche dal Lenin di *Sul significato del materialismo militante* (1922)<sup>[3]</sup>, discende a sua volta dal *Ludwig Feuerbach* (1888)<sup>[4]</sup>, in cui, com'è noto, Engels si preoccupa di riattivare la presenza di Hegel, e quindi della *dialettica*, in un panorama dominato dal positivismo, sottolineando al contempo

che «la questione fondamentale di tutta la filosofia, e in special modo di quella moderna, è quella del rapporto tra essere e pensiero», sulla quale si sono divisi l'idealismo e il materialismo<sup>[5]</sup>. Nello stesso *Antidühring* (prima edizione 1878) la grande opposizione è tra “dialettica” e “metafisica”, laddove il pensiero metafisico è definito sulla base del suo aderire acriticamente al “sano intelletto” (*gesunder Menschenverstand*)<sup>[6]</sup>.

Si tenga conto di questi dati, e non stupirà (non è una giustificazione) constatare l'assenza della voce “immanenza” dai principali lessici e dizionari marxisti<sup>[7]</sup>. Da una parte i lessici filosofici ignorano, salvo eccezioni, il contributo di Marx alla storia dell'immanenza, dall'altra questa ignoranza viene volentieri ricambiata ed incoraggiata da parte marxista. Solo tenendo conto di questo complesso di circostanze sarà possibile correttamente inquadrare l'interesse di Gramsci per questa coppia concettuale, che oltretutto, come si è detto, dispiega nei *Quaderni* un'eccezionale ampiezza semantica. Sarà cioè possibile misurare l'eccezionalità di questo interesse, eccezionalità comprensibile solo calcolando l'orbita eccentrica percorsa da Gramsci nella sua formazione, il suo contatto soprattutto con il Croce critico dello Hegel “metafisico” e con il Gentile retore della “assoluta” immanenza dell'atto.

Vi accennerò brevemente nel capitolo seguente, non prima però di aver ricordato che anche in questo caso, come in altri, un decisivo quanto a prima vista non evidente addentellato nel campo marxista Gramsci lo trova solamente in Antonio Labriola. Questi, da Gramsci tratteggiato nel gennaio 1918 come un «inizio [...] fulgido e pieno di promesse» (e rimasto senza risposdenze) del marxismo teorico in Italia<sup>[8]</sup>, aveva definito nel *Discorrendo* la dialettica come una «critica immanente» in quanto svolgentesi «con le sue inversioni», «ossia, per via di quel *negare*, che non è contenziosa o avvocatessa contrapposizione di concetto a concetto, di opinione ad opinione, ma che invece *invera ciò che nega*, perché in ciò che nega e supera, trova o la condizione (di fatto), o la premessa (concettuale) del procedere stesso»<sup>[9]</sup>. L'*immanenza* della critica dialettica all'oggetto criticato va dunque ritrovata nella capacità, che la dialettica *deve dimostrare*, di porlo in movimento, di renderlo capace di autonegarsi, e anzi capace di diventare *prius* logico-reale della stessa critica.

Questo “angolo visuale” (espressione che torna più di una volta in Labriola in posizione strategica, e che sta ad esprimere la *parzialità* di ogni sguardo critico, sia esso “ideologico”, sia esso “scientifico”) va però a sua volta ricondotto alla capacità di farsi espressione non estrinseca, *parte* di quella realtà: non opinione soggettiva ma *cosa tra le altre cose*. Non deve ingannare il fatto che questa idea viene chiamata nel *Materialismo storico* “negazione dell'ideologia”:

Questa dottrina è la negazione recisa e definitiva di ogni ideologia, *perché è la negazione esplicita d'ogni forma di razionalismo*; intendendosi sotto cotal nome il preconetto, che le cose nella loro esistenza ed esplicazione rispondano ad una norma, ad un ideale, ad una stregua, ad un fine in modo esplicito o implicito che siasi.<sup>[10]</sup>

La fine dell'ideologia è dunque la fine della filosofia della storia, dell'idea di una storia a disegno: è insomma l'identificazione della teoria (critica) con *una forma di pratica* anch'essa. La fine dell'ideologia è l'immanenza della teoria nella storia, perché la teoria perde il suo carattere speculativo. Non a caso Labriola porta ad espressione la natura di questo nuovo “angolo visuale” ricorrendo alla nozione di immanenza: il socialismo scientifico

non è più la critica soggettiva applicata alle cose, ma è il ritrovamento dell'*autocritica* nelle cose stesse. La critica vera della società è la società stessa [...]. In questo trapasso dalla critica del pensiero soggettivo, che esamina dal di fuori le cose e immagina di poterle correggere per conto suo, alla intelligenza dell'autocritica che la società esercita sopra di se stessa *nella immanenza del proprio*

*processo* [cors. mio – F.F.]; soltanto in ciò consiste la *dialettica della storia* che Marx ed Engels, solo in quanto erano materialisti, trassero dall'idealismo di Hegel.<sup>[11]</sup>

Tuttavia la stessa *novità metodologica* della dialettica storica storico-materialistica va ricondotta ad una precisa *genealogia*, alla delineazione della società capitalistica, all'irrompere del periodo delle grandi rivoluzioni economiche e politiche di questi ultimi due secoli [che] ha maturato nelle menti questi due concetti: l'immanenza e costanza del processo nei fatti storici, e la dottrina materialistica, che è in fondo la *teoria obbiettiva delle rivoluzioni sociali*.<sup>[12]</sup>

L'idea dell'immanenza del processo nei fatti storici, che è in definitiva il concetto della storicità, sorge dunque esso stesso dall'affermarsi di una struttura sociale e politica via via dominata a tutti i livelli dal principio del "fare":

La nostra dottrina suppone lo sviluppo ampio, chiaro, cosciente ed incalzante della tecnica moderna; e con questa la società che produce le merci negli antagonismi della concorrenza, la società che suppone come sua condizione iniziale, e come mezzo indispensabile al suo perpetuarsi, l'accumulazione capitalistica nella forma della proprietà privata, la società che produce e riproduce di continuo i proletarii, e a reggersi ha bisogno di rivoluzionare incessantemente i suoi strumenti, compreso lo stato e gl'ingranaggi giuridici di questo. Questa società, che, per *le leggi stesse del suo movimento, ha messa a nudo la sua propria anatomia*, produce di contraccolpo la concezione materialistica. Essa, come ha prodotto nel socialismo la sua negazione positiva, così ha generato nella nuova dottrina storica la sua negazione ideale. Se la storia è il prodotto, non arbitrario, ma necessario e normale, degli uomini in quanto si sviluppano, e si sviluppano in quanto socialmente sperimentano, ed sperimentano in quanto perfezionano e raffinano il lavoro, ed accumulano e serbano i prodotti e risultati di questo, la fase di sviluppo in cui noi ora viviamo non può esser l'ultima e definitiva, e i contrasti a questa intimi ed inerenti sono le forze produttive di nuove condizioni.<sup>[13]</sup>

Il materialismo storico *ha una storia*, per dirla con *L'ideologia tedesca* possiede dei "presupposti reali", ciò che non vuol dire una concezione genealogica lineare, ma al contrario la consapevolezza della radicale storicità di questa "scienza nuova".

Alla luce di questi passaggi, quello che, a mio avviso del tutto a torto, è stato definito l'"oggettivismo" di Antonio Labriola<sup>[14]</sup> si rivela in realtà come la messa al centro del concetto di *praxis* in quanto principio storico e pratico, che riflette teoricamente e direi proprio *logicamente* questa sua struttura e origine complessa. Immanenza e *praxis* si *spiegano* vicendevolmente, come si spiegano vicendevolmente teoria e storia. Il materialismo storico è per Labriola una filosofia della *praxis* perché porta a consapevolezza il circuito di presupposto e risultato sopra il quale poggia, circuito che è esprimibile storicamente e logicamente come "immanenza":

E così siamo d'accapo nella *filosofia della praxis*, che è il midollo del materialismo storico. *Questa è la filosofia immanente alle cose su cui filosofeggia*. Dalla vita al pensiero, e non già dal pensiero alla vita; ecco il processo realistico. Dal lavoro, che è un conoscere operando, al conoscere come astratta teoria: e non da questo a quello. [...] Infine il materialismo storico, ossia la *filosofia della praxis*, in quanto investe tutto l'uomo storico e sociale, come mette termine ad ogni forma d'idealismo [...], così è la fine anche del materialismo naturalistico [...].<sup>[15]</sup>

Nella *Filosofia di Marx* Giovanni Gentile criticò questo passaggio come logicamente assurdo:

La filosofia, se filosofeggia *sulle cose* – scriveva – non può essere effettivamente *nelle cose* o delle cose. E dirla immanente, appunto, alle cose non si può se non per metafora. E così, in sede di metafora, non mi pare che a nessun'altra filosofia si possa contestare lo stesso diritto di dirsi immanente alle cose.<sup>[16]</sup>

Al contrario, è proprio sul fatto di prendere sul serio questo passaggio, e quindi sull'embricazione di immanenza e principio della praxis, che, come vedremo, poggia la riflessione di Gramsci sull'immanenza nei *Quaderni del carcere*; poggia cioè la differenza, sulla quale si gioca l'identità filosofica del marxismo, tra accezione "speculativa" e accezione marxista dell'immanenza.

### 3. La modernità, ovvero l'immanenza. Sul giovane Gramsci

L'immanenza è per il giovane Gramsci anzitutto una rivendicazione di laicismo militante, un'antitesi combattiva rispetto al cattolicesimo e alla religione in genere<sup>[17]</sup>. In questa battaglia Gramsci si schiera a fianco di Benedetto Croce, di quel Croce che aveva parlato della propria come una filosofia «immanente e storica» perché «trae materia da [...] tutte le intuizioni e le riflessioni sulla vita»<sup>[18]</sup>. All'altezza del 1931 a Gramsci sembrava di poter riassumere la propria esperienza torinese, fino all'entrata in guerra dell'Italia, appunto sotto il segno di Croce:

Quando ero allievo del Cosmo in molte cose non ero d'accordo con lui, naturalmente, sebbene allora non avessi precisato la mia posizione e a parte l'affetto che mi legava a lui. Ma mi pareva che tanto io come il Cosmo come molti altri intellettuali del tempo (si può dire nei primi 15 anni del secolo) ci trovassimo in un terreno comune che era questo: partecipavamo in tutto o in parte al movimento di riforma morale e intellettuale promosso in Italia da Benedetto Croce, il cui primo punto era questo, *che l'uomo moderno può e deve vivere senza religione rivelata o positiva o mitologica o come altrimenti si vuole dire.*<sup>[19]</sup>

La civiltà moderna era anzitutto uno *stile di vita*, l'immanenza una parola d'ordine, entro la quale era poi possibile e anzi doveroso distinguersi e opporsi. Quando, nei *Quaderni*, Gramsci definirà la filosofia della praxis come una «eresia della religione della libertà», andando implicitamente contro il suo declassamento a «fede religiosa opposta» da Croce consegnato alla sua *Storia d'Europa*, non vorrà dire in definitiva qualcosa di sostanzialmente diverso:

Con linguaggio crociano si può dire che la religione della libertà si oppone alla religione del Sillabo, che nega in blocco la civiltà moderna; la filosofia della praxis è un'«eresia» della religione della libertà, perché è nata nello stesso terreno della civiltà moderna (Q 10 I, 13, 1238).

L'opposizione tra il Sillabo e la civiltà moderna è già in un noto articolo dei primi del 1916, *Il Sillabo ed Hegel*, una polemica con Missiroli che poggia (ed è importante notarlo) su di un'analogia polemica di Gentile con lo stesso. Qui il giovane giornalista socialista concludeva che nella lotta tra il Sillabo e Hegel, è Hegel che ha vinto, perché Hegel è la vita del pensiero che non conosce limiti e pone se stesso come qualcosa di transeunte, di superabile, di sempre rinnovantesi come e secondo la storia, e il Sillabo è la barriera, è la morte della vita interiore, è un problema di cultura e non un fatto storico.<sup>[20]</sup>

Il testo di Gramsci è una recensione a *Il Papa in guerra* di Mario Missiroli (Zanichelli, Bologna 1915), ed è costruito ricalcando talvolta *verbatim* una recensione che Gentile aveva dedicato a un altro libro di Missiroli, *La monarchia socialista* (Laterza, Bari 1914)<sup>[21]</sup>. Va però notato che quanto più fedeli sono la ripresa dello schema argomentativo e la ripetizione di singole espressioni, tanto più sottilmente eversivo è il contenuto dell'articolo rispetto al suo modello. Gentile, notando che anche secondo Missiroli «tutti i partiti guardano, in fondo, a qualche cosa di universale: tutti cioè hanno un'idealità religiosa», ne concludeva: «Ebbene: si tratta dunque di paragonare una religione con l'altra, e vedere quale vale di più»<sup>[22]</sup>. Ma poi per lui questo confronto – politica e religione non essendo separabili se non per astrazione – si risolveva in una riaffermazione dell'identità di maestro

interiore e Stato «nella coscienza d'ogni singolo cittadino»<sup>[23]</sup>. Al contrario, per Gramsci il confronto acquista la drammaticità di una lotta politica: «Le questioni di cultura non sono semplici giuochi di idee da risolversi astrattamente dalla realtà»<sup>[24]</sup>, occorre prendere posizione e lottare per giungere ad affermare il principio della storia e della libertà.

C'è insomma in Gramsci, in un certo senso, già nel 1916, se non la sua esplicita teorizzazione, senz'altro una pratica dell'eresia. Nei *Quaderni* la presa di distanza rispetto all'immanentismo di Croce e Gentile sarà netta, esplicita, passando per la messa a nudo dell'intreccio *speculativo* di pensiero e religione:

Il Pensiero può essere contrapposto alla Religione di cui la Chiesa è l'organizzazione militante. I nostri idealisti, laicisti, immanentisti ecc. hanno fatto del Pensiero una pura astrazione, che la Chiesa ha bellamente preso sottogamba assicurandosi le leggi dello Stato e il controllo dell'educazione. Perché il «Pensiero» sia una forza (e solo come tale potrà farsi una tradizione) deve creare una organizzazione (Q 3, 140, 398).

Ma, ripeto, già all'altezza del 1916 questa presa di distanza è implicita nel modo in cui i materiali dell'idealismo vengono messi a profitto: «Hegel è sempre la bestia nera dei cattolici» perché «ha [...] ghigliottinato l'idea di Dio»<sup>[25]</sup> e su questo «idealismo germanico» il «socialismo critico poggia graniticamente»<sup>[26]</sup>, quel socialismo che è «la religione che deve ammazzare il cristianesimo», religione nel senso che è anch'esso una fede, che ha i suoi mistici e i suoi pratici; religione, perché ha sostituito nelle coscienze al Dio trascendentale<sup>[27]</sup> dei cattolici la fiducia nell'uomo e nelle sue energie migliori come unica realtà spirituale. Il nostro evangelo è la filosofia moderna [...] che fa a meno dell'ipotesi di Dio nella visione dell'universo, quella che solo nella storia pone le sue fondamenta, nella storia, di cui noi siamo le creature per il passato e i creatori per l'avvenire.<sup>[28]</sup>

E ancora:

Tutto ciò che è storificabile non può essere soprannaturale, non può essere il residuo della rivelazione divina. [...] La nostra religione ritorna ad essere la storia, la nostra fede ritorna ad essere l'uomo e la sua volontà e attività. [...] E così è che ci sentiamo inevitabilmente in antitesi col cattolicesimo e ci diciamo moderni.<sup>[29]</sup>

Le citazioni si potrebbero moltiplicare<sup>[30]</sup>, tutte del resto concorrendo nel delineare questa immagine della modernità come un campo di tensioni ancora indecise, nel quale la “ghigliottina” filosofica (da Gramsci significativamente sottratta al Kant carducciano e consegnata a Hegel) è solo una premessa, anche se insostituibile, a partire dalla quale condurre una battaglia pratica, politica e culturale in senso lato, capace di svellere definitivamente la religione in tutte le sue forme e ricondurre l'uomo a sé stesso: ad un tempo al «senso del limite tragico della vita» e ad «operare come se non si dovesse mai morire»<sup>[31]</sup>.

Questo *scarto*, che in una formulazione già più matura si esplicita in un'osservazione rivelatrice – «l'idealismo non può disgiungersi dall'azione pratica senza diventare retorica»<sup>[32]</sup> – dà luogo in questi anni a tutta una serie di prese di posizione meno generiche, più precisamente diretta contro le *conseguenze pratiche* di un atteggiamento di tipo speculativo, sia esso religioso, sia esso più in generale fatalistico. Vi è insomma un'attitudine a individuare nell'incapacità di afferrare concretamente la realtà come processo contraddittorio, la radice comune a fatalismo economicistico e pensiero religioso. Prendiamo un testo del febbraio 1918, *La lingua unica e l'esperanto*:

L'intransigenza si attua nel pensiero prima che nell'azione, e deve attuarsi per tutto il pensiero come per tutta l'azione. Solo quando noi ci siamo allenati a tutte le difficoltà della logica, a cogliere tutte le congruenze tra idea e idea, e tra pensiero e azione, possiamo dire di essere veramente noi, di essere

veramente responsabili delle nostre opere, perché allora possiamo prevedere le ripercussioni probabili di ogni nostra opera nell'ambiente sociale ed economico, e di queste ripercussioni possiamo lodare o biasimare noi stessi; e non lasceremo all'arbitrio, al gioco di forze estranee alla nostra comprensione, il tirare le somme della nostra varia attività.<sup>[33]</sup>

Evidentemente qui il tema dell'unità di teoria e pratica, in quanto accidentato processo individuale e collettivo, viene svolto in antitesi al residuo impensato a cui si dà il nome di "fatale procedere delle cose". Il mese precedente, proprio su questo tema Gramsci aveva preso posizione contro Claudio Treves, paragonandolo al Bruno Bauer della *Sacra famiglia*, in quanto, come quello, incapace di cogliere l'«uomo individuale realmente esistente»<sup>[34]</sup>: al posto dell'«atto storico», in cui «l'uomo e la realtà, lo strumento di lavoro e la volontà [...] si identificano»<sup>[35]</sup>, Treves pone «una legge naturale, fatalmente verificantesi all'infuori della volontà degli uomini, della loro attività associativa, delle forze sociali che questa attività sviluppa, diventando essa stessa determinante di progresso, motivo necessario di nuove forme di produzione»<sup>[36]</sup>.

Solo a partire da questo rifiuto dell'oggettività delle leggi economiche<sup>[37]</sup> Gramsci formula la questione di un intendimento della storia come *immanenza*. Nel giugno 1918 scrive: «Io così concepisco la storia, come necessità immanente, che trova giustificazione nella cultura, nelle forme economiche, nei modi di convivenza umana determinati dallo sviluppo del passato»<sup>[38]</sup>; e nel febbraio 1919 il socialismo viene presentato come l'attuazione cosciente di una tendenza immanente al «processo di sviluppo della società», che però è il contrario di una "legge naturale":

La dottrina del materialismo storico è l'organizzazione critica del sapere sulle necessità storiche che sostanziano il processo di sviluppo della società umana, non è l'accertamento di una legge naturale, che si svolge "assolutamente" trascendendo lo spirito umano. È autocoscienza, stimolo all'azione, non scienza naturale che esaurisca i suoi fini nell'apprendimento del vero. Se la "necessità" storica trascende l'arbitrio dell'individuo posto come pura ragione, come cellula empirica della società, è immanente in ogni individuo, momento concreto dello spirito universale che attua l'essenziale legge del suo sviluppo: è quindi "prassi", superamento continuo, adeguazione continua dell'individuo empirico alla universalità spirituale<sup>[39]</sup>.

La necessità storica "immanente" è dunque, *nella sua realtà concreta*, nient'altro che *prassi-autocoscienza*. È un'impostazione fondamentalmente idealistica, anche se resta intimamente problematica: infatti non è difficile scorgere la sua vicinanza al modo in cui Labriola imposta la questione dell'immanenza, anche se nel quadro di una differenza netta a causa dell'identificazione, per Gramsci ora strategica, di prassi e annullamento della distinzione dialettica tra presupposto e risultato, che in Labriola non viene mai meno. In altre parole, l'immanenza è in questo momento per Gramsci *costituzione della prassi a realtà nel suo farsi*, e viceversa la prassi è *identità dinamica di individuo empirico e necessità universale*. Ne risulta un cortocircuito tra presupposto e risultato, tra storia e teoria, tra necessità e libertà, nel quale si perde il senso della prassi come produzione dell'evento *singolare*, che è del resto fin da ora una grande preoccupazione di Gramsci (si pensi alla sua attenzione per l'«uomo individuale realmente esistente»), e che sarà di lì a poco al centro (ma con tutta la zavorra di cui si è appena detto) della sua riflessione sui consigli di fabbrica<sup>[40]</sup>.

Ne scaturisce una forte tensione tra il tentativo di pensare la specificità della congiuntura<sup>[41]</sup>, e la riproposizione di uno schema di filosofia della storia. Basti pensare, per farsene un'idea, a *La rivoluzione contro il «Capitale»* (dicembre 1917) o ancora prima a *Neutralità attiva e operante* (ottobre 1914), testi singolarmente sospesi tra l'apertura all'evento rivoluzionario nella sua singolarità, e la spiegazione di esso come "rovesciamento" della determinazione. Come dire: dalla

determinazione economica alla libera volontà “plasmatrice”. Insomma il ripensamento della «storia come puro avvenimento», dunque in termini di «pura attività pratica (economica, morale)»<sup>[42]</sup> si traduce in una sottolineatura della “consapevolezza”, che è, in questo Gramsci, tanto presa in carico della *realtà* dell’ideologia (tema schiettamente labrioliano) quanto, in spiccata controtendenza, retorica dell’autocoscienza (tema schiettamente gentiliano)<sup>[43]</sup>.

Sarebbe agevole addurre testimonianze per entrambe le direzioni, ma ciò che conta è delineare, sia pure in modo grossolano, la posizione destinata ad affermarsi nei *Quaderni*, quella che ho definito “labrioliana”<sup>[44]</sup>. Per apprezzarla sarà bene prendere le mosse dall’unica occorrenza esplicitamente forte dell’interessamento di Gramsci per Labriola nel periodo precedente i *Quaderni*, la pubblicazione sul *Grido del Popolo* del 5 gennaio 1918 del III paragrafo di *Del materialismo storico*, con il titolo redazionale “Le ideologie nel divenire storico”<sup>[45]</sup>, seguita, sul numero del 12 gennaio, da un riferimento testuale:

Credono [i giovani socialisti *scil.*], pertanto, che i canoni del materialismo storico valgono solo *post factum*, per studiare e comprendere gli avvenimenti del passato, e non debbano diventare ipoteca sul presente e sul futuro.<sup>[46]</sup>

Enunciata in questo modo, la questione si risolve nella negazione dell’esistenza di leggi deterministiche nella storia, siano esse economiche o di altro genere, e nell’apertura di uno spazio specificamente riservato alla *politica*. In questo spazio trova collocazione la mediazione tra condizione e possibilità, tra presupposto e risultato, mediazione mai garantita e implicante procedure di scelta, selezione, innovazione. Facendo allusione a una certa epistemologia francese e, più da vicino, agli pseudoconcetti crociani, Gramsci aveva tentato di pensare questa problematica come rapporto tra “modello” e “realtà”:

Modello è lo schema tipico di un determinato fenomeno, di una determinata legge. Il succedersi in modo uniforme dei fatti permette di fissarne le leggi, di tracciarne gli schemi, di costruirne i modelli. Purché non si diano a queste astrazioni dell’intelletto valori assoluti, esse hanno una ragguardevole utilità pedagogica: servono mirabilmente per riuscire a collocarsi nel centro stesso dell’atto fenomenico che si svolge e va elaborando *tutte le sue possibilità, tutte le sue tendenze finalistiche*. E quando si è riusciti a compiere questo atto iniziale, il più è fatto: l’intelligenza riesce ormai a sorprendere il divenire del fatto, lo comprende nella sua totalità e quindi nella sua individualità. Il modello, la legge, lo schema sono in sostanza espedienti metodologici che aiutano a impadronirsi della realtà.<sup>[47]</sup>

L’obiettivo è quello di sorprendere *l’individualità* del fatto: solo così se ne fanno emergere tutte le “tendenze finalistiche”, cioè la sua intima logica, l’insieme ordinato delle sue virtualità (possibilità e finalità sono in questo testo posti come sinonimi). Dunque ad un estremo la percezione di un’uniformità fenomenica, all’altro estremo un progetto politico di trasformazione, e tra i due, dei procedimenti di modellizzazione capaci di sopportare questa distanza grazie all’unione, da essi realizzata, di schematizzazione del fenomeno e penetrazione in esso come divenire, come tendenza. L’individualità del fatto non è dunque il fatto in sé considerato, ma *l’esito di un procedimento selettivo*, un procedimento non ozioso, ma nascente dalla pratica, dal progetto di trasformazione. Finalità immanente e coinvolgimento politico della teoria si rimandano reciprocamente. Questa coimplicazione emerge con grande evidenza in un testo del luglio 1918:

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. Queste leggi 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.

Gli avvenimenti non dipendono dall'arbitrio di un singolo, e neppure da quello di un gruppo, anche numeroso: dipendono dalle volontà di molti, le quali si rivelano dal fare o non fare certi atti e dagli atteggiamenti spirituali corrispondenti, e dipendono dalla consapevolezza che una minoranza ha di queste volontà, e dal saperle più o meno rivolgere a un fine comune, dopo averle inquadrare nei poteri dello Stato.<sup>[48]</sup>

Il "credere" nelle "teorie", rinvio anche qui ad un'epistemologia debole, si traduce ora nella *realtà* dell'ideologia, essendo questa precisamente *l'interpretazione* della struttura e delle così dette leggi economiche. L'universalità dell'ideologia non implica però l'eliminazione della distinzione tra vero e falso, semplicemente rende necessaria la sua ridefinizione. Il tentativo qui abbozzato prelude direttamente ai *Quaderni* e alla sistemazione che in essi riceverà la problematica dell'immanenza: l'"arbitrio" può essere individuale o collettivo, mentre la "volontà", organicamente appartenente ai "molti", è un'altra cosa, appartiene piuttosto all'ambito delle "uniformità", delle "regolarità", cioè di quella *finalità immanente* che, pur non avendo nulla di deterministico, delimita l'ambito di azione possibile alla minoranza capace di mettere a profitto lo spazio politico e giuridico dei "poteri dello Stato". L'ideologia è così il luogo (nei *Quaderni* si parlerà, con il Marx della *Prefazione* del 1859, di "terreno"<sup>[49]</sup>) in cui una determinata interpretazione della "volontà" come "fatto singolare" lotta per sconfiggere politicamente l'"arbitrio". In questa linea di continuità tra il periodo torinese e i *Quaderni* si può individuare la principale ragione dell'interessamento di Gramsci per l'immanenza e insieme il principale suo debito verso Antonio Labriola.

#### 4. "Immanenza" nei *Quaderni*. L'accezione generica

Delle quattro accezioni di immanenza individuate *supra* (cap. 1), nei *Quaderni* la prima, centrale nel periodo torinese, è quella più genericamente presente, mai messa a tema esplicitamente, mai resa realmente problematica ed evocata soprattutto mediante le parole altrui. Si prenda ad esempio Q 10 II, 4, 1242 s., dell'aprile 1932<sup>[50]</sup>. Titolandolo *Croce e Hegel*, Gramsci vi trascrive un passo «dall'articolo di Guido Calogero, *Il neohegelismo nel pensiero italiano contemporaneo*, "Nuova Antologia", 16 agosto 1930», in cui Calogero restituisce la lettura crociana di Hegel, come quella che in lui ha individuato la dissoluzione dei dualismi

che si basano sulla fondamentale antitesi di un mondo della realtà e di un mondo dell'apparenza, di una sfera della trascendenza o del noumeno e di una sfera dell'immanenza o del fenomeno: antitesi che tutte si eliminano per la rigorosa dissoluzione del loro elemento trascendente o noumenico, che rappresenta la mera esigenza, per tal via insoddisfabile e ora altrimenti soddisfatta, di salire dal mondo delle antinomie e delle contraddizioni a quello della immota e pacifica realtà. Hegel è così il vero instauratore dell'immanentismo: nella dottrina dell'identità del razionale e del reale è consacrato il concetto del valore unitario del mondo nel suo concreto sviluppo, come nella critica dell'astratto *sollen* si esprime tipicamente l'antitesi ad ogni negazione di quell'unità e ad ogni ipostatizzazione dell'ideale in una sfera trascendente a quella della sua realizzazione effettiva. E da questo punto di vista, per la prima volta, il valore della realtà s'identifica assolutamente con quello

della sua storia: nell'immanenza hegeliana è insieme, così, la fondazione capitale di tutto lo storicismo moderno.

Dialettica, immanentismo, storicismo: questi, si potrebbe riassumere, i meriti essenziali del hegelismo dal punto di vista del pensiero crociano, che sotto questo rispetto può realmente sentirsi seguace e continuatore.

Gramsci riporta il passo senza commento. Senza dubbio lo condivide: Hegel è anche per lui il fondatore dell'immanentismo e dello storicismo moderni. Sicuramente molto meno d'accordo è però sul nesso di continuità tra Hegel e Croce. Proprio a questo periodo, come si vedrà più avanti, risale una svolta nella sua considerazione dell'immanenza crociana che si traduce in una netta presa di distanza.

In ogni modo, ciò che a Gramsci nei *Quaderni* interessa non è più la lotta per l'immanentismo inteso genericamente come antitesi della trascendenza religiosa. A questa altezza tutti i rapporti di conoscenza si traducono per lui in rapporti ideologici, e dunque in ultima istanza politici: su questo terreno – materialistico – va impostata la discussione sulle stesse grandi opzioni ideali. Significativo dello scarto che fin da subito separa la sua posizione da quella dell'immanentismo idealistico è Q 3, 140, 398 s., dell'agosto-settembre 1930, già in parte citato, e che vale la pena leggere *in extenso*:

*Cattolicesimo e laicismo. Religione e scienza*, ecc. Leggere il libretto di Edmondo Cione, *Il dramma religioso dello spirito moderno e la Rinascenza*, Napoli, Mazzoni, 1929, pp. 132. Svolge questo concetto: «la Chiesa, forte della sua autorità, ma sentendo il vuoto aleggiarle nella testa, priva di scienza e di filosofia; il Pensiero, forte della sua potenza, ma anelante invano alla popolarità ed all'autorità della tradizione». Perché «invano?» Intanto *non è esatta la contrapposizione di Chiesa e di Pensiero, o almeno nell'imprecisione del linguaggio si annida tutto un modo errato di pensare e di agire, specialmente*. Il Pensiero può essere contrapposto alla Religione di cui la Chiesa è l'organizzazione militante. I nostri idealisti, laicisti, immanentisti ecc. hanno fatto del Pensiero una pura astrazione, che la Chiesa ha bellamente preso sottogamba assicurandosi le leggi dello Stato e il controllo dell'educazione. Perché il «Pensiero» sia una forza (e solo come tale potrà farsi una tradizione) deve creare una organizzazione, che non può essere lo Stato, perché lo Stato ha rinunciato in un modo o nell'altro a questa funzione etica quantunque la proclami ad altissima voce, e deve perciò nascere nella società civile. Questa gente, che è stata antimassonica, finirà col riconoscere la necessità della massoneria. Problema «Riforma e Rinascimento» altre volte accennato. Posizione del Croce (il Cione è un crociano) che non sa (e non può) popolarizzarsi, cioè «nuovo Rinascimento» ecc. (cors. mio).

Cione è un crociano, e questa sua origine lo induce nell'errore di opporre pensiero e chiesa, come se questo fosse di per sé sufficiente a produrre opposizione reale alla formidabile macchina organizzativa del cattolicesimo romano. «La verità, cioè la realtà e il potere» di un pensiero<sup>[51]</sup> va trovata (e dimostrata) nella pratica: ignorare ciò equivale a rimanere dentro il cerchio magico dell'idealismo. Nell'aprile del 1932 Gramsci annoterà: «Sono da rivedere e da criticare tutte le teorie storicistiche di carattere speculativo» (Q 8, 235, 1088), ma, sia pure implicitamente, questa presa di distanza dall'immanentismo tradizionale o speculativo c'è – come subito vedremo – fin dalle prime battute della sua riflessione.

## 5. Immanenza e teleologia (maggio-agosto 1930)

Tutt'altro discorso va fatto per le restanti tre accezioni di immanenza, quelle che per brevità definiremo kantiana (uso immanente della ragione), idealistica (immanenza di soggetto e oggetto) e antimetafisica (“terrestrità assoluta” e critica di ogni ideologismo). A questo proposito si possono isolare due blocchi di testi distribuiti in fasi distinte, rispettivamente maggio-agosto 1930 (quaderno 4) e aprile-fine 1932 (quaderni 8, 10 e 11). Nel primo di essi l'immanenza viene declinata, in polemica con Bucharin, come coimplicazione di prassi e teleologia, riprendendo ed esplicitando così l'idea, presente nei testi giovanili, di una “finalità immanente” (prima accezione); nel secondo, in riferimento a Ricardo, Gramsci definisce l'immanenza come «regolarità e automatismo», intrecciando controllo politico-istituzionale e cieca media statistica in una nozione di “evento” interamente tradotto in termini di prassi e quindi di politica (terza accezione). Tra questi due blocchi si collocano, anche temporalmente, una serie di testi compresi tra il febbraio 1931 e la fine del 1932, in cui emerge e viene svolto il tema della “cosiddetta realtà del mondo esterno” come “scoperta” filosofica idealistica da assumere come diretta premessa storica della teoria marxista delle superstrutture. In questo gruppo di testi il tema dell'immanenza compare nella sua seconda accezione, tuttavia solo implicitamente (non viene cioè in quanto tale mai nominato), ed è per questa ragione che verrà qui preso in esame in modo relativamente succinto, nel capitolo conclusivo.

Affrontare l'intreccio tra prassi e teleologia nei testi del Q 4 significa anzitutto confrontarsi con un dato di fatto abbastanza singolare. Il modo in cui Gramsci discute il *Saggio popolare* di Bucharin è assai sfuggente (mancano rinvii a pagine precise, citazioni virgolettate) e talvolta – come nel caso che ci interessa – sembra addirittura condotto sulla base di vaghi ricordi perché all'apparenza impreciso. Questo dato di fatto, insieme all'avvertenza del quaderno 11

Le note contenute in questo quaderno, *come negli altri* [...] *scritte senza aver presenti i libri cui si accenna*, è possibile che dopo il controllo, debbano essere radicalmente corrette perché proprio il contrario di ciò che è scritto risulti vero (Q 11, <Avvertenza>, 1365; cors. miei).

ha indotto qualcuno a pensare che Gramsci non avesse con sé a Turi la *Teoria del materialismo storico* e che quindi facesse «i conti con Bucharin non [...] col testo davanti, ma sulla base di un'esperienza lontana nel tempo»<sup>[52]</sup>, quella della scuola di partito, fraintendendo per queste ragioni il testo<sup>[53]</sup>. In realtà Gramsci aveva con sé il libro nell'edizione francese<sup>[54]</sup>. Alla peculiarità di questo approccio va dunque trovata un'altra spiegazione. Diremo subito che essa sta probabilmente in ciò, che a Gramsci non interessa polemizzare con Bucharin o con questo suo libro: la *Teoria del materialismo storico* gli interessa in quanto “Saggio popolare” cioè in quanto tentativo, salutato da un enorme successo, di presentare una *manualizzazione* del materialismo storico. L'esplicito – e del tutto arbitrario! – paragone tra Bucharin e Bernheim (in Q 4, 5), laddove proprio il *Lehrbuch der historischen Methode*, si precisa più tardi, «potrà essere tenuto presente come “tipo” di manuale scolastico o “saggio popolare” del materialismo storico» (Q 7, 24, 872), può rendere evidente il tipo di operazione teorica orchestrata da Gramsci. Il *Lehrbuch* di Bernheim, annota, «non è un trattato della filosofia dello storicismo, cioè della filosofia moderna, tuttavia implicitamente le è legato» (Q 4, 5, 425), e per “storicismo” Gramsci intende il grande filone del pensiero hegeliano con le sue varie conseguenze. E se appena si scorre il *Lehrbuch*, ci si rende conto che esso costituisce una sorta di sottotesto implicito della lettura gramsciana del *Saggio popolare*. Questa è a mio avviso la seconda, più importante ragione della vaghezza di Gramsci a proposito del libro di Bucharin: perché in realtà non di una lettura vera e propria si tratta, ma di un costante, sottaciuto confronto con le posizioni di Bernheim.

Si potrebbe considerare questo confronto implicito tra Bernheim e Bucharin alla luce di tutta una serie di questioni molto importanti, come l'applicabilità della legge naturale causale alla spiegazione della storia, e più in generale il confronto tra statuto della storiografia e statuto delle scienze naturali (insomma il *radicale antideterminismo* di Bernheim e la sua sottolineatura dell'*agire* come contrassegno specifico dei fenomeni umani), l'utilità della sociologia per la storiografia, l'utilità – o meglio l'inutilità – di quella che l'Autore definisce “legge del gran numero” per la storiografia, il rapporto tra individuo e “tipo” e quindi la questione della generalizzazione nella storia<sup>[55]</sup>. Mi limiterò qui però a far rilevare solamente gli aspetti interessanti per la questione dell'immanenza.

Anzitutto, il fatto che in tutto il *Lehrbuch* viene costantemente ribadita la contrapposizione tra impostazione storica «immanente» e impostazione «trascendentale»<sup>[56]</sup>. La prima è la considerazione della storia a partire dall'intimo della sua logica, che è quella dell'evoluzione del tutto (del mondo come *insieme di connessioni*); la seconda è la sovrapposizione alla storia, agli avvenimenti, di uno schema preordinato (sia esso teologico o materialistico), in forza del quale la storia stessa si riduce a un elemento *secondario* dell'accadere vero e proprio. In sostanza l'immanenza è per Bernheim la comprensione dell'evento a partire dall'evento, l'apprensione della sua individualità irriducibile, che corrisponde alla collocazione dell'accadere vero e proprio *nell'*evento stesso. Il divenire storico può apparire agli occhi dello storico come “evoluzione” solo se si eviterà di assumerlo come dispiegamento di un'idea esterna alla totalità delle connessioni e quindi degli eventi presenti in esso. Lo stesso evento, del resto, viene da Bernheim ricondotto a una concezione della “regolarità” assai simile a quella presente nei *Quaderni*. Secondo lui, infatti, occorre sempre considerare la differenza tra volontà e scopi individuali e operare collettivo:

Che altro vuol dire quando diciamo che lo spirito di una corporazione, di un istituto, di una classe si è mutato senza accorgercene? Non di rado il mutamento latente scoppia all'improvviso, dimostrandosi, che particolari o molti, i quali finora seguivano apparentemente o in realtà meccanicamente il fine dell'opera collettiva, ora hanno acquistato coscienza di sé e si sono opposti ad esso con piena coscienza o se lo sono appropriato in modo nuovo.<sup>[57]</sup>

Il rapporto tra irriducibilità del momento “filologico”, individuale, e la nozione di “regolarità” sotto il segno dell'immanenza è un tratto che caratterizza fortemente l'approccio gramsciano alla conoscenza della storia. Questo nesso Gramsci ha in mente quando pensa a Hegel e allo “storicismo”, e non certo la filosofia della storia come dispiegarsi dello spirito nel tempo e nello spazio. Vediamo subito come ciò immediatamente si presenti nella polemica con Bucharin.

In Q 4, 11, 432 s. per la prima volta compare il riferimento all'“immanenza” in Marx. Intitolato *Problemi fondamentali del marxismo*, il testo si apre ribadendo l'argomento presente in modi diversi e complementari nei paragrafi 1 e 3 dello stesso quaderno: per individuare le questioni che delimitano la “teoria” marxista occorre puntigliosamente distinguere tra i materiali culturali che Marx accoglie dal suo tempo, e la sua originale elaborazione di quei materiali. Da questo punto di vista allora risulterà che «parte essenziale del materialismo storico non è né lo spinozismo, né lo hegelismo né il materialismo francese, ma precisamente ciò che non era contenuto se non in germe in tutte queste correnti e che Marx ha sviluppato, o di cui ha lasciato gli elementi di sviluppo»: l'essenziale del marxismo è nel superamento delle vecchie filosofie e anzi del *modo* stesso di fare e di intendere la filosofia. È *solo* tenendo fermo *questo* punto d'osservazione<sup>[58]</sup>, che si dovrà riconoscere che di questi elementi «originari» *l'hegelismo è il più importante relativamente, specialmente per il suo tentativo di superare le concezioni tradizionali di «idealismo» e di*

«materialismo». Quando si dice che Marx adopera l'espressione «immanenza» in senso metaforico, non si dice nulla: in realtà Marx dà al termine «immanenza» un significato proprio, egli cioè non è un «panteista» nel senso metafisico tradizionale, ma è un «marxista» o un «materialista storico». Di questa espressione «materialismo storico» si è dato il maggior peso al primo membro, mentre dovrebbe essere dato al secondo: Marx è essenzialmente uno «storicista» ecc. (Q 4, 11, 433; cors. mio).

Hegel è il punto di riferimento “tradizionale” più importante perché solo qui ha avuto luogo il tentativo di superare idealismo e materialismo tradizionalmente intesi. L'altezza di questa sintesi è ciò che Marx ripropone in forma differente: dunque l'immanenza tradizionale, il “panteismo”, viene depurata in Marx del suo sfondo metafisico e diventa “storicismo” in un senso nuovo: storicismo come «liberazione totale da ogni “ideologismo”, [...] reale conquista del mondo storico, cioè [...] inizio di una nuova civiltà originale» (Q 4, 24, 443).

In questo passo Bucharin non viene nominato: che il rinvio all'immanenza nel senso metaforico sia un'allusione alla *Teoria*, lo ricaviamo però dal successivo Q 4, 17, intitolato appunto *L'immanenza e il «Saggio popolare»*. Si noti inoltre che Q 4, 11 e il seguente (Q 4, 12, *Struttura e superstruttura*) sono già basati sul *Saggio popolare*, nonostante che il primo riferimento esplicito sia in Q 4, 13, *Note e osservazioni critiche sul «Saggio popolare»*. Tutto ciò ci aiuta a capire l'unità fondamentale della riflessione consegnata al blocco di testi Q 4, 11-17. Infatti Q 4, 17, 438 inizia con l'osservazione: «Ciò che si è detto della “teleologia” si può ripetere dell’“immanenza”», ed è un riferimento al precedente Q 4, 16, intitolato appunto *La teleologia nel «Saggio popolare»*; infine Q 4, 14, *Il concetto di «ortodossia»*, ribadisce il principio dell'autonomia filosofica del marxismo.

Mi sembra opportuno dunque tentare un'analisi *unitaria* dell'insieme di questi passaggi. In Q 4, 17, 438 torna, come si è detto, il riferimento all'immanenza in Marx:

*L'immanenza e il «Saggio popolare»*. Ciò che si è detto della «teleologia» si può ripetere dell'immanenza». Nel *Saggio popolare* si nota che Marx adopera l'espressione «immanenza», «immanente», e si dice che evidentemente quest'uso è «metaforico». Benissimo. Ma si è così spiegato il significato che l'espressione «immanenza» ha metaforicamente in Marx? Perché Marx continua a usare questa espressione? Solo per l'orrore di creare termini nuovi? [...] L'espressione «immanenza» in Marx ha un preciso significato e questo occorre definire: in realtà questa definizione sarebbe stata veramente «teoria». Marx continua la filosofia dell'immanenza, ma la depura da tutto il suo apparato metafisico e la conduce nel terreno concreto della storia. L'uso è metaforico solo nel senso che la concezione è stata superata, è stata sviluppata ecc.

In entrambi i testi (Q 4, 11 e 17) Gramsci non accetta l'accezione squalificante di “metaforico” (nel senso di “improprio”), come essa compare nel testo di Bucharin. Al contrario, per lui l'uso metaforico di un termine non è in alternativa all'uso “proprio”, ma è appunto *una forma di uso proprio*, quella forma che traccia nella lingua una discontinuità tra presente e passato, un passaggio d'epoca (“disastro”) o (come in questo caso) un'innovazione teorica, pur denunciando il proprio debito verso *un certo* passato. Dunque Marx farebbe uso del termine e del concetto di immanenza non per imprecisione, né per “orrore” di creare termini nuovi (questa osservazione è confermata nel testo C: Q 11, 28, 1428), ma per una scelta precisa. In Q 4, 11 si precisava che questo nesso era con il “panteismo”, nella versione C di Q 4, 17 si aggiunge che «l'uso è metaforico solo nel senso che la vecchia immanenza è superata, è stata superata, tuttavia è sempre supposta come anello nel processo di pensiero da cui è nato il nuovo» (Q 11, 28, 1438 s.). Insomma, mentre Bucharin, parlando di metafore, intende banalizzare il nesso con il passato, per Gramsci le cose stanno esattamente

all'opposto: la metaforica dell'immanenza indica in Marx un "anello" al quale agganciare, innovando, la propria originale filosofia. Mentre, pertanto, si è insistito sul "materialismo", occorre insistere invece sull'"immanenza" come punto di ancoraggio della filosofia della praxis nella tradizione filosofica anteriore (cfr. Q 4, 11, 433 e i posteriori Q 7, 36, 887, del febbraio-novembre 1931, intitolato «Saggio popolare». *La metafora e il linguaggio*, e soprattutto Q 8, 171, del novembre 1931<sup>[59]</sup>).

A questo punto occorre però considerare il testo di Bucharin, dove questo riferimento all'immanenza in Marx *non c'è*. Gerratana (Q, 2633) indica come probabile fonte di Gramsci il seguente passo:

Vale la pena far notare che, se qualche volta Marx e Engels sembrano fare uso di concezioni teleologiche, in realtà si tratta di metafore e di immagini [*cela ne constitue qu'une métaphore et une façon imagée d'exprimer la pensée*]. Quando Marx parla del valore come di un aggregato di muscoli, nervi ecc., soltanto i più malevoli nemici della classe operaia, come P. Struve, si possono sentire autorizzati a giuocare con le parole e a ricercare il valore nei muscoli veri e propri.<sup>[60]</sup>

Ciò che rende plausibile il suggerimento di Gerratana è comunque la collocazione di questo passo a conclusione del paragrafo I, 9, intitolato *Dottrina della finalità in generale (teleologia) e sua critica. Finalità immanente*<sup>[61]</sup>. Si noti che buona parte di questo capitolo I, ivi compresa la parte che ci interessa, era stata tradotta da Gramsci, nel 1925, per la seconda dispensa della Scuola interna di partito. In quel caso «l'unica variante significativa» era «nella riluttanza di Gramsci a impiegare il termine "legge", che ricorre spesso in Bucharin», sostituendolo «quasi sempre con diverse espressioni: "normalità", "regolarità", "relazione tra causa ed effetto"»<sup>[62]</sup>. Ora invece il confronto investe le stesse premesse teoriche. Bucharin critica l'uso dell'approccio teleologico nello studio della società, in qualsiasi forma esso si presenti, compresa la "finalità immanente", definita in questo modo: La teoria della finalità immanente respinge l'idea di una forza misteriosa, nel senso volgare del termine. Si parla soltanto di un fine che a poco a poco si rivela durante lo svolgersi degli eventi, di un fine interno al processo stesso di sviluppo [...] Qui il fine [...] si rivela nel processo dell'evoluzione. Non è predeterminato da una divinità, ma fiorisce come una rosa dal boccio, via via che il boccio, *a seguito di determinate cause*, cresce per diventare una rosa.<sup>[63]</sup>

La teleologia immanente non si contrappone né si sostituisce all'approccio causale, ma *lo integra*: è uno sguardo particolare, qualificato dal fatto di prestare particolare attenzione al modo in cui le cause e i sistemi di cause si organizzano o appaiono all'esperienza progressivamente organizzarsi, rivelando in tale organizzazione un rapporto di funzionalità reciproca. È insomma un principio *regolativo* di ordinamento del materiale dell'esperienza secondo l'idea di una finalità immanente alla natura (cioè non introdotta dall'esterno, ma *esibita* dalla natura medesima indagata secondo le consuete modalità scientifiche causali). Non è difficile scorgere dietro questo passo un riferimento alla *Critica del giudizio*, dove si precisa che la «teleologia», in quanto «principio del Giudizio riflettente, non del Giudizio determinante»,

non introduce un principio particolare di causalità, ma aggiunge soltanto all'uso della ragione un'altra specie d'investigazione, diversa da quella secondo le leggi meccaniche, allo scopo di compensare la deficienza di queste ultime nella ricerca empirica di tutte le leggi particolari della natura. Perciò nella teleologia, in quanto si riferisce alla fisica, si parla giustamente della saggezza, dell'economia, della preveggenza della natura, senza però farne un essere ragionevole (il che sarebbe assurdo), ma anche senza ardire di mettere al disopra di essa un altro essere intelligente, come artefice, perché ciò sarebbe temerario; si designa solamente una specie di causalità della natura secondo una analogia con la nostra

nell'uso tecnico della ragione, al fine di aver davanti agli occhi la regola con cui debbono essere studiati certi prodotti naturali.<sup>[64]</sup>

Questo principio regolativo si rivela particolarmente fecondo quando, come nel caso degli «esseri organizzati», «le parti» sono «possibili solo mediante la loro relazione col tutto»<sup>[65]</sup>. Kant aggiunge in nota che non casualmente l'«impresa di una totale trasformazione di un grande popolo in uno stato» ha visto l'uso frequente e molto opportuno della «parola *organizzazione* per designare l'assetto delle magistrature, etc., e perfino di tutto il corpo dello stato»<sup>[66]</sup>. Questa abbastanza chiara allusione alla Rivoluzione francese, cioè alla causalità umana “nell'uso tecnico della ragione”, indica come in Kant l'idea di *organismo*, in quanto totalità (rapporto reciproco di tutto e parti), possa diventare per analogia (e di fatto diventi, nella sua filosofia della storia) un principio ordinativo dello studio della storia delle società umane. Questo punto lo vede bene Hegel quando giudica la *Critica del giudizio* l'opera in cui «la critica kantiana si mostra *speculativa*»<sup>[67]</sup>, e in particolare individua nel «*vivente*» il luogo in cui «il fine nella materia è *determinazione immanente e attività*»<sup>[68]</sup> – e si sa quanto l'idea di “vita” e di “vivente” fosse per Hegel centrale per pensare il mondo storico.

I riferimenti che precedono non intendono istituire una genealogia di documenti; non credo tuttavia di andare lontano dal vero se sostengo che qui c'è una precisa genealogia concettuale. Del resto, nel testo precedente (Q 4, 16, 438) Gramsci aveva criticato Bucharin per aver liquidato la teleologia «nelle sue forme più esagerate e infantili» dimenticando «la soluzione datane dal Kant», e poco più avanti, in un testo (Q 4, 27, 445) intitolato *Teleologia* scrive:

Dalle *Xenie* di Goethe: «Il teleologo. - Il Creatore buono adoriamo del mondo, che, quando - il sughero credè, inventò insieme il tappo» (trad. di B. Croce).

Il Croce – nel suo volume, *Goethe*, p. 262 – annota: «Contro il finalismo estrinseco, generalmente accolto nel secolo decimottavo, e che il Kant aveva di recente criticato surrogandolo con un più profondo concetto della finalità».<sup>[69]</sup>

Sarebbe ingiustificato espandere l'area di riferimento di queste note oltre la critica del giudizio teleologico. Ma quando, in una nota posteriore – Q 7, 46, 894 dal titolo *Sul «Saggio Popolare»*. *La teleologia* – Gramsci torna a riflettere sul tema, il riferimento al terreno della *filosofia della storia* diventa esplicito e pertinente:

Nella frase e nella concezione di «missione storica» non c'è una radice teleologica? E infatti in molti casi essa assume un valore equivoco e mistico. Ma in altri ha un significato che, dopo le limitazioni di Kant, può essere difeso dal materialismo storico.<sup>[70]</sup>

Qui non della teleologia della natura si tratta, ma proprio di quel «tentativo filosofico di costruire la storia universale secondo un disegno della natura [cioè della Provvidenza], in vista della perfetta unione civile della specie umana», che Kant affronta nell'*Idea di una storia universale da un punto di vista cosmopolitico*<sup>[71]</sup>. Qui la storia universale viene considerata come un “organismo” unitario, obbediente a «fini razionali», non però secondo l'uso costitutivo dei principi dell'intelletto, bensì secondo la logica del giudizio riflettente<sup>[72]</sup>.

Se è lecito ammettere che la natura, anche nel gioco della libertà umana, procede secondo un disegno e uno scopo finale, allora questa idea potrebbe anche riuscire utile; e sebbene noi siamo di vista troppo corta per penetrare il segreto meccanismo della struttura della natura, tale idea ci può però servire da filo conduttore per rappresentarci almeno nell'insieme come un *sistema* quello che altrimenti ci apparirebbe come un informe *aggregato* di azioni umane.<sup>[73]</sup>

Questo uso regolativo dell'idea di un “sistema” razionale delle azioni umane nella storia è propriamente il «millenarismo» della filosofia<sup>[74]</sup>, ciò che fa sí che la ricostruzione *romanzesca* del

«corso del mondo umano»<sup>[75]</sup> venga ricondotta sul terreno concreto della «storia filosofica», che non ignora la storia «empirica», ma anzi la salvaguarda proprio grazie al dualismo irrisarcibile tra ragione e fatto, tra destinazione dell'umanità e agire del singolo individuo:

Che con questa idea di una storia universale avente in certo qual modo un filo conduttore *a priori* io abbia voluto toglier di mezzo l'elaborazione della storia propriamente detta, concepita in maniera puramente *empirica*, sarebbe un fraintendere la mia intenzione. La mia è solo un'idea di ciò che una mente filosofica (che del resto dovrebbe conoscere assai bene la storia) potrebbe ancora tentare da un altro punto di vista.<sup>[76]</sup>

Questi passaggi sono il referente ideale dell'accoglimento critico della teleologia nei *Quaderni del carcere* proprio come antidoto al “millenarismo” di Bucharin. In Kant vi è infatti un rapporto strutturale tra salvaguardia dell'ambito del fattuale, e necessità di ricostruirlo secondo un'interna finalità, che abbiamo visto essere presente in Gramsci fin dagli scritti giovanili, e che trova un importante prolungamento, nei *Quaderni*, nello “storicismo”, cioè nella considerazione del mondo umano come “storia”, quella *Thätigkeit* di cui parla Hegel e che Marx tradurrà in *Praxis*<sup>[77]</sup>. Il mondo come storia non può che essere studiato da un punto di vista teleologico perché è organizzazione, totalità, complesso di rapporti attivi/passivi ecc., e quindi irriducibile a un aggregato meccanico di parti (cfr. Q 4, 32, 451, su quantità e qualità)<sup>[78]</sup>. Più in generale, la storia si dipana secondo una *logica*, riconoscibile bensì *post factum* (come aveva insegnato Labriola), ma non perciò meno reale. Lo studio teleologico della storia aiuta ad individuare quelle *virtualità*, quei principi di organizzazione esistenti o in germe, sui quali fare leva per ridefinire le basi della società attuale: è un'attitudine non solo teoretica, ma pratica, una forma di *conoscenza ideologica*, e solamente in quanto tale capace di produrre nuova storia.

Alla luce di questi passaggi il riferimento all'immanenza in Marx *contro* Bucharin assume un senso preciso: sottolineatura del rapporto con Hegel alla luce dell'eredità del Kant della *Critica del giudizio* e della filosofia della storia, cioè, in estrema sintesi, *centralità politica della filologia*, come verrà enunciato – con la maggiore nettezza che si possa desiderare – in Q 7, 6, 856, in polemica con Bucharin e riprendendo tacitamente punti centrali del *Lehrbuch* di Bernheim:

L'«esperienza» del materialismo storico è la storia stessa, lo studio dei fatti particolari, la «filologia». [...] La «filologia» è l'espressione metodologica dell'importanza dei fatti particolari intesi come «individualità» definite e precisate. A questo metodo si contrappone quello dei «grandi numeri» o della «statistica», preso in prestito dalle scienze naturali o almeno da alcune di esse. Ma non si è osservato abbastanza che la legge dei «grandi numeri» può essere applicata alla storia e alla politica solo fino a quando le grandi masse della popolazione rimangono passive – per rispetto alle questioni che interessano lo storico o il politico – o si suppone che rimangano passive.

E si noti che Gramsci prosegue affermando: l'«estensione della legge dei grandi numeri dalle scienze naturali alle scienze storiche e politiche ha diverse conseguenze»: nel primo caso «può avere per risultato spropositi scientifici», nel secondo «può avere per risultato delle catastrofi, i cui danni “secchi” non potranno mai più essere risarciti» (*ibid.*).

## 6. Intermezzo: immanenza come «“filosofia della praxis” o “neo-umanesimo”»

Torniamo un'ultima volta ancora a Q 4, 17. Il testo si conclude con questa annotazione, contenente una precisazione di ciò che in Q 4, 11 si intendeva per “panteismo”:



D'altronde l'immanenza di Marx è completamente una cosa nuova? O non se ne trovano tracce nella filosofia precedente? In Giordano Bruno, per esempio, credo si trovino tracce di una tale concezione. Conosceva Marx il Bruno? O questi elementi dal Bruno passarono nella filosofia classica tedesca? Tutti problemi da vedere concretamente.

Nella versione C (Q 11, 28, 1439) il riferimento a Bruno diventa ancora più impegnativo:

Pare che in Giordano Bruno, per esempio, ci siano molte tracce di una tale concezione nuova; i fondatori della filosofia della praxis conoscevano il Bruno. Lo conoscevano e rimangono tracce di opere del Bruno postillate da loro.

Si noti che la *precisazione* relativa al "panteismo" è al contempo una leggera *riqualificazione* del suo ruolo: non più solamente sfondo dello storicismo hegeliano, ma in qualche modo novità *esso stesso*. In ogni modo, quale che sia il suo carattere innovativo, è plausibile per Gramsci che esso sia passato a Marx *attraverso* la "filosofia classica tedesca". Gerratana annota a Q 11, 28: «Non è chiaro a quale fonte Gramsci abbia attinto tale conferma, insieme alla notizia dell'esistenza di opere di Bruno postillate da Marx. Entrambe le affermazioni non sono, del resto, comprovate alla luce dell'attuale stato degli studi marxiani» (Q, 2899). Tuttavia il contesto ci permette di fissare alcuni punti. Anzitutto, il nesso Bruno-Marx, sia esso diretto, sia mediato attraverso la "filosofia classica tedesca", sposta per così dire *in avanti* il senso del pensiero bruniano: non semplice "immanentismo" o "panteismo" tradizionale<sup>[79]</sup>, ma qualcosa in più. Questo (dato il plausibile passaggio nella filosofia classica tedesca) non può che essere un qualche rapporto con il nesso (e discontinuità) *Thätigkeit-Praxis*<sup>[80]</sup>. Il rinvio alla "circolazione" europea del pensiero bruniano fa pensare evidentemente a Bertrando Spaventa, che valorizza in Bruno proprio la priorità assegnata al *fare*: «Il gran pregio di Bruno è aver detto: *essere è fare*; essere è *causare*»<sup>[81]</sup>, rovesciando così l'ordine scolastico di essenza e operazione. Ma è un cenno generico, che si accompagna all'affermazione che «in Bruno ci è ancora l'ente estramondano o soprannaturale del vecchio mondo, sebbene ridotto a minime proporzioni»<sup>[82]</sup>. Tuttavia in un altro testo, a quello precedente, dedicato all'etica del Nolano, Spaventa presenta il concetto bruniano di «lavoro» come unità di pensiero e «fatica», e in tal modo fondamento di una morale moderna in quanto autonoma<sup>[83]</sup>.

Nella stessa direzione si muove Rodolfo Mondolfo (sul quale richiama l'attenzione Gerratana in nota a Q 4, 17) in uno scritto, *Feuerbach e Marx*, riprodotto nella terza edizione di *Sulle orme di Marx* (1923), che Gramsci possedeva ma non aveva con sé a Turi. Con Bruno (in questo accostato a Feuerbach), sostiene Mondolfo, abbiamo già «lo sviluppo dinamico di bisogni sempre nuovi, infinitamente rampollanti dalle condizioni già raggiunte», e rinvia al luogo dello *Spaccio* in cui si afferma che le «nuove invenzioni» vengono eccitate nella «profondità dell'intelletto umano» dalle «difficoltà» e dalla «egestade»<sup>[84]</sup>. In altri saggi, del pari raccolti in *Sulle orme di Marx*, Mondolfo insiste su di un punto di continuità ancora più specifico e dal nostro punto di vista interessante. Commentando l'idea, espressa nella *Cena de le ceneri*, secondo la quale l'età presente deve vivere davvero il proprio tempo per poter essere figlia del passato<sup>[85]</sup>, Mondolfo nota che Bruno vede molto più profondamente del Feuerbach [...] Bruno intende che anche il passato non può comprendersi se non a patto di essere spirito attivo. [...] Bruno sente che comprendere, cioè rivivere, è superare. Egli anticipa così il pensiero di Marx, che il vero storico può essere solo il rivoluzionario, e che per comprendere il mondo bisogna volerlo cambiare.<sup>[86]</sup>

E altrove definisce questa stessa idea bruniana «un presentimento e un germe» del concetto marxiano secondo il quale «storico vero può essere solo il rivoluzionario [...] ossia [...] per cogliere la realtà bisogna esserne vivo attore e innovatore»<sup>[87]</sup>. In altre parole, nello "storicismo" bruniano vi sarebbe *in*

nuce la tesi XI *Su Feuerbach*, cioè il concetto di praxis e la riproposizione della filosofia su di un nuovo terreno, come forza pratica.

Insomma il coinvolgimento di Bruno – e con lui dell'immanenza moderna – in una più stringente accezione in riferimento a Marx, sembra potersi attribuire in Gramsci all'intreccio tra il modo in cui il Nolano pensa l'immanenza e una sottolineatura del “fare” che allude all'unità di teoria e pratica. L'immanenza sembra quindi fondarsi non sul riferimento alla presenza dell'effetto alla causa (accezione 1), ma sull'agire concreto (accezione 4). Esattamente in questo senso il tema ricompare poco più tardi (novembre-dicembre 1930) in riferimento a Machiavelli:

Il Machiavelli ha scritto dei libri di «azione politica immediata», non ha scritto un'utopia in cui uno Stato già costituito, con tutte le sue funzioni e i suoi elementi costituiti, fosse vagheggiato. Nella sua trattazione, nella sua critica del presente, ha espresso dei concetti generali, che pertanto si presentano in forma aforistica e non sistematica, e ha espresso una concezione del mondo originale, che si potrebbe anch'essa chiamare «filosofia della praxis» o «neo-umanesimo» in quanto non riconosce elementi trascendentali<sup>[88]</sup> o immanentici (in senso metafisico) ma si basa tutta sull'azione concreta dell'uomo che per le sue necessità storiche opera e trasforma la realtà (Q 5, 127, 657, B).

In questo caso il riferimento è *direttamente* alla filosofia della praxis *oltre* l'orizzonte immanentistico, e l'elemento che segna la discontinuità è appunto il “neo-umanesimo”. Questo termine torna in posizione strategica molto più tardi, in Q 17, 18, 1922, B (settembre 1933) un commento ad un passo del *Rinnovamento* giobertiano:

Pare interessante la nota del Gioberti che la filosofia classica tedesca e il materialismo francese siano la stessa cosa in linguaggio diverso ecc. Il brano è da avvicinare a quello della *Sacra Famiglia* dove si parla del materialismo francese. (Ricordare che nella *Sacra Famiglia* appunto l'espressione «umanesimo» è impiegata nello stesso senso del Gioberti – *non trascendenza* – e che «neo-umanesimo» voleva chiamare l'autore la sua filosofia).

C'è dunque un filone “umanistico” o “neo-umanistico”, una “concezione del mondo” radicata non in uno sfondo metafisico, ma nell'apprensione, per scopi e ragioni circostanziate, dell'uomo e dei suoi bisogni. C'è insomma un ordine di pensieri, nei *Quaderni*, in cui Gramsci riprende da capo quella idea di «uomo individuale realmente esistente» che nel 1918, in un articolo non a caso intitolato – anche lì in riferimento alla *Heilige Familie – La critica critica*, aveva polemicamente contrapposto al fatalismo e alle astrazioni esangui di un Treves. Solo che mentre allora (come si è visto *supra*, cap. 3, in partic. pp. 8 s.) questa idea di “umanesimo concreto” si allacciava a doppio filo a una nozione di “atto storico” assai vicina a Gentile e perciò, come si è mostrato, sfociante nell'annullamento della contingenza, dell'individualità e della singolarità dell'evento, – ora al contrario è proprio in questo terreno che conduce la coppia umanesimo-praxis. In questi passaggi (che vanno dal 1930 al '33) troviamo il punto di massima discontinuità tra la “filosofia della praxis” (idea che trova non a caso proprio in Q 5, 127 uno dei suoi due luoghi germinativi principali, accanto a Q 4, 37<sup>[89]</sup>) e la tradizione immanentistica, *Hegel compreso*. Rispetto a questo massimo punto di tensione, gli sviluppi del tema dell'immanenza a ridosso di Ricardo, che ora vedremo, rappresentano piuttosto una sorta di scioglimento, un modo per tornare a coniugare l'approccio in chiave di umanesimo col tema dell'immanenza.

## 7. Immanenza e “terrestrità” (aprile-fine 1932)

Si dovrà riconoscere che di questi elementi «originari» l’hegelismo è il più importante relativamente, specialmente per il suo tentativo di superare le concezioni tradizionali di «idealismo» e di «materialismo» (Q 4, 11, 433).

Questo nel maggio-agosto 1930. Nel novembre dello stesso anno:

Risalire allo Hegel: è «completamente» esatta la riforma dello hegelismo compiuta dal Croce-Gentile? Non hanno essi reso più «astratto» lo Hegel? non ne hanno tagliato via la parte più realistica, più storicistica? e non è proprio da questa parte [invece] che è nato essenzialmente il marxismo? (Q 4, 56, 504, A)<sup>[90]</sup>.

Proprio a proposito del *Saggio sullo Hegel* Antonio aveva scritto a Tania in una lettera di poco meno di due anni prima:

Un buon libro su Hegel è anche quello del Croce, purché si ricordi, che in esso Hegel e la filosofia hegeliana fanno un passo avanti e due indietro: viene superata la metafisica, ma si ritorna indietro nella quistione dei rapporti tra il pensiero e la realtà naturale e storica.<sup>[91]</sup>

Superamento della metafisica, cioè crocianamente l’espunzione dei dualismi, della filosofia della storia, l’assoluta immanenza dello spirito a sé stesso in ogni sua manifestazione, la ridefinizione della dialettica sulla base del primato della distinzione. Il riferimento alla natura si capisce, ma perché questo dovrebbe comportare proprio una regressione sul piano del rapporto tra pensiero e realtà storica? Di più, non è questa appunto *metafisica*? Certo, il prezzo che Croce paga per avere la “riforma” dello Hegel è la storicità della coscienza, la riduzione della storia a un’eterna combinatoria degli stessi quattro momenti, insomma un’eternizzazione del presente: e forse proprio a questo si riferisce Gramsci, che nel corso del 1931 (la *Seconda serie* degli *Appunti di filosofia*) approfondisce il carattere astratto, speculativo, utopistico, “erasmiano” del pensiero di Croce.

Questo disagio e questa diffidenza crescono nel corso del 1931, ma giungono ad un punto di svolta solo nella primavera del 1932, quando Hegel viene *sganciato* da Croce e si giunge conclusivamente all’importante testo Q 10 II, 9, B, del maggio 1932, in cui la formula «la filosofia della praxis è uguale a Hegel + Davide Ricardo» è raccolta sotto il titolo *Immanenza speculativa e immanenza storicistica o realistica*, dove si noti l’equazione tra storicismo e realismo, come dire: Hegel, ma *solo in quanto* sia assimilabile a Machiavelli.

Ricostruiamo in breve i passaggi che conducono a questa svolta e riformulazione dell’immanenza. Tutto si svolge nella primavera del 1932. In Q 8, 128, intitolato *Scienza economica*, viene discusso il concetto di “mercato determinato”. Questa espressione era stata usata da Gramsci per la prima volta in Q 7, 30, dove la traeva da uno scritto dell’economista liberale Pasquale Jannaccone, che la utilizzava per definire una situazione in cui tutte le equazioni che definiscono un mercato siano risolte e quindi il mercato stesso si trovi in una situazione di equilibrio, date condizioni di concorrenza perfetta ovvero di monopolio<sup>[92]</sup>. In questo articolo Jannaccone (condirettore, con Einaudi, della *Riforma Sociale*) discuteva criticamente il volume di Ugo Spirito, *La critica della Economia liberale*, uscito nel 1930 presso l’editore Treves, e gli obiettava in particolare:

Forse il nostro critico [Spirito] non sa che ormai, nella scienza economica, le due espressioni di libera concorrenza e monopolio non sono che due formule per denotare sinteticamente il concorso di un certo numero di condizioni, la cui presenza rende *determinato* il mercato, mentre la mancanza di una sola lo rende *indeterminato*. Il problema fondamentale dell’economia essendo la determinazione dei rapporti di scambio (valori, prezzi), è naturale che gli economisti abbiano dato il massimo rilievo allo

stato di libera concorrenza perfetta e di monopolio assoluto, poiché solo nell'una o nell'altra ipotesi v'è una situazione determinata di equilibrio stabile, e quindi un prezzo normale intorno al quale gravitano i prezzi reali di mercato, come satelliti intorno al loro sole. Alterata qualcuna delle condizioni di libera concorrenza perfetta e di monopolio assoluto, il mercato è indeterminato o iperdeterminato.<sup>[93]</sup>

Insomma il punto di riferimento di Jannaccone era, molto semplicemente, l'economia pura di Walras e Pareto. In Q 7, 30, 877 s., B (febbraio 1931) questa accezione viene ripresa alla lettera:

Per aver ragione di Graziadei occorre risalire ai concetti fondamentali della scienza economica. 1°) Occorre fissare che la scienza economica parte dall'ipotesi di un mercato determinato, o di pura concorrenza o di puro monopolio, salvo a stabilire poi quali variazioni può apportare a questa costante l'uno o l'altro elemento della realtà, che non è mai «pura».

Più tardi, nel marzo 1932 (Q 8, 216, 1076 s.), Gramsci torna sulla nozione di “mercato determinato”, ma a questa altezza l'espressione significa già qualcosa di profondamente diverso:

*Noterelle di economia. Ugo Spirito e C.* L'accusa all'economia politica tradizionale di essere concepita «naturalisticamente» e «deterministicamente». Accusa senza fondamento, perché gli economisti classici non si debbono essere preoccupati molto della questione «metafisica» del determinismo e tutte le loro deduzioni e calcoli sono basati sulla premessa del «*supposto che*». Cos'è questo «supposto che»? Lo Jannaccone, recensendo nella «Riforma Sociale» il libro dello Spirito, definisce il «supposto che» come un «mercato determinato» e questo è giusto secondo il linguaggio degli economisti classici. Ma cos'è il «mercato determinato» e da che cosa appunto è determinato? Sarà determinato dalla struttura fondamentale della società in questione e allora occorrerà analizzare questa struttura e identificarne quegli elementi che, [relativamente] costanti, determinano il mercato ecc., e quegli altri «variabili e in sviluppo» che determinano le crisi congiunturali fino a quando anche gli elementi [relativamente] costanti ne vengono modificati e si ha la crisi organica.

Il “supposto che” è un “mercato determinato”. L'espressione “supposto che” Gramsci la trae dalla *Histoire des doctrines économiques* di Charles Gide e Charles Rist, dove nel capitolo su Ricardo, dovuto a Gide, si legge:

Il suo [di Ricardo] libro principale è costruito senza piano alcuno: i capitoli sono dei tronconi giustapposti come per caso. Il suo metodo ipotetico, con i suoi «supponiamo che...» ritornanti senza pausa e che sono come il suo marchio di fabbrica, rendono la lettura molto faticosa.<sup>[94]</sup>

Si noti che Gide attribuisce questo metodo astrattivo anche ai marxisti (firma anche il capitolo relativo), che intendono sostenere e sviluppare la teoria del valore-lavoro: essi «dicono che Marx ha supposto (riconosciamo qui i *supponiamo che* di Ricardo!) una società nella quale il lavoro sia ovunque omogeneo etc.»<sup>[95]</sup>. Va infine detto che Gide e Rist insistono in generale molto sul fatto che, pur non essendo un filosofo né un pensatore sistematico, ma un agente di borsa e un «pratico di prim'ordine»<sup>[96]</sup>, Ricardo era uno «spirito potente anche se oscuro»<sup>[97]</sup>, che *amava l'astrazione* anche se non riusciva a padroneggiarla adeguatamente.

Questi spunti bastano a Gramsci per produrre un corto circuito tra “supposto che” e “mercato determinato”: la determinazione del mercato è un'astrazione determinata, perché comprende la fissazione di una serie di variabili *tipiche* di una società, quelle che ne costituiscono la «struttura fondamentale».

Giungiamo così a Q 8, 128, del mese successivo (aprile 1932), in cui la “determinazione” del mercato si è specificata come blocco di automatismo delle pratiche economiche e “fissazione” di esso da parte di una determinata “superstruttura”:

Concetto e fatto di «mercato determinato», cioè rilevazione che determinate forze sono apparse storicamente, il cui operare si presenta con un certo «automatismo» che consente una certa misura di «prevedibilità» e di certezza per le iniziative individuali. «Mercato determinato» pertanto equivale a dire «determinato rapporto di forze sociali in una determinata struttura dell'apparato di produzione» garantito da una determinata superstruttura giuridica (Q 8, 128, 1018).

Non siamo più dinnanzi a un'astrazione ipotetica, ma ad un'astrazione determinata: la sua «necessità», il suo determinismo, che essa pure possiede, è tutto risolto nell'attualità di determinati rapporti di forza nella struttura. Il concetto di «necessità», insieme a quello di «legge», vengono così a ridefinirsi profondamente *in relazione alla pratica*.

Da queste considerazioni si può trarre argomento per stabilire ciò che significa «regolarità», «legge», «automatismo» nei fatti storici. Non si tratta di «scoprire» una legge metafisica di «determinismo», e neppure di stabilire una legge «generale» di causalità. Si tratta di vedere come nello sviluppo generale si costituiscono delle forze relativamente «permanenti» che operano con una certa regolarità e un certo automatismo. Anche la legge dei grandi numeri, sebbene sia molto utile come termine di paragone, non può essere assunta come la «legge» dei fatti sociali (Q 8, 128, 1018 s.).

Tutta l'universalità di cui è capace la determinazione della legge si costituisce (e si destituisce) *insieme* alla legge, non la precede<sup>[98]</sup>. L'alternativa tra determinismo e indeterminismo viene a perdere completamente di senso, come non ha più senso distinguere le pratiche «soggettive» dalla validità «oggettiva» delle leggi, distinguendosi esse esclusivamente per il grado di generalizzazione e di uniformazione, dunque di automatismo, delle pratiche stesse; ed essendo inoltre lo Stato, con i suoi apparati, elemento decisivo nel «cementare» questi processi. Gramsci conclude: Occorrerà studiare l'impostazione delle leggi economiche così come fu fatta da Davide Ricardo (il cosiddetto metodo del «posto che»): in essa certo è da ritrovare uno dei punti di partenza delle esperienze filosofiche di Marx ed Engels che portarono allo sviluppo del materialismo storico.

*Il caso e la legge.* Concetti filosofici di «caso» e di «legge»: tra concetto di una «provvidenza» che ha stabilito dei fini al mondo e all'uomo, e del materialismo filosofico che «il mondo a caso pone» (Q 8, 128, 1019).

A questo punto Gramsci procede a un'inedita critica dello storicismo crociano come «teologico», insistendo più di quanto non avesse fatto in precedenza su questo suo lato regressivo. Questo accade in Q 8, 224, 1081 s., intitolato *Teologia – metafisica – speculazione*, e il giudizio viene ribadito e approfondito nel testo C (Q 10 I, 8, 1225 s.). Si noti che il citato Q 8, 128 su Ricardo (nella sezione miscellanea) e Q 8, 224 (nella *Terza serie* degli *Appunti di filosofia*) sono coevi: entrambi dell'aprile 1932. Il giudizio sul carattere «teologico» dello storicismo crociano è inoltre mediato dalle considerazioni sul suo carattere «utopistico» e, come tale, in ultima istanza religioso, come si sviluppa in Q 7, 35, 886, scritto tra il febbraio e il novembre del 1931. Si tenga infine conto del fatto che Q 8, 222 contiene un rinvio a Q 8, 128, che dunque *precede* (come ipotizzato in questa interpretazione), anche se di pochissimo, Q 8, 224. Insomma: è il fatto di aver finalmente individuato un punto di riferimento per l'immanenza storicistica di Marx nell'economia politica ricardiana, ciò che stimola Gramsci a mettere a tema il carattere *trascendente e teologico* dell'idealismo crociano. Q 8, 224 è un primo approccio, che sensibilmente riformula, proprio perché lo riferisce in modo inedito a Croce, quanto era stato accennato in Q 8, 204, 1064: «Trascendenza, immanenza, storicismo assoluto. Significato e importanza della storia della filosofia». Il tema torna in Q 8, 235, 1088: «Oltre la serie «trascendenza, teologia, speculazione – filosofia speculativa», l'altra serie «trascendenza, immanenza, storicismo speculativo – filosofia della praxis». Sono da rivedere e da criticare tutte le

teorie storicistiche di carattere speculativo»; e significativamente il passo prosegue con il riferimento alla necessità di un *Anti-Croce*, che fa qui la sua prima comparsa e verrà ribadito nello stesso contesto problematico (lotta contro la trascendenza di tipo nuovo) in Q 10 I, 11 e in Q 11, 51.

Nel successivo Q 8, 237, 1089, Gramsci torna a riflettere sul concetto di «“necessità” storica [...] nel senso storico-concreto», e si appella all’idea, derivata dal metodo economico ricardiano del “posto che”, dell’«esistenza di una *premessa* efficiente, che sia diventata operosa come una “credenza popolare” nella coscienza collettiva». Nella seconda stesura di Q 8, 235, infine, il giudizio sull’idealismo è ancora più duro: «La “speculazione” (in senso idealistico) non ha introdotto una trascendenza di nuovo tipo nella riforma filosofica caratterizzata dalle concezioni immanentistiche?» (Q 11, 51, 1477).

In positivo, invece, il discorso avviato in Q 8, 128 si dispiega nell’importante testo Q 10 II, 9, un testo B risalente alla seconda metà di maggio 1932, intitolato *Immanenza speculativa e immanenza storicistica o realistica*. Marx ha «universalizzato le scoperte di Ricardo estendendole adeguatamente a tutta la storia, quindi ricavandone originalmente una nuova concezione del mondo» (Q 10 II, 9, 1247) con la teoria del materialismo storico.

La scoperta del principio logico formale della «legge di tendenza», che porta a definire scientificamente i concetti fondamentali nell’economia di «homo oeconomicus» e di «mercato determinato» non è stata una scoperta di valore anche gnoseologico? Non implica appunto una nuova «immanenza», una nuova concezione della «necessità» e della libertà ecc.? Questa traduzione mi pare appunto abbia fatto la filosofia della praxis che ha universalizzato le scoperte di Ricardo estendendole adeguatamente a tutta la storia, quindi ricavandone originalmente una nuova concezione del mondo. Perciò Gramsci giunge a scrivere: «In un certo senso mi pare si possa dire che la filosofia della praxis è uguale a Hegel + Davide Ricardo» (*ibid.*)<sup>[99]</sup>.

Nel posteriore (agosto-fine 1932) Q 11, 52, intitolato *Regolarità e necessità*, che è testo C del già ricordato Q 8, 128, c’è in apertura una variante instaurativa che fa tesoro delle riflessioni del quaderno 10:

Come è sorto, nel fondatore della filosofia della prassi, il concetto di regolarità e di necessità nello sviluppo storico? Non pare che possa pensarsi a una derivazione dalle scienze naturali, ma pare invece debba pensarsi a una elaborazione di concetti nati nel terreno dell’economia politica, specialmente nella forma e nella metodologia che la scienza economica ricevette da Davide Ricardo (Q 11, 52, 1477).

E in un’altra variante instaurativa:

Per stabilire l’origine storica di questo elemento della filosofia della prassi (elemento che è poi, nientemeno, il suo particolare modo di concepire l’«immanenza») occorrerà studiare l’impostazione che delle leggi economiche fu fatta da Davide Ricardo (Q 11, 52, 1479).

Il 30 maggio 1932 Antonio aveva scritto a Tania (per Sraffa), riassumendo:

Si può dire che Ricardo abbia avuto un significato nella storia della filosofia oltre che nella scienza economica [...]? E si può dire che Ricardo abbia contribuito a indirizzare i primi teorici della filosofia della praxis al loro superamento della filosofia hegeliana e alla costruzione del loro nuovo storicismo, depurato di ogni traccia di logica speculativa? [...] Prendo lo spunto dai due concetti, fondamentali per la scienza economica, di «mercato determinato» e di «legge di tendenza» che mi pare siano dovuti al Ricardo e ragiono così: – non è forse da questi due concetti che si è preso motivo per ridurre la concezione «immanentistica» della storia, – espressa con linguaggio idealistico e speculativo dalla filosofia classica tedesca, – in una «immanenza»<sup>[100]</sup> realistica immediatamente storica, in cui la legge

di causalità delle scienze naturali è stata depurata del suo meccanicismo e si è sinteticamente identificata col ragionamento dialettico dell'hegelismo?<sup>[101]</sup>

Gramsci trova insomma nei *Principles* (in un libro che probabilmente non ha nemmeno letto) una chiave per *determinare* e sintetizzare quell'idea di "storicismo" (Q 4, 11, 433), di «atto "impuro", cioè reale nel senso profano della parola» (Q 4, 37, 455), di «mondanizzazione e terrestrità assoluta del pensiero», di «umanesimo assoluto della storia» (Q 11, 27, 1437), di "profanità" e di "mondanità" (Q 11, 64, 1492), di «terrestrità assoluta» (Q 10 II, 31, 1271 e Q 11, 27, 1437), che aveva annunciato fin dal 1930, quando aveva tradotto l'espressione «die Diesseitigkeit seines Denkens» (l'immanenza del suo pensiero), della seconda *Tesi su Feuerbach* di Marx, con «il carattere terreno del suo pensiero», evitando dunque il termine "immanenza"<sup>[102]</sup>. Solo con la svolta del 1932 si scioglie il nodo che mette in tensione il versante dell'immanenza idealistica e storicistica (e alle sue spalle panteistica) con quella che dovrebbe essere l'originalità di Marx, e che Gramsci si ostina a cercare, come si è visto, praticamente da sempre, nell'"umanesimo" della *Sacra famiglia*. La carica antispeculativa del materialismo storico, il suo carattere "filologico", la sua *rivendicazione dell'individualità*, trova qui infine – nel concetto di determinazione come *regolarità pratica* – uno statuto solido.

Si noti infine che Gramsci collega questo concetto di necessità-immanenza da una parte al «ragionamento dialettico dell'hegelismo», dall'altra alla tematica marxiana del rapporto tra struttura e superstruttura, tra "premessa" efficiente e "credenze popolari" come "forze materiali" nella generazione del movimento storico<sup>[103]</sup>. Con il nuovo concetto di immanenza il pensiero di Hegel perde il suo carattere speculativo, e il concetto di determinazione il suo carattere meccanicistico. In questo modo l'elaborazione del concetto di immanenza, con tutto il suo sfondo filosofico (la "terrestrità") diventa operativo nella radicalizzazione progressiva che Gramsci fa subire alla *Prefazione* del 1859, di cui sottolinea in modo sempre più marcato il carattere antideterministico, fino ad affermare: «Pare che la teoria della rivoluzione passiva sia un necessario corollario critico dell'*Introduzione alla critica dell'economia politica*» (Q 15, 62, 1827).

## **8. Ancora sulla teleologia (e «la quistione della così detta "realtà del mondo esterno"»)**

Ma nel concetto di determinazione come *regolarità pratica*, che sintetizza conoscenza e volontà, verità e ideologia, trova un'appropriata collocazione *teorica* anche l'altro filone della ricerca sull'immanenza, quella che già negli scritti torinesi, e poi nella prima fase dei *Quaderni*, abbiamo visto articolarsi attorno al concetto di *finalità*. Qui il riferimento a Kant svolgeva la funzione di istanza antispeculativa, lasciando libero campo a un intendimento della storia come svolgimento di possibilità da individuare di volta in volta. Tuttavia l'accezione della teleologia come ideale regolativo della ragione, e più precisamente l'idea della "storia universale" come "filo conduttore" in vista di un "sistema" razionale delle azioni umane, in quanto era, al contempo, ricostruzione del tessuto dell'agire e dei fatti e intervento in essi e su di essi, toglieva sí di mezzo ogni tentazione ingenuamente sistematica, ma lasciava ancora del tutto indecisa la questione relativa al rapporto tra empirico e *a priori*.

Che Gramsci non potesse essere soddisfatto della soluzione kantiana lo testimonia un testo singolare (Q 10 II, 40, B), in cui egli riflette sul «"noumeno" kantiano». Precisiamo che questo termine viene nei *Quaderni* sempre assunto nell'accezione critica conferitale da Croce, come sinonimo di «dio ascoso» o «dio ignoto» (cfr. Q 8, 61, 977 e Q 10 II, 40, 1291), accezione che si trova riassunta in un

testo di Guido Calogero su «Il neohegelismo nel pensiero italiano contemporaneo»<sup>[104]</sup>, da cui Gramsci trascrive un lungo passaggio in 10 II, 4 cit. *supra* (cap. 4). Per Calogero (e per Gramsci) il noumeno è dunque sinonimo di trascendenza, quindi un residuo di inconoscibilità, di teologismo. Ma a questa altezza, come si è visto, non può più essere il filone Hegel-Croce, come viene sistemato da Calogero, ad offrire a Gramsci un qualche accesso soddisfacente al concetto di immanenza, perché la continuità tra i due filosofi è stata pesantemente messa in questione. Non per caso torna in Q 10 II, 40 la *Sacra famiglia* come rivendicazione antispeculativa, stavolta non dell'individuo, ma dell'autonomia del fenomeno sul terreno gnoseologico: «Nella *Sacra Famiglia* si dice che la realtà si esaurisce tutta nei fenomeni e che al di là dei fenomeni non c'è nulla, e così è certamente. Ma la dimostrazione non è agevole»<sup>[105]</sup>, perché «se la realtà è come noi la conosciamo e la nostra conoscenza muta continuamente, se cioè nessuna filosofia è definitiva ma è storicamente determinata, è difficile immaginare che la realtà oggettivamente muti col nostro mutare ed è difficile ammetterlo non solo per il senso comune ma anche per il pensiero scientifico» (Q 10 II, 40, 1290)

Una volta che la questione dell'oggettività sia stata dislocata sul terreno delle superstrutture, dunque della praxis, ogni riferimento a un mondo esterno che stia “al di là” delle conoscenze di volta in volta date (del “fenomeno”) dovrebbe essere visto come una regressione<sup>[106]</sup>. Ma proprio questo accade invece qui:

Posta l'affermazione che ciò che noi conosciamo nelle cose è niente altro che noi stessi, i nostri bisogni e i nostri interessi, cioè che le nostre conoscenze sono soprastrutture (o filosofie non definitive) è difficile evitare che si pensi a qualcosa di reale al di là di queste conoscenze, non nel senso metafisico di un «noumeno», di un «dio ignoto» o di «un inconoscibile», ma nel senso concreto di una «relativa ignoranza» della realtà, di qualcosa di ancora «sconosciuto» che però potrà essere un giorno conosciuto quando gli strumenti «fisici» e intellettuali degli uomini saranno più perfetti, cioè quando saranno mutate, in senso progressivo le condizioni sociali e tecniche della umanità. Si fa quindi una previsione storica che consiste semplicemente nell'atto del pensiero che proietta nell'avvenire un processo di sviluppo come quello che si è verificato dal passato ad oggi. In ogni modo occorre studiare Kant e rivedere i suoi concetti esattamente.

La conclusione relativa alla previsione è, sintomaticamente, incongruente rispetto alla premessa. Il fatto è che Gramsci non può essere soddisfatto del dualismo kantiano, ma non sa come precisamente rifondare la nozione di oggettività, se non in una qualche forma di regolarità *celata*, da portare alla luce nel movimento della praxis, in una sorta di “relativa ignoranza” che ricorda la storicizzazione della cosa in sé da parte di Lenin<sup>[107]</sup>. Ma se la previsione è *solamente* il ribaltamento nel futuro di un processo di sviluppo trascorso, nessun collegamento può realmente essere individuato, su questa base, tra l'operazione del prevedere e una qualche “realtà” da portare alla luce. Del resto, in quale modo potrebbe questa realtà “relativamente” sconosciuta realmente essere distinta dal trascendente, cioè dallo “assolutamente” sconosciuto? Non è questo un semplice spostamento del dualismo dal terreno della conoscenza a quello della pratica, in arretrato rispetto al concetto di “regolarità” e “necessità”, come esso era emerso già in Q 8, 128, A, ed era stato ampiamente sviluppato in Q 10 II, 9, B (*Immanenza speculativa e immanenza storicistica o realistica*), entrambi già citati?

Di questa incongruenza Gramsci è del resto perfettamente consapevole: l'accento conclusivo alla necessità di «studiare Kant e rivedere i suoi concetti esattamente» è indice di un certo imbarazzo, che si esplicita poco dopo, in Q 10 II, 42, 1329:

Esiste una «realtà» esterna al singolo pensatore [...] sconosciuta (cioè non ancora conosciuta, ma non perciò «inconoscibile», noumenica) in senso storico, e che viene «scoperta» (nel senso etimologico),



oppure nel mondo spirituale non si «scopre» niente (cioè non si rivela nulla) ma si «inventa» e si «*impone*» al mondo della cultura?

Questa, che è qui ancora una domanda che ha la propria risposta nel titolo del testo (*La conoscenza filosofica come atto pratico, di volontà*), trova implicitamente una risposta nel successivo Q 10 II, 46, 1333 (agosto-dicembre 1932), in cui si annota: «Pare difficile escludere che la “cosa in sé” sia una derivazione dell’“oggettività esterna del reale” [e del così detto realismo greco-cristiano (Aristotele - S. Tomaso)] [...] Cfr a proposito della kantiana «cosa in sé» ciò che è scritto nella *Sacra Famiglia*». Il riferimento alla *Sacra famiglia* è sintomatico: esso ribadisce, a questo punto con decisione, la posizione inizialmente espressa in Q 10, II, 40.

Giunto a questo punto, Gramsci equipara (quanto correttamente qui non importa) cosa in sé e noumeno, premessa ontologica realistica e gnoseologia dualistica in un unico rifiuto di qualsiasi riferimento a un qualche “esterno” come *realmente* significativo, sia pure per via negativa. La praxis è il luogo unitario nel quale solamente sarà possibile porre gli stessi dualismi, come viene esplicitato nel coevo (agosto-fine 1932) Q 11, 59, 1485, B, in cui Gramsci sostiene che per sfuggire al solipsismo e nello stesso tempo alle concezioni meccanicistiche che sono implicite nella concezione del pensiero come attività ricettiva e ordinatrice, occorre porre la questione «storicisticamente» e nello stesso tempo porre a base della filosofia la «volontà» (in ultima analisi l’attività pratica o politica).

Non dunque di una volontà genericamente intesa si tratta, ma della politica, la quale non “scopre” nulla, ma “inventa”, perché «è la stessa storia universale nel momento della sua attuazione progressiva», cioè è l’assunzione dei vincoli e delle virtualità contenute nei rapporti sociali come elementi che esprimono forze storicamente date e sempre in tensione. C’è qui una compiuta traduzione materialistica del concetto idealistico di creatività, perché creatività (cioè il ribaltamento della storia universale nella politica come rapporto di forze), proprio in quanto elimina ogni riferimento ad un “esterno”, non libera la “volontà” ma ne fa un elemento di tensione nei giochi dei rapporti di forze: «Creativo occorre intenderlo quindi nel senso «relativo», di pensiero che modifica il modo di sentire del maggior numero e quindi della realtà stessa che non può essere pensata senza questo maggior numero» (Q 11, 59, 1486). L’esterno è sempre già un interno: è il senso comune stesso, cioè l’ideologia, cioè il linguaggio. Ma dire che tutto è interno, cioè che tutto è ideologia-linguaggio, vuole dire che la filosofia non si muove più in uno spazio liscio e privo di resistenze: lo spazio della filosofia è al contrario striato da innumerevoli punti di resistenza, perché tutto si risolve nella tensione di rapporti di forza che rinviano all’esercizio del potere e alla costruzione di egemonie in contrasto. Come nella linguistica e in stretta relazione con essa, attività e passività, creatività e conformismo, idioletto e lingua comune non si oppongono come reciprocamente esterni, ma coincidono nell’atto linguistico del parlante, che pertanto è altrettanto “attraversato” dal linguaggio che abita, quanto suo agente innovatore<sup>[108]</sup>.

Ma anche all’altro capo della questione, quello della previsione, Gramsci era intanto giunto ad analoghe conclusioni<sup>[109]</sup>. In Q 11, 15, dopo aver ricondotto la pretesa di operare delle previsioni storiche alla trasposizione ingenua della logica delle scienze naturali sul terreno dell’agire, ciò che ha condotto alla «ricerca delle cause essenziali, anzi della “causa prima”, della “causa delle cause”» (Q 11, 15, 1403), annota:

Ma le «Tesi su Feuerbach» avevano già criticato anticipatamente questa concezione semplicistica. In realtà si può prevedere «scientificamente» solo la lotta, ma non i momenti concreti di essa, che non possono non essere risultati di forze contrastanti in continuo movimento, non riducibili mai a quantità

fisse, perché in esse la quantità diventa continuamente qualità. Realmente si «prevede» nella misura in cui si opera, in cui si applica uno sforzo volontario e quindi si contribuisce concretamente a creare il risultato «preveduto». La previsione si rivela quindi non come un atto scientifico di conoscenza, ma come l'espressione astratta dello sforzo che si fa, *il modo pratico di creare una volontà collettiva* (Q 11, 15, 1403 s., C; cors. mio).

Dunque la previsione non è neppure solamente un'illusione teorica: è precisamente un intervento pratico-politico nel presente per incidere su di esso, allo stesso modo in cui la filosofia è conoscenza solo in quanto è impegno concreto a modificare l'"esterno" rappresentato dal modo di pensare comune.

Appendice. Nota su "trascendentale"

Il termine "trascendentale" viene utilizzato da Gramsci *grosso modo* come sinonimo di "trascendente", tranne un unico caso:

Così è da vedere il concetto filosofico di «caso» e di «legge», il concetto di una «razionalità» o di una «provvidenza» per cui si finisce nel teleologismo trascendentale se non trascendente e il concetto di «caso», come nel materialismo metafisico «che il mondo a caso pone» (Q 11, 52, 1479, C, variante instaurativa),

dove sembra indicare specificamente l'impostazione kantiana. Il testo cit. è dell'agosto-fine 1932. Si legga però il coevo (agosto 1932) Q 10 II, 41 I, 1292:

la filosofia della praxis deteriora può essere tradotta in termini «teologici» o trascendentali, cioè delle filosofie prekantiane e precartesiane

dove invece "trascendentale" e "kantiano" si escludono. Questa seconda è, come detto, la regola dell'uso del termine. Se ne vedano le seguenti occorrenze:

[...] non riconosce elementi trascendentali o immanentici (in senso metafisico) (Q 5, 127, 657, B).

[per Croce] tra religione trascendentale e filosofia immanentistica non può esistere un *tertium quid* ancipite ed equivoco (Q 10 II, 41 IV, C, variante instaurativa, 1304).

Ma non è stupefacente che in tal modo possa aver scritto il Varisco, il quale, se oggi si è orientato verso la religione e il dualismo trascendentale, tuttavia è uno studioso serio e dovrebbe conoscere la sua materia? La critica del Varisco è quella del senso comune (Q 11, 17, 1414, variante instaurativa).

[...] ma il sistema di pensiero, appunto perciò (per reagire alla disgregazione) si perfeziona dogmaticamente, diventa una «fede» trascendentale (Q 11, 53, 1481, B: si noti che questo testo segue immediatamente Q 11, 52, in cui si trova l'altra accezione, kantiana, del termine).

D'altra parte la tendenza ortodossa si trovava a lottare con l'ideologia più diffusa nelle masse popolari, il trascendentalismo religioso e credeva di superarlo solo col più crudo e banale materialismo (Q 16, 9, 1855, C, variante instaurativa).

[...] anzi non è mai esistita altra universalità che questa oggettiva necessità della tecnica civile, anche se interpretata con ideologie trascendenti o trascendentali e presentata volta per volta nel modo più efficace storicamente perché si raggiungesse lo scopo voluto (Q 16, 12, 1876, C, variante instaurativa).

Infine in Q 19, 20, 2006, C, anche in questo caso una variante instaurativa, l'accezione è leggermente differente:

*Risorgimento e questione orientale*. In tutta una serie di scritti (tendenziosi a favore dei moderati) si dà un significato trascendentale alle manifestazioni letterarie del periodo del Risorgimento, in cui la questione orientale è prospettata in funzione dei problemi italiani [...].

Qui il termine indica piuttosto qualcosa reso “assoluto” e assolutamente valido, sottratto ai condizionamenti di tempo e luogo.

Ora, quest’uso del termine, che può stupire o far pensare a una confusione, non è ai tempi di Gramsci (e in parte anche ai nostri) affatto peregrino. È vero infatti che il dizionario del Battaglia distingue accuratamente “trascendente” da “trascendentale”; tuttavia adduce, come accezione per estensione di “trascendentale”, in uso non tecnico, ciò che è al di là del darsi concreto, materiale del fenomeno, soprasensibile, soprannaturale, metafisico. E in questo caso l’estensione è rispetto all’accezione medievale di “trascendentale”, come indicante gli attributi comuni a tutti gli enti e quindi trascendenti le categorie aristoteliche.

Traccia precisa di questa accezione l’abbiamo in musica, dove il termine indica un pezzo richiedente un’abilità eccezionale (cfr. gli *Studi trascendentali* di Liszt), o anche quando si parla in genere di “difficoltà trascendentale”. Negli anni Venti e Trenta questa accezione, oggi generica, era ancora la più diffusa. E questo perché, come si può verificare consultando il *Vocabolario della lingua italiana* già compilato dagli Accademici della Crusca ed ora nuovamente corretto ed accresciuto dall’abate Giuseppe Manuzzi, Tomo II, Parte II, Passigli, Firenze 1840, s.v., la ridefinizione kantiana del termine faticava ad imporsi: «Trascendentale. Termine metafisico universalissimo, che conviene a tutte le cose, e si dice perché trascende tutti i predicamenti».

Così, p. es. il *Vocabolario nomenclatore illustrato* [...] compilato da Palmiro Premoli, Treves, Milano 1920 (= Sonzogno, Milano 1913), riporta sotto “trascendentale”: «Che trascende ogni grandezza, supera i limiti dell’esperienza, dell’intelligenza, dell’osservazione: soprintellettuale, sublime, trascendente», ma sotto “trascendentalismo”: «Scuola di filosofia germanica iniziata da Kant», e addirittura di “trascendente” dice che è sinonimo di “trascendentale”.

Ma la confusione tra accezione medievale e accezione kantiana è completa nel *Dizionario moderno. Supplemento ai dizionari italiani* (7<sup>a</sup> edizione, Hoepli, Milano 1935), di Alfredo Panzini, «Accademico d’Italia» (quello stesso Panzini contro cui Gramsci polemizza nella rubrica *I Nipotini di padre Bresciani*), che così definisce trascendentale: «Termine filosofico; si oppone ad immanente, e designa ciò che supera (trascende) l’esperienza e i limiti delle comuni nozioni. Kant chiama trascendentale o a priori, ogni conoscenza che noi crediamo poter ottenere senza il concorso dei sensi»; e sotto la voce “trascendenza o trascendentalismo”: «la filosofia trascendentale, il mondo è in Dio»<sup>[1]</sup>.

È evidente che Gramsci fa un uso controllato del termine “trascendentale”: non lo confonde con l’accezione kantiana, che ignora quasi del tutto, e lo impiega o (in connessione con l’accezione medievale) come sinonimo di “soprasensibile”, “assoluto” ecc., e quindi dualistico (trascendente), o nel senso più generico di qualcosa che si pretende sottratto alle condizioni storiche.

---

[1] Ringrazio tutti i compagni del seminario sul lessico dei *Quaderni del carcere* della International Gramsci Society - Italia per la discussione e i numerosi suggerimenti. Un grazie particolare va ad Alessandro Mazzone e a Giuseppe Prestipino, che hanno letto e discusso analiticamente il testo in una sua prima versione.

[2] Cfr. p. es. N. Abbagnano, *Dizionario di filosofia*, seconda ed., UTET, Torino 1971, s.v., *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. v. J. Ritter und K. Gründer, Bd. 4,

Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1976, s.v., *Encyclopédie philosophique universelle*, publié sous la dir. d'A. Jacob, Vol. II: *Les notions philosophiques*, Tome 1, Puf, Paris 1990, s.v.

[3] Uscito in *Pod znamenem marxizma*, n. 3, marzo 1922, quindi in tedesco in *Kommunistische Internationale*, n. 21, 1922. Si veda la trad. it. (di B. Bernardini) in V. I. Lenin, *Opere complete*, Vol. XXXIII, Editori Riuniti, Roma 1967, pp. 205-14. Il riferimento alla necessità di studiare sistematicamente «la dialettica di Hegel dal punto di vista materialista» è ivi, pp. 210 s. Korsch vi fa esplicito riferimento in «Lo stato attuale del problema “marxismo e filosofia” (anticritica)» del 1930, accolto nella II ed. di *Marxismo e filosofia*, trad. it. di G. Backhaus, Sugar, Milano 1970, p. 137 (nota 25).

[4] Cfr. F. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie [...] mit Anhang: Karl Marx über Feuerbach vom Jahre 1845*, Dietz Vg., Stuttgart 1888; ora in K. Marx-F. Engels, *Werke*, Bd. 21, Dietz Vg., Berlin 1962, pp. 259-307.

[5] Ivi, pp. 274 s.

[6] F. Engels, *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft (Antidühring)* (1878<sup>1</sup>, 1885<sup>2</sup>, 1894<sup>3</sup>), in Marx-Engels, *Werke*, Bd. 20, Dietz Vg., Berlin 1968, pp. 20-2.

[7] Cfr. *Dizionario Marx Engels*, diretto da F. Papi, Zanichelli, Bologna 1983; *A Dictionary of Marxist Thought*, ed. by T. Bottomore, Blackwell Reference, Oxford 1983; *Dictionnaire critique du marxisme*, directeurs de la publication G. Labica et G. Bensussan, 2ème éd., Puf, Paris 1985. *Immanenz* (o *Diesseitigkeit*) non compare neppure nel *Sachregister zu den Werken Karl Marx Friedrich Engels*, hrsg. und eingel. v. H. J. Sandkühler, Pahl-Rugenstein, Köln 1983 (dove però in modo abbastanza sorprendente compare, per fare un esempio, la voce *Ironie, Anwendung und Rolle in der Polemik*).

Un'eccezione è rappresentata a mia conoscenza dallo *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus* diretto da W. F. Haug, in corso di edizione presso Argument Verlag di Berlino, che prevederà una voce *Immanenz* tutta incentrata su Gramsci. Ringrazio l'autore, Peter Thomas, per avermi messo a disposizione il testo ancora inedito.

[8] «Achille Loria e il socialismo», non firmato, in *Avanti!*, XXII, n. 29, 29 gennaio 1918; ora in A. Gramsci, *La Città futura. 1917-1918*, a cura di S. Caprioglio, Einaudi, Torino 1982, pp. 614 s. Mi sono soffermato su questi aspetti in «Il 'ritorno a Marx' nei “Quaderni del carcere” (1930)», in *Marx e Gramsci. Memoria e attualità*, a cura di G. Petronio e M. Paladini Musitelli, manifestolibri, Roma 2001, pp. 33-68, qui 43 s., a cui rinvio.

[9] A. Labriola, *Discorrendo di socialismo e di filosofia*, [1899], in *Id.*, *La concezione materialistica della storia*, a cura e con un'introduzione di E. Garin, Laterza, Bari 1965, p. 210.

[10] A. Labriola, *Del materialismo storico. Dilucidazione preliminare*, [1896], ivi, p. 77 (cors. mio). E cfr. ivi, p. 79: «La nostra dottrina ha superato in modo definitivo l'angolo visuale di qualsiasi ideologia».

[11] Ivi, pp. 105 s.

[12] Ivi, p. 100.

[13] Ivi, pp. 99 s. (cors. mio).

[14] Cfr. B. de Giovanni, «Spinoza e Hegel: l'oggettivismo di Antonio Labriola», in *il Centauro*, n. 9, 1983, pp. 26-47.

[15] *Discorrendo cit.*, p. 216 (cors. mio).

[16] Cfr. G. Gentile, *La filosofia di Marx. Studi critici*, [1899], 5ª ed. riv. e accr., a cura di V. A. Bellezza, Sansoni, Firenze 1974, pp. 126 s.; e la maldestra difesa di Labriola tentata da F. Sbarberi,

«Il marxismo di Antonio Labriola», in A. Labriola, *Scritti filosofici e politici*, a cura di F. Sbarberi, Einaudi, Torino 1973, pp. XI-CIII, qui LXXXI s.

[17] Rinvio per questi passaggi all'«Introduzione» ad A. Gramsci, *Filosofia e politica. Antologia dei «Quaderni del carcere»*, Scandicci, La Nuova Italia 1997, pp. XXVII ss.

[18] B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, Laterza, Bari 1954<sup>7</sup> (1917<sup>1</sup>), p. 150.

[19] Lettera a Tania del 17 agosto 1931, in A. Gramsci, *Lettere dal carcere*, a cura di S. Caprioglio e E. Fubini, Einaudi, Torino 1975<sup>5</sup>, p. 466 (cors. mio).

[20] Alfa Gamma, «Il Sillabo ed Hegel», in *Il Grido del Popolo*, n. 599, 15 gennaio 1916; ora in A. Gramsci, *Cronache torinesi. 1913-1917*, a cura di S. Caprioglio, Einaudi, Torino 1980, p. 72.

[21] Cfr. la nota del curatore in *Cronache torinesi* cit., p. 72. La recensione, firmata G. G., è pubblicata ne *La Critica*, XII (1914), pp. 234 s.

[22] Gentile, *op. cit.*, p. 235.

[23] *Ibid.*

[24] «Il Sillabo ed Hegel» cit., p. 71.

[25] «La consolata e i cattolici», non firmato, in *Avanti!*, XX, n. 171, 21 giugno 1916; ora in *Cronache torinesi* cit., p. 392.

[26] *Ibid.*

[27] Sull'uso di questo termine nel senso di “trascendente” cfr. *infra*, l'Appendice.

[28] «Audacia e fede», non firmato, in *Avanti!*, XX, n. 141, 22 maggio 1916; ora in *Cronache torinesi* cit., p. 329.

[29] «La storia», non firmato, in *Avanti!*, XX, n. 240, 29 agosto 1916; ora in *Cronache torinesi* cit., p. 514.

[30] Cfr. p. es. il più tardo «Socialisti e cristiani», non firmato, in *Avanti!*, ed. piemontese, XXIV, n. 214, 26 agosto 1920; ora in *L'Ordine Nuovo. 1919-1920*, a cura di V. Gerratana e A. A. Santucci, Einaudi, Torino 1987, pp. 636 s.

[31] «Senza crisantemi», non firmato, in *Il Grido del Popolo*, n. 588, 30 ottobre 1915; ora in *Cronache torinesi* cit., p. 17.

[32] «Il sale sulla coda», non firmato, in *Avanti!*, XXII, n. 193, 14 luglio 1918; ora in A. Gramsci, *Il nostro Marx. 1918-1919*, a cura di S. Caprioglio, Einaudi, Torino 1984, p. 183.

[33] A. G., «La lingua unica e l'esperanto», in *Il Grido del Popolo*, n. 708, 16 febbraio 1918; ora in *La Città futura* cit., p. 668.

[34] A. G., «La critica critica», in *Il Grido del Popolo*, n. 703, 12 gennaio 1918; ora in *La Città futura* cit., p. 555.

[35] *Ivi*, pp. 555 s.

[36] *Ivi*, p. 555.

[37] Cfr. «Leggi economiche», non firmato, in *Avanti!*, XX, n. 124, 5 maggio 1916; ora in *Cronache torinesi* cit., pp. 287 s. Ma è un tema diffuso.

[38] Antonio Gramsci, «Libero pensiero e pensiero libero», in *Il Grido del Popolo*, n. 725, 15 giugno 1918, e in *l'Avanguardia*, XII, n. 542, 30 giugno 1918; ora in *Il nostro Marx* cit., p. 116.

[39] A. Gramsci, «Stato e sovranità», in *Energie nove*, serie I, nn. 7-8, 1-28 febbraio 1919; ora in *Il nostro Marx* cit., p. 521.

[40] Cfr. «La settimana politica [XXIII]. Dove va il Partito socialista?», non firmato, in *L'Ordine Nuovo*, II, n. 9, 10 luglio 1920; ora in *L'Ordine Nuovo* cit., in partic. p. 582: «I dirigenti degli uffici centrali [...] vedono la storia come svolgentesi per opera di astrazioni ideologiche (le classi in genere,

il partito in genere, l'umanità in genere) e non per opera degli uomini reali che si chiamano Pietro, Paolo, Giovanni e sono quello che sono realmente, e non per opera delle comunità urbane e rurali determinate nello spazio e nel tempo, che mutano [...] col mutare di luoghi e col volgere dei mesi e anche delle settimane».

[41] Cfr. G. Labica, «Marxisme et spécificité», in *La pensée*, 1974, n. 177, pp. 61, 68, 75; ed evidentemente L. Althusser, *Per Marx*, [1965], trad. it. di F. Madonia, Editori Riuniti, Roma 1967, pp. 81 s., 87, 93.

[42] Antonio Gramsci, «Il nostro Marx», in *Il Grido del Popolo*, n. 719, 4 maggio 1918; ora in *Il nostro Marx* cit., p. 4.

[43] L'intreccio tra Labriola e Gentile è messo in evidenza da L. Paggi, *Antonio Gramsci e il moderno principe. I. Nella crisi del socialismo italiano*, Editori Riuniti, Roma 1970, pp. 18-23. Sul rapporto con Gentile mi permetto di rinviare anche all'«Introduzione» a *Filosofia e politica* cit., pp. XXXIV-XXXVI.

[44] Per il filone idealistico cfr. gli snodi principali in: a. g., «La rivoluzione contro il “Capitale”», in *Avanti!*, XXI, n. 356, 24 dicembre 1917; ora in *La Città futura* cit., in partic. p. 514; «Il socialismo e la filosofia “attuale”», non firmato, in *Il Grido del Popolo*, n. 707, 9 febbraio 1918; ora in *La Città futura* cit., p. 650 (si tratta di una nuova attribuzione, proposta da Paggi, *op. cit.*, p. 21, e tacitamente accolta da Caprioglio: l'art. è significativo di un clima, se non del pensiero autentico di Gramsci); «Il nostro Marx» cit., in partic. pp. 5 s.; «Misteri della cultura e della poesia», non firmato, in *Il Grido del Popolo*, n. 743, 19 ottobre 1918; ora in *Il nostro Marx* cit., in partic. pp. 348 s.

[45] Cfr. A. Labriola, *Del materialismo storico* cit., pp. 67-72. La circostanza è stata segnalata da Paggi, *op. cit.*, p. 18.

[46] «La critica critica» cit., p. 556. Cfr. Labriola, *op. cit.*, pp. 68 s. Cfr. anche Paggi, *op. cit.*, pp. 19 s.; e V. Gerratana, «Sulla ‘fortuna’ di Labriola», in *Id.*, *Ricerche di storia del marxismo*, Editori Riuniti, Roma 1972, pp. 145-69, qui cap. 2 («Labriola e Gramsci», pp. 155-63). Generico è invece il confronto istituito da A. Bertondini, «Gramsci e Labriola», in *La città futura. Saggi sulla figura e il pensiero di Antonio Gramsci*, a cura di A. Caracciolo e G. Scalia, Feltrinelli, Milano 1959, pp. 165-85.

[47] «Modello e realtà», in *La Città futura*, numero unico della Federazione giovanile socialista piemontese, 11 febbraio 1917, p. 4, e in *Avanti!*, XXI, n. 50, 19 febbraio 1917; ora in *La Città futura* cit., p. 29 (cors. mio).

[48] A. G., «Utopia», in *Avanti!*, XXII, n. 204, 25 luglio 1918; ora in *Il nostro Marx* cit., pp. 205 s.

[49] Cfr. ancora «Il ‘ritorno a Marx’ nei “Quaderni del carcere” (1930)» cit., pp. 47-58.

[50] Tutte le datazioni dei testi dei *Quaderni* sono desunte da G. Francioni, *L'officina gramsciana. Ipotesi sulla struttura dei «Quaderni del carcere»*, Bibliopolis, Napoli 1984.

[51] Traggo l'espressione dalla tesi 2 *Su Feuerbach* nella traduzione di Gramsci (Q, 2355).

[52] G. Mastroianni, «Quattro punti da rivedere nel Gramsci dei Quaderni», in *Giornale critico della filosofia italiana*, 1984, n. 2, pp. 260-7, qui 262. Cfr. anche, dello stesso, «Il materialismo storico di N. I. Bucharin», *ivi*, 1982, n. 2, pp. 222-42, qui 241 s.

[53] Di parere opposto era invece G. Francioni, «Gramsci tra Croce e Bucharin», in *Critica marxista*, 1987, n. 6, pp. 19-45, qui 29, che sosteneva la presenza tra i libri del carcere della *Teoria*, ma sulla base di una vistosa forzatura (cfr. la correzione di Mastroianni, «Falce, martello e corte parole», in *Belfagor*, 1988, n. 2, pp. 222-5, qui 225).

[54] Cfr. A. Vittoria, *Togliatti e gli intellettuali. Storia dell'Istituto Gramsci*, Editori Riuniti, Roma 1992, p. 189n.: il testo fu sottratto al Fondo Gramsci nel dopoguerra da Ambrogio Donini. Vittoria cita da una lettera di Donini a Togliatti del 18 novembre 1952 (Carte Donini), nella quale si fa menzione di ciò a proposito dell'articolo di G. Carbone sui "libri del carcere" di Gramsci.

[55] Cfr. E. Bernheim, *La storiografia e la filosofia della storia (Manuale del metodo storico e della filosofia della storia)*, trad. it. di P. Barbati, Sandron, Milano-Palermo-Napoli [s.d. ma 1907], in partic. pp. 12 s. e n., 25, 168, 176, 179 s., 182 s., 187, 191-3, 195 ss., 201, 204 s., 220 s., 222 s., 241.

[56] Ivi, *passim*. Per l'espressione "trascendentale" cfr. *infra*, l'Appendice.

[57] Ivi, pp. 238 s.

[58] Che, come si vede, è tutto il contrario di una *reductio* alle fonti di tipo plechanoviano con cui implicitamente qui Gramsci polemizza. Cfr. G. Plechanov, *Die Grundprobleme des Marxismus*, autor. Übers. v. Dr. M. Nachimson, Vg. Dietz Nachf., Stuttgart 1910, pp. 9-24; e in Q 3, 31, 309 la contrapposizione Plechanov/Labriola in ordine all'autonomia filosofica del marxismo.

[59] «Così è avvenuto per il termine "materialismo", accettato col contenuto passato, e per il termine "immanenza" respinto perché nel passato aveva un determinato contenuto storico-culturale» (Q 8, 171, 1044).

[60] N. I. Bucharin, *Teoria del materialismo storico. Manuale popolare di sociologia marxista*, [1921], trad. it. dalla trad. francese di A. Binazzi, La Nuova Italia, Firenze 1977, p. 23. Il rinvio alla trad. franc. è a *La théorie du matérialisme historique. Manuel populaire de la sociologie marxiste*, trad. de la 4ème éd., Editions Sociales Internationales, Paris 1927, pp. 24 s. Cfr. la trad. dal russo: N. I. Bucharin, *La teoria del materialismo storico. Testo popolare delle sociologia marxista*, a cura di G. Mastroianni, Unicopli, Milano 1983, p. 43.

Confesso di non riuscire a capire il senso del riferimento a Marx se esso, come credo (ma potrei sbagliare), si riferisce a K. Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica*, [1867, 1873], Libro I, Sez. II, cap. 4; trad. it. di D. Cantimori, Editori Riuniti, Roma 1974<sup>8</sup>, p. 203 («La forza-lavoro si realizza soltanto per mezzo della sua estrinsecazione, si attua soltanto *nel lavoro*. Ma nell'attuazione della forza lavoro, nel lavoro, si ha dispendio di una certa quantità di muscoli, nervi, cervello, ecc. umani, la quale deve esser reintegrata»). Il riferimento a Struve potrebbe essere a *Il contenuto economico del populismo e la sua critica nel libro del signor Struve* di Lenin (1894). Comunque, né l'uno, né l'altro punto vengono chiariti dai curatori delle due edizioni della *Teoria* da me consultate.

[61] Bucharin, *Teoria*, trad. Binazzi cit., pp. 18-23; *La teoria*, trad. Mastroianni cit., pp. 38-43.

[62] Nota di Gerratana (Q, 2633).

[63] Bucharin, *Teoria*, trad. Binazzi cit., p. 21 (cors. mio). Nessuna variante sostanziale in *La teoria*, trad. Mastroianni cit., p. 41.

[64] I. Kant, *Critica del giudizio*, [1790], Parte II, Sez. I, § 68; trad. it. di A. Gargiulo, riv. da V. Verra, Laterza, Bari 1972<sup>2</sup>, p. 253. Faccio notare di passaggio che nel quaderno 8, c. 77 r, in un elenco di libri, si trova anche «*Antologia kantiana* raccolta e ordinata a cura di Piero Martinetti (Paravia, L. 16,50)» (Q, 2395). Non risulta che Gramsci abbia ricevuto il libro, pubblicato nel 1925. Comunque il cap. VIII è intitolato *La visione teleologica della natura e della storia* (pp. 155-70 nella seconda edizione, del 1938), che antologizza passi, tra l'altro, dalla *Critica del giudizio*, dall'*Idea di una storia universale da un punto di vista cosmopolitico*.

[65] I. Kant, *Critica del giudizio*, § 65; trad. it. cit., p. 241.

[66] *Ibid.*; trad. it. cit., p. 243n.

[67] G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, [1830], § 55, aggiunta; trad. it. di B. Croce, Laterza, Roma-Bari 1984, p. 68.

[68] Ivi, § 57; trad. it. cit., p. 70 (cors. mio).

[69] E cfr. anche, su Goethe e Kant, Q 8, 239, 1090 s.

[70] E nel testo C (Q 11, 23, 1426) l'espressione «può essere difeso dal materialismo storico» diventa «può essere sostenuto e giustificato dalla filosofia della praxis», che accentua ancora di più l'impegno teorico risultante dall'incorporazione critica della riformulazione kantiana della teleologia nella filosofia della praxis.

[71] I. Kant, *Idea di una storia universale da un punto di vista cosmopolitico*, [1784], in *Id., Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, a cura di N. Bobbio, L. Firpo e V. Mathieu, UTET, Torino 1965<sup>2</sup>, p. 136.

[72] Cfr. su questo punto A. Illuminati, *Kant politico*, La Nuova Italia, Firenze 1971, p. 80.

[73] Kant, *op. cit.*, pp. 136 s.

[74] Ivi, p. 134.

[75] Ivi, p. 136.

[76] Ivi, p. 138, e cfr. Illuminati, *Kant politico* cit., p. 60: «in Kant il filo conduttore si contrappone dualisticamente, ma lascia autonomia al dato empirico, dando vita a una sovrapposizione che si richiama simultaneamente al dualismo religioso».

[77] «Accadde quindi che il lato attivo – in contrasto con col materialismo – fu sviluppato dall'idealismo – ma solo astrattamente, poiché l'idealismo, naturalmente, ignora l'attività reale, sensibile, come tale» (K. Marx, *Tesi su Feuerbach*, I, nella trad. di Gramsci, Q, 2355).

[78] Cfr. F. Alderisio, «Riflessioni di A. Gramsci sul concetto della finalità nella filosofia della prassi», in *Studi gramsciani*. Atti del convegno tenuto a Roma nei giorni 11-13 gennaio 1958, Editori Riuniti, Roma 1958, pp. 52-71, qui 59. Ma non mi spingerei a dire, come fa Alderisio a p. 61, che Gramsci «era rivolto ad una concezione e spiegazione causale-finalistica della natura ed ancora più ad un finalismo immanente e volontaristico della prassi storica umana».

[79] Al quale si potrebbe assegnare un valore equivalente a quello che più tardi Gramsci attribuirà *in exemplis* a Luigi Pulci: «È da vedere se lo spiritismo e la magia non sono necessariamente la forma che doveva prendere il naturalismo e il materialismo di quell'epoca, cioè la reazione al trascendente cattolico o la prima forma di *immanenza primitiva e rozza*» (Q 17, 3, 1909, agosto 1933; cors. mio).

[80] Dicendo questo, penso evidentemente alla “filosofia classica tedesca” di Gramsci, che è fondamentalmente due cose: rapporto con la Rivoluzione francese e (conseguentemente) elaborazione della nozione di “creatività” o “attività” dello spirito. In questa luce non avrebbe senso un riferimento, per esempio, al Bruno di Schelling.

[81] B. Spaventa, *Prolusione e introduzione alle lezioni di filosofia nella Università di Napoli, 23 novembre – 23 dicembre 1861*, Napoli 1862, rist. da G. Gentile col titolo *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea* (Laterza, Bari 1908, 1926<sup>3</sup>), e ora nelle *Opere* di Spaventa, a cura di G. Gentile, con una Avvertenza di I. Cubeddu e S. Giannantoni, Vol. II, Sansoni, Firenze 1972, pp. 405-610, qui 520.

[82] Ivi, p. 518.

[83] B. Spaventa, *Principii della filosofia pratica*, [1851], in *Id., Rinascimento, Riforma, Controriforma*, [1867], La Nuova Italia, Venezia 1928, pp. 125-56, qui 128, 144-8, 152 s.

[84] Cfr. R. Mondolfo, *Feuerbach e Marx*, [1909], ora in *Id., Umanismo di Marx*, a cura di N. Bobbio, Einaudi, Torino 1968, pp. 8-78, qui 60. La stessa lettura è presente in un passo di un articolo letto da



Gramsci (vi è un'allusione generica in Q 16, 6, 1848): R. Mondolfo, «Razionalità e irrazionalità nella storia. Per una visione realistica del problema del progresso», in *Nuova Rivista Storica*, XIV (1930), nn. 1-2, pp. 1-19, qui 5, dove si sostiene che in Bruno si delinea per la prima volta – facendolo scaturire dal «bisogno» – quel concetto realistico del progresso che si affermerà poi in Spinoza e soprattutto nella nozione marxiana di «rovesciamento della praxis» (ivi, p. 4), aprendo la strada a una concezione storicistica dell'umanità (ivi, p. 6).

[85] Cfr. G. Bruno, *La cena de le ceneri*, I, in *Dialoghi italiani* cit., Vol. I: *Dialoghi metafisici*, pp. 39-41.

[86] R. Mondolfo, *L'antinomia della coscienza rivoluzionaria*, [1920], ora in *Id.*, *Umanismo di Marx* cit., pp. 169-85, qui 173 s. Cfr. anche ivi, p. 177.

[87] R. Mondolfo, *Forza e violenza nella storia*, [1921], ora in *Id.*, *Umanismo di Marx* cit., pp. 204-15, qui 204. Stessa idea anche in *Id.*, *Il problema sociale contemporaneo*, [1920], ora in *Id.*, *Umanismo di Marx* cit., pp. 186-203, qui 193.

[88] Sull'uso di questo termine nel senso di “trascendente” cfr. *infra*, l'Appendice.

[89] Cfr. il mio «Filosofia della praxis», in *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei “Quaderni del carcere”*, a cura di F. Frosini e G. Liguori, Roma, Carocci 2004, pp. 93-111, qui 101-4.

[90] Nel testo C non ci sono varianti sostanziali: «Vedere le obiezioni non verbalistiche presentate dai gentiliani a questa teoria crociana e risalire allo Hegel? È da vedere se il movimento da Hegel a Croce-Gentile non sia stato un passo indietro, una riforma “reazionaria”. Non hanno essi reso più astratto Hegel? Non ne hanno tagliato via la parte più realistica, più storicistica? e non è invece proprio di questa parte che solo la filosofia della praxis, in certi limiti, è una riforma e un superamento?» (Q 10 II, 41 X, 1316 s.).

[91] Lettera del 25 marzo 1929, in *Lettere dal carcere* cit., p. 266.

[92] Cfr. P. Jannaccone, «Scienza, critica e realtà economica», in *La Riforma Sociale*, XXXVII (1930), vol. XLI, pp. 521-8.

[93] Jannaccone, *op. cit.*, p. 524.

[94] Ch. Gide-Ch. Rist, *Histoire des doctrines économiques depuis le physiocrates jusqu'à nos jours*, Librairie du “Recueil Sirey”, Paris 1929<sup>5</sup>, 1947<sup>7</sup>, pp. 153 s. Quest'opera non compare nel *Fondo Gramsci*; è tuttavia evidente che Gramsci ha potuto consultarla a Turi.

[95] Ivi, p. 536. Si noti che qui Gide rinvia in nota a un saggio di Georges Sorel («Les polémiques pour l'interprétation du marxisme», in *Revue Internationale de Sociologie*, 1900), da cui riporta questo passaggio: «In Marx non vi è una vera teoria del valore, nel senso che comunemente si attribuisce a questo termine, ma una teoria dell'equilibrio economico ridotto al caso di una società straordinariamente semplificata. Si suppone che tutte le industrie siano equivalenti e che i lavoratori siano ricondotti a un tipo uniforme».

[96] Gide-Rist, *op. cit.*, pp. 154 s., 179, 181.

[97] Ivi, p. 154.

[98] Su questo tema, e in generale sulla lettura di Ricardo, cfr. N. Badaloni, «Due manoscritti inediti di Sraffa su Gramsci», in *Critica marxista*, 1992, n. 6, pp. 43-50; *Id.*, «Gramsci e l'economia politica. Discussione con Lunghini», ivi, 1994, n. 4, pp. 35-41.

[99] Cfr. D. Borso, «Marx = Hegel + Ricardo. Considerazioni intorno a un'equazione gramsciana», in AA.VV., *Teoria politica e critica marxiana*, Cleup, Padova 1977, pp. 69-95; ma soprattutto N. Badaloni, «Antonio Gramsci. La filosofia della prassi come previsione», in *Storia del marxismo*, dir. da E. H. Hobsbawm, Vol. III, Tomo 2, Einaudi, Torino 1981, pp. 251-340, qui 292-9.

- <sup>[100]</sup> Si noti la virgolettatura, a indicare il carattere metaforico dell'espressione nella nuova accezione.
- <sup>[101]</sup> A. Gramsci, *Lettere dal carcere* cit., pp. 629 s. La deludente risposta di Sraffa nella lettera a Tania del 21 giugno 1932, in P. Sraffa, *Lettere e Tania per Gramsci*, a cura di V. Gerratana, Editori Riuniti, Roma 1991, pp. 72-5, qui 74.
- <sup>[102]</sup> Purtroppo non aiutavano in questa direzione le traduzioni di Gentile («positività») e Mondolfo («oggettività») entrambe, inutile dirlo, sbagliate. Cfr. Gentile, *La filosofia di Marx* cit., p. 69; e Mondolfo, *Feuerbach e Marx* cit., p. 10.
- <sup>[103]</sup> Cfr. ancora Q 8, 237, 1089: «Nel senso storico-concreto [...] la necessità è data dall'esistenza di una *premessa* efficiente, che sia diventata operosa come una "credenza popolare" nella coscienza collettiva. Nella *premessa* sono contenute le condizioni materiali sufficienti per la realizzazione dell'impulso di volontà collettiva». Nella versione C, Q 11, 52, 1479 s.) il testo è arricchito ma lasciato immutato nella sostanza.
- <sup>[104]</sup> In *Nuova Antologia*, LXV (1930), n. 1402, pp. 409-27, qui 412 s.
- <sup>[105]</sup> Gerratana annota (Q, 2880) che questo riferimento «è in realtà poco chiaro, e difficilmente identificabile». Propongo di intenderlo come un'estensione del riferimento alla rivendicazione dell'individualità, che come si è visto è presente in Gramsci almeno dall'articolo «La critica critica», del 12 gennaio 1918.
- <sup>[106]</sup> Cfr Q 7, 25 (febbraio 1931), Q 7, 47 (novembre 1931), Q 8, 215 e 217 (marzo 1932), Q 10 II, 6, 1244 (maggio 1932: cfr. in particolare il punto II: «*Concezione soggettiva della realtà e filosofia della praxis*. La filosofia della praxis "assorbe" la concezione soggettiva della realtà (l'idealismo) nella teoria delle superstrutture, l'assorbe e lo spiega storicamente, cioè lo "supera", lo riduce a un suo "momento". La teoria delle superstrutture è la traduzione in termini di storicismo realistico della concezione soggettiva della realtà»); Q 11, 17 e 20 (luglio-agosto 1932).
- <sup>[107]</sup> Cfr. V. I. Lenin, *Materialismo ed empiriocriticismo*, [1909], trad. it. di F. Platone, Editori Riuniti, Roma 1970, pp. 97-103, 128-34 (rapporto tra "verità relativa" e "verità assoluta"), 134-9 (criterio della pratica nella teoria della conoscenza). Ricordiamo che, secondo Togliatti, Gramsci conosceva questa opera. Cfr. P. Togliatti, «Il leninismo nel pensiero e nell'azione di Antonio Gramsci (appunti)», in *Studi gramsciani* cit., pp. 15-35, qui 20 (ora in *Id., Scritti su Gramsci*, a cura di G. Liguori, Editori Riuniti, Roma 2001, pp. 213-34, qui 218).
- <sup>[108]</sup> Imposta in termini linguistici il problema della realtà del mondo esterno A. Jaulin, «Le sens commun et la soi-disant réalité du monde extérieur», in *Modernité de Gramsci? Actes du colloque franco-italien de Besançon. 25-29 novembre 1989*, publiés sous la direction de A. Tosel, Annales Littéraires de l'Université de Besançon, Besançon 1992, pp. 457-68.
- <sup>[109]</sup> In generale su questo concetto cfr. Nicola Badaloni, «Antonio Gramsci. La filosofia della prassi come previsione» cit.; e A. Tosel, *Marx en italiques. Aux origines de la philosophie italienne contemporaine*, T.E.R., Mauvezin 1991, pp. 136-41.
- <sup>[110]</sup> Il *Dizionario moderno* del Panzini è recensito nella sua 4<sup>a</sup> edizione (Hoepli, Milano 1923) nel 1925 da Croce (*La Critica*, 20 novembre 1925, XXIII, n. 4, p. 375), e la recensione viene ricordata da Gramsci in Q 1, 24, 19: «Episodio Croce-Panzini, riferito recentemente nella "Critica", è un caso di gesuitismo personale, oltre che letterario». La recensione di Croce è un pesantissimo attacco personale: «All'autore ci permettiamo di suggerire che cerchi, in una futura edizione, di toglier via dai suoi commenti tutto quanto vorrebbe essere spiritoso, e che è, invece, scipito e insopportabile». Antonio Gramsci (appunti)», in *Studi gramsciani* cit., pp. 15-35, qui 20 (ora in *Id., Scritti su Gramsci*, a cura di G. Liguori, Editori Riuniti, Roma 2001, pp. 213-34, qui 218).

[108] Imposta in termini linguistici il problema della realtà del mondo esterno A. Jaulin, «Le sens commun et la soi-disant réalité du monde extérieur», in *Modernité de Gramsci? Actes du colloque franco-italien de Besançon. 25-29 novembre 1989*, publiés sous la direction de A. Tosel, Annales Littéraires de l'Université de Besançon, Besançon 1992, pp. 457-68.

[109] In generale su questo concetto cfr. Nicola Badaloni, «Antonio Gramsci. La filosofia della prassi come previsione» cit.; e A. Tosel, *Marx en italiques. Aux origines de la philosophie italienne contemporaine*, T.E.R., Mauvezin 1991, pp. 136-41.

[110] Il *Dizionario moderno* del Panzini è recensito nella sua 4<sup>a</sup> edizione (Hoepli, Milano 1923) nel 1925 da Croce (*La Critica*, 20 novembre 1925, XXIII, n. 4, p. 375), e la recensione viene ricordata da Gramsci in Q 1, 24, 19: «Episodio Croce-Panzini, riferito recentemente nella “Critica”, è un caso di gesuitismo personale, oltre che letterario». La recensione di Croce è un pesantissimo attacco personale: «All'autore ci permettiamo di suggerire che cerchi, in una futura edizione, di toglier via dai suoi commenti tutto quanto vorrebbe essere spiritoso, e che è, invece, scipito e insopportabile».