

International Gramsci Journal

Volume 5

Issue 3 *Gramsci: lycée essays; Gramsci in his situation and ours; Gramsci's translation of the brothers Grimm's folktales; book review section* HE BROTHERS GRIMM'S FOLKTALES; BOOK REVIEW SECTION

Article 12

2024

Scienza proletaria e scienza borghese: Una polemica su L'Ordine Nuovo e oltre

Antonio Di Meo

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

Recommended Citation

Di Meo, Antonio, Scienza proletaria e scienza borghese: Una polemica su L'Ordine Nuovo e oltre, *International Gramsci Journal*, 5(3), 2024, 40-53.

Available at: <https://ro.uow.edu.au/gramsci/vol5/iss3/12>

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

Scienza proletaria e scienza borghese: Una polemica su L'Ordine Nuovo e oltre

Abstract

Nel 1976 lo storico delle idee e della scienza Paolo Rossi prese in considerazione un articolo di Mario Missiroli pubblicato nel 1919 sull'Ordine Nuovo nel quale si collocava la scienza - insieme all'intera dimensione superstrutturale della società - all'interno di un antagonismo irriducibile fra borghesia e proletariato. Per Missiroli, infatti, tale antagonismo doveva essere radicale e permanente, in maniera non storicistica e non dialettica: quasi in una prospettiva di classe-contro-classe, senza possibilità di mediazione sintetica. Altra sarà la posizione di Antonio Gramsci e Palmiro Togliatti. Come sottolinea Rossi in Missiroli si può ravvisare la presenza di una riducibilità della scienza a ideologia, e come tale non assimilabile nei contenuti, nelle sue forme di produzione, di applicazione e di insegnamento da parte dei proletari; poi un rapporto strutturale e necessario fra scienza e autoritarismo; infine il carattere inevitabilmente non comunicabile delle teorie scientifiche in quanto irriducibilmente relative ai soggetti creatori, al limite del solipsismo e senza alcun valore conoscitivo liberatorio. Per Gramsci, invece, sebbene i proletari non fossero ancora in grado di sfidare la borghesia sul terreno più generale dell'alta cultura e della scienza, tuttavia, essi si preparavano ad assumere la scienza come parte della formazione di classe per sé, ovvero come personalità individuale e collettiva dotata di una coscienza che la proiettava in una dimensione mondiale attraversata da conflitti all'interno stesso dei ceti borghesi, che quindi non potevano proporsi come portatori di interessi universali. Questa degli ordinovisti, dunque, era una prefigurazione di un diverso "uomo", caratteristicamente diverso da quello più diffuso e precedente alla apparizione del pensiero di Marx. Un uomo empiricamente universale che vedeva anche nella scienza un momento di liberazione.

Keywords

L'Ordine nuovo; Mario Missiroli; Scienza; Oggettività; Henri Poincaré; Henry James.

Scienza proletaria e scienza borghese. Una polemica su L'Ordine Nuovo e oltre

Antonio Di Meo

1. Già nel 1976, in un suo importante saggio¹, lo storico delle idee e della scienza Paolo Rossi prese in considerazione un articolo di Mario Missiroli pubblicato nel numero del 19 luglio 1919 dell'*Ordine Nuovo*, intitolato *Il socialismo contro la scienza*. Quest'ultimo prendeva spunto dal tentativo rinnovatore dei socialisti torinesi nei confronti delle Università popolari, accusate da Missiroli – come del resto dagli “ordinovisti” – di veicolare una cultura ossificata e sorpassata, anche nel campo della cultura socialista. Questa stessa, infatti, vi veniva diffusa sin dalle origini mescolando le teorie di Marx con quelle evoluzioniste e gradualiste di Charles Darwin e Herbert Spencer – allora molto diffuse – mentre il materialismo storico vi veniva fuso con quello scientifico, come se fra questi vi fosse la possibilità di una sovrapposizione o addirittura di una derivazione del primo dal secondo. L'insegnamento della scienza presente in quelle istituzioni, sempre secondo Missiroli, non teneva conto di un dato fondamentale, ovvero che

la scienza è una concezione essenzialmente borghese ed è un privilegio di classe. Meglio: è una conquista di classe. La scienza è il più valido, il più potente strumento d'azione che abbia inventato la modernità; è la corazza e la scure con la quale la borghesia si difende e offende. Universale nelle applicazioni, il più assoluto di tutti, ed è tale solo dopo il lungo, laborioso processo di creazione².

Di conseguenza, le moltitudini erano escluse da questo processo e ad esse erano offerti in maniera autoritaria e dogmatica solo i risultati finali di esso, per di più per mezzo di un linguaggio difficilmente accessibile. Il tramite della formazione e applicazione della

¹ P. Rossi, *Antonio Gramsci sulla scienza moderna*, in *Critica marxista*, 1976, 14(2), pp. 41-60, pubblicato anche in *Immagini della scienza*, Roma, Editori Riuniti, 1977. Su questo, più in generale, vedi M. Paladini Musitelli, (a cura di), *Gramsci e la scienza. Storicità e attualità delle note gramsciane sulla scienza*, Trieste, Istituto Gramsci Friuli-Venezia Giulia, 2008; C. Sclocco, *Antonio Gramsci e le scienze sperimentali*, in «Consecutio Rerum», a. VI(10), 2021, pp. 123-62.

² M. Missiroli, *Il socialismo contro la scienza*, in *L'Ordine Nuovo*, 19 luglio 1919, pp. 77-8; ora in *L'Ordine Nuovo*, Milano, Teti Editore, 1976 (riproduzione anastatica dell'originale).

scienza era lo Stato che agiva, secondo una prospettiva elitaria, “per il popolo ma non col popolo”: «lo Stato è scienziato, per tutti largisce la scienza «già fatta», la scienza come «risultato», come applicazione empirica, e come dottrina assoluta, come legge»³. L'autentico valore assoluto della scienza, dunque, per Missiroli, non stava nei contenuti ma nel momento della loro creazione soggettiva, «nell'attimo tragico e muto dell'intuizione, quando vale come sforzo, come liberazione dello spirito dal male e come ascensione»⁴, di qui l'idea, già espressa dal filosofo e storico Ernest Renan e soprattutto dal fisico-matematico Henri Poincaré, della scienza come fine a sé stessa, della «scienza per la scienza»⁵. Quindi, il vero significato culturale e spirituale di questo sapere era precluso al popolo, che dunque non poteva ottenere una elevazione della propria consapevolezza, nella quale solo poteva risiedere la libertà dell'individuo, in quanto essa era considerata non come un dato di fatto, ma come un *farsi*, come una condizione dello spirito e non delle leggi della storia e della natura, dato che quest'ultime non erano un prodotto dell'uomo, tantomeno se appartenente ai ceti subalterni. Di qui la conclusione che il proletariato dovesse essere contrario alla scienza borghese. Il proletariato, infatti, non doveva seguire la borghesia sul suo stesso terreno, ovvero nel suo dinamismo incessante all'interno del suo dominio consolidato e pervasivo. Ma esso doveva proporre un proprio terreno alternativo, ovvero la lotta di classe, considerata come la vera scienza dei proletari, l'unica in grado di «trasfondere nelle moltitudini, estranee al tempio chiuso della dea sapienza, uno spirito nuovo ed una più profonda dignità. Come il lavoro si alza

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*. In una “opinione” pubblicata nel 1921 ma precedente, sullo stesso argomento Missiroli aveva scritto, soreliamente: «Per il socialismo il problema della coltura è un problema di natura essenzialmente «religiosa». Si tratta, in altre parole, di restaurare, nei proletari, l'unità della coscienza, se si vuole davvero risolvere l'antitesi fra cittadino e produttore, eliminando per sempre il concetto meramente «politico», su cui si regge lo Stato borghese. Tale ufficio è assolto dalla lotta di classe. La lotta di classe è l'unica «coltura» socialista, l'itinerario verso la scienza del proletariato. Il proletariato, se vorrà rappresentare qualcosa nella storia, dovrà serbare intatta la propria ignoranza, a salvaguardia della sua originalità. La sua insensibilità morale avrebbe un senso solo quando trovasse il necessario complemento in una pari, totale ignoranza. *Il faut se sombrer*. Oggi il socialismo non è che un miserabile plagio dei peggiori vizi piccolo-borghesi» (M. Missiroli, *Opinioni*, Edizioni de La Voce, Firenze 1921, p. 30).

⁵ H. Poincaré, *La science pour la science*, in H. Poincaré, *La valeur de la science*, Paris, Flammarion, 1911, pp. 274-276.

contro il capitale, la lotta di classe sfida la scienza. Il processo è correlativo e più profondo, perché spirituale»⁶.

Come si vede, all'interno di una concezione di antagonismo irriducibile fra borghesia e proletariato, viene collocata anche l'intera dimensione culturale, superstrutturale, della società. Per Missiroli, infatti, il soreliano «spirito di scissione», doveva essere radicale e soprattutto permanente, in maniera non storicistica e non dialettica: quasi in una prospettiva di classe-contro-classe, senza possibilità di mediazione sintetica, senza superamento.

All'articolo di Missiroli rispose Palmiro Togliatti⁷, nello stesso numero del settimanale, con una *Postilla*⁸ nella quale egli sosteneva come le posizioni di Missiroli avessero qualche affinità nella parte critica con quelle contenute nell'articolo *Cultura e socialismo* pubblicato da Gramsci nel numero dell'*Ordine Nuovo* del 28 giugno-5 luglio 1919⁹, e preceduto da altri scritti a questo riguardo, come in uno del 1916¹⁰, nel quale veniva largamente condiviso il giudizio di Missiroli sulle Università popolari e sulla cultura da queste veicolata. Ma la direzione della critica di Gramsci e di Togliatti, per quanto intersecasse quella soggettivistica e intuizionista, che abbiamo appena visto, era di diverso tenore.

Per meglio comprendere questa divergenza bisogna evidenziare due aspetti della posizione di Missiroli, già sottolineati da Rossi nel saggio citato: 1) la presenza in essa di una integrale riducibilità della scienza a ideologia, e come tale non assimilabile nei contenuti, nelle sue forme di produzione, di applicazione e di insegnamento da parte dei proletari; 2) di un rapporto strutturale e necessario fra scienza e autoritarismo; ma, aggiungo, anche il carattere inevitabilmente non comunicabile delle teorie scientifiche in quanto irriducibilmente relative ai soggetti creatori, al limite del solipsismo e senza alcun valore conoscitivo liberatorio¹¹. Per Gramsci, invece, sebbene i proletari non fossero ancora in grado di sfidare la borghesia sul terreno più generale dell'alta cultura e della scienza, tuttavia, alla

⁶ *Ibidem*.

⁷ All'epoca con qualche simpatia per il pensiero filosofico attualistico di Giovanni Gentile.

⁸ P. Togliatti, *Postilla* a M. Missiroli, *Il socialismo contro la scienza*, cit., p. 78; anche in P. Togliatti, *Opere Complete* a cura di E. Ragionieri, Vol. 1, pp. 46-8..

⁹ A. Gramsci, *Cultura e socialismo*, in *L'Ordine Nuovo*, 28 giugno-5 luglio 1919, a. I, n. 8, pp. 55-6.

¹⁰ A. Gramsci, *L'Università popolare*, in *Avanti!*, 29 dicembre 1916, ora in A. Gramsci, *Scritti politici*, a cura di P. Spriano, Roma, Editori Riuniti, 1967, pp. 34-6.

¹¹ P. Rossi, *Immagini della scienza*, Roma, Editori Riuniti, 1977., p. 212.

stregua di “nuovi barbari”, essi si preparavano all’assalto di questa cittadella guidati dai suoi membri più colti e più avanzati, formandosi nel frattempo come *classe per sé*, come personalità individuale e collettiva dotata di una *coscienza* che la proiettava tendenzialmente in una dimensione mondiale attraversata da immani conflitti di interessi all’interno stesso dei ceti borghesi, che quindi non potevano proporsi come portatori di interessi universali. Questa degli ordinovisti, dunque, era una prefigurazione di un diverso “uomo”, caratteristicamente diverso da quello più diffuso e precedente alla apparizione del pensiero di Marx. Un uomo empiricamente universale, anche grazie alla appropriazione dei risultati della scienza.

Togliatti, pur concedendo che il valore delle scoperte scientifiche risiedesse «nel processo mentale che lo scienziato compie per giungere ad esse», tuttavia inseriva quest’ultimo in una dimensione immanentistica e storicistica assente in Missiroli e nei soggettivisti radicali, ovvero egli sosteneva che «nel processo generale del pensiero umano che si sviluppa e prende sempre più coscienza di sé»,

Soltanto quando sono messe in relazione con esso, le *nozioni* diventano *verità*, acquistano un significato. Prese a sé, esse non hanno un maggior valore l’una dall’altra [...] Lo scienziato che formula una legge, un’ipotesi, e sia quella dell’evoluzione, avverte questo valore, che sta nel lavoro mentale di uomini e di generazioni che ha messo lui in grado di arrivare a quel punto, e la ricerca, e la formulazione del risultato, perciò, è un vero elevamento della sua coscienza individuale, è un progresso dell’uomo su sé stesso, ha una intrinseca importanza morale e spirituale¹².

Si riproponevano, dunque, anche in questo caso, due modelli generali del procedere della scienza e, più in generale, della conoscenza, presenti già dal Settecento: uno che sosteneva come il progresso scientifico (in gran parte inconscio) fosse guidato da leggi ad esso immanenti, la cui realtà il più delle volte sfuggiva agli stessi soggetti conoscenti, ai protagonisti stessi della ricerca, cioè esso poteva definirsi dovuto a una sorta di «psicologia delle menti associate»¹³; un altro, invece, che faceva ricorso all’intuizione individuale e perfino all’idea del “genio” come “illuminatore” dei

¹² P. Togliatti, *Postilla a M. Missiroli, Il socialismo contro la cultura*, cit., p. 78.

¹³ C. Cattaneo, *Psicologia delle menti associate* (1859-1866), in C. Cattaneo, *Opere scelte*, Torino, Einaudi, 1970.

percorsi di ricerca da seguire poi metodicamente dalla gran parte degli scienziati.

Quindi – e questo sarà un primo abbozzo di un punto teorico di grande momento che anche Gramsci svolgerà ampiamente soprattutto nei *Quaderni del carcere* – ogni invenzione aveva senso e un suo contenuto di verità in quanto scaturiva da un lungo percorso storico che l’aveva resa possibile, senza con ciò eliminare il ruolo dell’intuizione individuale. L’invenzione non era un frutto isolato di un presente cristallizzato, con rapporti esclusivi col soggetto creatore, ma piuttosto un esito possibile di una storia, sebbene non necessitato o determinato. Esibendo tuttavia un certo grado di relativismo, Togliatti sosteneva anche come ogni teoria scientifica, presa isolatamente, non potesse essere considerata né vera né falsa. Ovvero, che si sarebbe potuto dire che era il suo carattere *intersoggettivo* diacronico e sincronico a decidere del suo valore di verità. Anche per Togliatti, infine, era la coscienza di classe – e la mondializzazione delle coscienze individuali che ne derivava – ad essere il tratto distintivo e fondamentale dell’approccio del proletariato alla cultura e alla scienza.

Ma cos’era la coscienza di classe per gli ordinovisti? Credo si possa rispondere che essa – in prima istanza – fosse la consapevolezza della esistenza di un *sistema necessario di rapporti* di dominio e di subalternità vigenti all’interno della formazione economico-sociale capitalistica, soprattutto in quella che era ritenuta la sua “cellula” primordiale: la fabbrica. Quindi – in ultima istanza – l’esistenza di una realtà in larga misura e sistematicamente reale ma che per essere conosciuta – per poi diventare idea-forza (Alfred Fouillée) – richiedeva una indagine teorico-critica che in questo caso era stata realizzata da Marx, da Engels e dai loro seguaci. Dove per “critica” andava intesa come la consapevolezza della storicità – e quindi del carattere transitorio – di ogni modo di produzione e quindi anche delle loro descrizioni e dei loro prodotti. Ma siccome questi rapporti segnavano le forme di vita di tutte le classi sociali coinvolte, di tutti gli individui, era possibile arrivare a una forma di consapevolezza approssimata di tale sistema, anche a partire da un iniziale spirito di scissione e via via attraverso una pratica sociale sempre più allargata che, nel mentre metteva in discussione di fatto *quel sistema*, dilatava le menti verso la ricezione di una critica sempre più approfondita di esso. L’analisi di Marx e di

Engels, come è noto, non era stata realizzata in un vuoto di idee e di pensieri e di azioni, di teorie economiche e sociali, anzi, al contrario: poiché la lotta di classe fino ad allora (ma anche in seguito) era stata condotta sotto la guida delle ideologie, dei miti, di conoscenze embrionali, di credenze, anche al livello etico-politico e perfino religioso. Tuttavia, gli stessi Marx ed Engels consideravano i loro risultati oggettivi come scientifici, mentre gli altri dovevano essere considerati *unilaterali* e dunque ideologici, ma non completamente erronei (vedi per esempio il caso di David Ricardo o di Georg Wilhelm Friedrich Hegel). Risultati universalizzabili criticamente, quindi oggettivi.

2. A proposito del significato soggettivistico non solipsistico delle conoscenze scientifiche, Gramsci tornerà a riflettere nei *Quaderni* in più occasioni. Ma abbiamo visto come uno dei suoi referenti critici fosse piuttosto l'idea del senso comune secondo la quale la realtà naturale esiste in maniera indipendente dal soggetto. Come è noto, anche Galileo Galilei – e con lui i fondatori della fisica moderna – ritenesse che le conoscenze *sensibili* del senso comune non fossero *scientificamente vere*, tutt'al più *utili* per orientarsi nella vita quotidiana (il sorgere e il tramontare del Sole, i colori, ecc.). Quindi, alcune di queste svolgevano, dunque, anche un ruolo fondamentale nella vita associata, pratica; non erano solo forme arretrate o superstiziose di pensare o di agire, ma credenze – talvolta implicite o inconsce – che generavano comportamenti senza i quali non ci sarebbero stati vincoli sociali consistenti (orari, calendari, ecc.). Esse, tuttavia, riproponevano in maniera complessa la dicotomia fra soggettivo e oggettivo (ma su questo nei *Quaderni* e nelle *Lettere dal carcere* Gramsci svolgerà alcuni ragionamenti di tipo antropologico più complessi rispetto al solo problema epistemologico).

Del resto, anche lo stesso William James, autore ben noto a Gramsci e da lui molto preso in considerazione, nella conferenza *La notion de conscience* tenuta a Roma nel 1905, aveva mostrato il carattere inevitabilmente duplice delle conoscenze umane, riproponendo a suo modo questa distinzione in relazione alle proprietà dei corpi, dove però l'attribuzione del carattere oggettivo e soggettivo dipendeva dal *punto di vista* dal quale veniva fatta:

Le stesse qualità secondarie, suono, luce, ancora oggi non hanno che attribuzioni vaghe. Per il senso comune, per la vita pratica, esse sono assolutamente obiettive, fisiche. Per il fisico, esse sono soggettive. Per lui solo la forma, la massa, il movimento hanno una realtà esterna¹⁴.

Ma per tornare al problema della realtà del mondo esterno, per Galilei e per gli altri fisici moderni, tale realtà era oggettiva, nel senso di indipendente dal soggetto, che teoricamente e sperimentalmente ne riproduceva un modello razionale corrispondente ad essa. Lo scienziato, infatti, doveva solo ricavarne le strutture attraverso una vera e propria lettura di un testo, ovvero, il *libro della natura*, del quale però era necessario essere in grado di comprendere il linguaggio col quale era scritto, ovvero – per la fisica e via via per le altre scienze (che spesso erano piuttosto di tipo semiotico, ovvero che utilizzavano il rapporto segno/significato) – quello geometrico o matematico, e mediante il quale attraverso «geometriche dimostrazioni, fondate prima sopra sensate esperienze ed accuratissime osservazioni»¹⁵ si ottenevano le conoscenze del Sistema del mondo. Galilei, René Descartes, Isaac Newton e altri, erano, seppur diversamente, credenti. Essi erano convinti di scoprire un artefatto divino del quale erano in grado di conoscere solo una parte limitata – ma tuttavia *intensivamente* vera in senso assoluto (lo stesso si può dire di molti altri scienziati, anche non credenti). Era dunque conoscibile una struttura, ma non un suo *senso*, un suo *significato*, una sua possibile *finalità*. Dunque, essi professavano una forma superiore, più colta, di realismo che però non mortificava il ruolo del soggetto sperimentante. Dunque, era storicamente possibile un realismo oggettivistico non volgare poiché non basato sul senso comune, anzi di esso fortemente critico.

Ma come doveva essere considerata la *coscienza* sulla quale si basava l'apprensione e la trasmissione della conoscenza? *Vaste programme*, si potrebbe affermare ironicamente. Tuttavia, limitandoci ad alcuni autori dell'epoca considerata, si potrebbe sostenere che anch'essa, in realtà, poteva essere definita un "puro nome", almeno

¹⁴ W. James, *La notion de conscience* (1905), in W. James, *Essays in radical empiricism*, Longmans, London 1912, p.219. Trad. it. mia. Trad. it. *Saggi di empirismo radicale*, a cura di S. Franzese, Quodlibet, Macerata 2008, p. 106.

¹⁵ G. Galilei, *Lettera XIV. A madama Cristina di Lorena granduchessa di Toscana* (1615), in *Opere di Galileo Galilei*, a cura di F. Flora, Firenze, Ricciardi, 1953, p. 1011.

per come molti la rappresentavano a cavallo dei secoli XIX e XX. James, per esempio, era di questo avviso:

Credo che la coscienza, così come viene comunemente rappresentata, sia come entità sia come pura attività, ma comunque come fluida, inestesa, diafana, vuota di ogni contenuto specifico, ma direttamente conoscente, spirituale infine, credo, diciamo che questa coscienza è una pura chimera, e che l'insieme delle realtà concrete che la parola coscienza dovrebbe racchiudere merita una descrizione completamente diversa¹⁶.

Dunque, dal punto di vista del pragmatismo jamesiano (poi sfociato in quello che egli stesso definirà *empirismo radicale*), non avevano senso i dualismi tipici delle filosofie antiche e moderne, potendo essere riassunti tutti nel concetto di *esperienza*. Essi possedevano solo una utilità pratica, puramente funzionale. In realtà non esisteva nemmeno la materia distinta realmente dal pensiero, in effetti – riprendendo il metodo critico di Georges Berkeley esposto nel *Trattato sui principi della conoscenza umana* (1710) – James sosteneva che:

1. La Coscienza, come viene comunemente intesa, non esiste più della Materia, alla quale Berkeley diede il colpo finale; 2. Ciò che esiste e costituisce la parte di verità che la parola “Coscienza” copre è la suscettibilità che le parti dell'esperienza possiedono ad essere riferite o conosciute; 3. Questa suscettibilità si spiega con il fatto che certe esperienze possono ricondursi tra loro attraverso esperienze intermedie ben caratterizzate, per cui alcune si ritrovano a svolgere il ruolo di cose conosciute, altre quello di soggetti conoscenti; 4. Possiamo definire perfettamente questi due ruoli senza uscire dal quadro dell'esperienza stessa e senza invocare nulla di trascendente; 5. Le attribuzioni soggetto e oggetto, rappresentato e rappresentativo, cosa e pensiero, significano quindi una distinzione pratica della massima importanza, ma che è solo di ordine FUNZIONALE, e in nessun modo ontologico come la rappresenta il dualismo classico; 6. In definitiva, cose e pensieri non sono fondamentalmente eterogenei, ma sono fatti della stessa materia, materia che non possiamo definire tale, ma solo esperienza, e che possiamo chiamare, se vogliamo, sostanza dell'esperienza in generale¹⁷.

La coscienza, dunque, non era altro che l'insieme dei suoi contenuti ottenuti per via esperienziale, ovvero nella quale gli

¹⁶ W. James, *La notion de conscience* (1905), cit., p. 222. Trad. it. mia; ed. it. cit., p. 107.

¹⁷ *Ivi*, pp. 232-233. Trad. it. cit., p. 111.

oggetti conosciuti e i soggetti conoscenti erano distinguibili solo *funzionalmente*.

Questa posizione evoca senza dubbio quella marxiana contenuta nelle *Tesi su Feuerbach* sulla quale Gramsci aveva lungamente riflettuto nell'elaborare la sua *filosofia della praxis*. Anzi, Gramsci, contrariamente ad altri interpreti, considererà il pragmatismo, il bergsonismo, il sorelismo e così via, come aggiornamenti in campo filosofico e della cultura in generale provocati dalla presenza del materialismo storico. Anche per Gramsci, infatti, la distinzione fra soggetto e oggetto poteva essere solo *funzionale*, e forse – riprendendo anche un pensiero di Georgij Valentinovič Plekhanov – fra i due poteva esserci *unità* ma non *identità*¹⁸ come pensavano i soggettivisti più estremi sostenitori di fatto di una sorta di solipsismo.

3. Ma la giusta enfasi posta sulla relazione fra coscienza di classe e conoscenza dei rapporti sociali di classe, poneva – nel contesto che stiamo esaminando un altro problema: quello di individuare chiaramente quale tipo di contenuti dovevano essere ritenuti costitutivi di entrambe. In questo caso, infatti, si può rintracciare un qualche parallelismo fra alcune ipotesi riguardanti la conoscenza ricavata dalle scienze fisiche e quella dalle scienze sociali e, in particolare, dall'economia “critica”.

Sia il fisico Pierre Duhem sia ancor più Poincaré offrivano una sponda di fatto alle idee gramsciane a questo proposito. Nel pensiero di entrambi, infatti, era presente un rifiuto dell'aspetto ontologico delle teorie scientifiche a favore di quello relazionale. Il primo era ritenuto l'aspetto caduco di queste, l'altro, invece, quello più permanente e più *universalizzabile dal punto di vista della intersoggettività*. La quale – e questo è un aspetto decisivo, anche in funzione anti-bergsoniana – richiedeva l'esistenza di un linguaggio razionale e strutturato, un *discorso*, come aveva già scritto Galilei nel suo *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*. Per Poincaré, infatti,

la prima condizione dell'oggettività: ciò che è oggettivo deve essere comune a più menti, e di conseguenza poter essere trasmesso dall'una all'altra, e poiché questa trasmissione può avvenire solo attraverso questo “discorso” che ispira

¹⁸ “En réalité, le matérialisme reconnaît l'*unité* du sujet et de l'objet, mais nullement leur identité. Et c'était encore Feuerbach qui avait bien expliqué cela” (G. V. Plekhanov, *Les questions fondamentales du marxisme*, cit., p. 25).

tanta diffidenza nel signor Le Roy¹⁹, siamo costretti a concludere: niente discorsi, niente obiettività²⁰.

Della cultura umana, quindi, potevano essere universalizzabili solo i discorsi intellegibili, ma – ancora una volta – non quelli legati alle sensazioni singolari in quanto tali, ovvero alle qualità secondarie, come per esempio i colori.

Le sensazioni sono quindi intrasmissibili, o meglio tutto ciò che in esse è pura qualità è intrasmissibile e per sempre impenetrabile²¹

Tuttavia, le *relazioni* fra le sensazioni, essendo quantitative, potevano essere trasmesse. Più in generale, ciò che era veramente trasmissibile a tutti non erano le descrizioni intensive degli oggetti ma i loro *rapporti*:

Dunque, cos'è la scienza? [È] soprattutto una classificazione, un modo di riunire fatti che le apparenze separavano, sebbene fossero legati da qualche rapporto naturale e nascosto. La scienza, in altre parole, è un sistema di relazioni. Ora, come abbiamo appena detto, è solo nelle relazioni che bisogna ricercare l'oggettività; sarebbe vano cercarlo in esseri considerati isolati gli uni dagli altri. Dire che la scienza non può avere valore oggettivo perché rende consapevoli solo delle relazioni è ragionare al contrario, poiché proprio le sole relazioni possono essere considerate oggettive. Gli oggetti esterni, ad esempio, per i quali è stata inventata la parola oggetto, sono proprio oggetti e non

¹⁹ Il riferimento è all'intellettualismo del matematico bergsoniano Edouard Le Roy che riteneva inferiore all'intuizione il "discorso intelligibile": "C'est que la philosophie anti-intellectualiste, en récusant l'analyse et «de discours», se condamne par cela même à être intrasmissible, c'est une philosophie essentiellement interne, ou tout au moins ce qui peut s'en transmettre, ce ne sont que les négations; comment s'étonner alors que pour un observateur extérieur, elle prenne la figure du scepticisme? (H. Poincaré, *La valeur de la science*, Paris, Flammarion, 1911, p. 215). Su Le Roy e il bergsonismo vedi: E. Le Roy, *Une philosophie nouvelle. Henri Bergson*, Paris, Alcan, 1912. In Italia fu pubblicato di Le Roy il volume *Scienza e filosofia* (Lanciano, Carabba, 1913). Tuttavia, è stato questo matematico e filosofo a coniare il termine *noosfera*, la sfera del pensiero in analogia con *geosfera*, *biosfera*, *atmosfera* ecc. con l'intenzione di segnalare l'emergenza nella storia della Terra di una nuova sfera generale dovuta alla specie umana, in quanto pensante. In questo senso il pensiero era un livello di realtà che poteva consentire una unificazione intellettuale degli uomini. Esso verrà ripreso dal geobiochimico russo Vladimir Ivanovič Vernadsky, che negli anni Venti del Novecento era a Parigi, facendola diventare centrale nelle sue ricerche sulla dinamica chimica-fisica-geologica del nostro pianeta. Esso è stato utilizzato in quegli stessi anni anche in teologia dal gesuita e paleontologo Pierre Teilhard de Chardin. Su questo modello, il semiologo sovietico della cultura Jurij Michajlovič Lotman ha coniato nel 1984 il concetto di *semiosfera*.

²⁰ H. Poincaré, *ivi*, p. 262.

²¹ *Ivi*, p. 263.

apparenze fugaci e sfuggenti perché non sono solo gruppi di sensazioni, ma gruppi cementati da un legame costante. È questo legame, e solo questo legame, che è un oggetto in loro, e questo legame è una relazione. Quindi quando ci chiediamo qual è il valore oggettivo della scienza, questo non significa: la scienza ci dice la vera natura delle cose? ma questo significa; ci rende consapevoli delle vere relazioni delle cose?²²

Le relazioni, infatti, fondavano la loro oggettività anche sul fatto che esse erano sperimentalmente verificabili da tutti, ovviamente da tutti coloro che erano in grado di farlo, non quindi dagli uomini comuni. La scienza rimaneva sempre un sapere democratico e universalizzabile, ma specialistico, rigoroso, sia nella invenzione, sia nella esposizione, sia nella eventuale verifica dei suoi enunciati. Inoltre – ma soprattutto per Poincaré – l’insieme dei rapporti rivelati dalla scienza rivelava a sua volta l’esistenza di una armonia universale che era percepibile in maniera esclusivamente soggettiva, sebbene esso fosse oggettivo in quanto comune a tutti gli uomini dotati di pensiero:

In sintesi, l’unica realtà oggettiva sono i rapporti delle cose da cui risulta l’armonia universale. Senza dubbio questi rapporti, questa armonia non possono essere concepiti al di fuori di una mente che li concepisce o che li percepisce. Ma sono tuttavia oggettivi perché sono, diventeranno o rimarranno comuni a tutti gli esseri pensanti.²³

Tale *armonia* doveva essere considerata, dunque, non solo l’unica verità generale della realtà oggettiva ma anche la sorgente di ogni bellezza, quindi l’origine di un effetto estetico²⁴. Una bellezza non sensibile, ma più profonda, intellettuale, che era alla base della prima. Siamo, ancora, come già visto, all’interno del paradigma della “scienza per la scienza”.

Diverso sarà il punto di vista di Gramsci che affrontava il problema epistemologico dalla connessione scienza / conoscenza / lavoro. Per Gramsci, di fatto, era accettabile l’idea pragmatista di James che rifiutava il dualismo soggetto / oggetto e anche l’idea convenzionalista di Poincaré per il quale “oggettivo” era solo l’“universale soggettivo”, tuttavia per lui l’attività sperimentale degli scienziati doveva essere considerata il nucleo espansivo di una nuova forma di lavoro, grazie al quale le forze materiali e quelle

²² *Ivi*, pp. 265-266.

²³ *Ivi*, p. 271.

²⁴ H. Poincaré, *Science et méthode*, Paris, Flammarion, 1920, p. 15.

intellettuali dell'uomo singolo o di quello associato venivano a cooperare fino a coincidere; in sostanza essa era il preannuncio di un nuovo modo di produzione maturato all'interno stesso della società capitalistica, ma che alludeva a un suo possibile superamento proprio nella sua "cellula" primitiva, ovvero la produzione. Riferendosi all'*Antidühring* di Engels e ancora sulla oggettività del mondo esterno, infatti, Gramsci sosterrà che

La oggettività del mondo esterno. L'espressione di Engels che «la materialità del mondo è dimostrata dal lungo e laborioso sviluppo della filosofia e delle scienze naturali» dovrebbe essere analizzata e precisata. S'intende per scienza l'attività teorica o l'attività pratico-sperimentale degli scienziati? o la sintesi delle due attività? Si potrebbe dire che in ciò si avrebbe il processo unitario tipico del reale, nell'attività sperimentale dello scienziato che è il primo modello di mediazione dialettica tra l'uomo e la natura, la cellula storica elementare per cui l'uomo, ponendosi in rapporto con la natura attraverso la tecnologia, la conosce e la domina. È indubbio che l'affermarsi del metodo sperimentale separa due mondi della storia, due epoche e inizia il processo di dissoluzione della teologia e della metafisica, e di sviluppo del pensiero moderno, il cui coronamento è nella filosofia della praxis. L'esperienza scientifica è la prima cellula del nuovo metodo di produzione, della nuova forma di unione attiva tra l'uomo e la natura. Lo scienziato-sperimentatore è [anche] un operaio, non un puro pensatore e il suo pensare è continuamente controllato dalla pratica e viceversa, finché si forma l'unità perfetta di teoria e pratica (Q 11 § 34: 1448-9).

Questa posizione acquista ancora maggior rilievo se inserita nel contesto delle forme di lavoro dominanti in quell'epoca (taylorismo). È indubbio, tuttavia, che risuona in essa una grande valorizzazione della nascita e dell'affermazione successiva del metodo sperimentale originariamente di tipo galileiano, che però viene trasformato – quasi alla maniera dei positivisti per il sapere scientifico in generale – come una sorta di evento in grado di dissolvere progressivamente la teologia e la metafisica, cosa che di tutta evidenza non si era verificata nei secoli della modernità e anche in quelli successivi. Anche nella convinzione che la filosofia della praxis – come esito finale del pensiero moderno, sperimentale – avrebbe sgombrato finalmente la mente umana da ogni ideologia parziale religiosa, idealistica oppure materialistica volgare. La nascita della filosofia della praxis, dunque, per Gramsci era anche una anticipazione di un più generale rovesciamento della praxis stessa nel suo significato marxiano.

Dunque, per Gramsci, non esisteva una *scienza borghese* e una *scienza proletaria* – come anche molti teorici marxisti del suo tempo sostenevano – ma una scienza critica (oggettiva) e una scienza ideologica (parziale o unilaterale). Tanto è vero che egli nei *Quaderni* sosteneva come anche i capitalisti potevano giovare (come facevano) delle analisi marxiane per la conoscenza dei meccanismi di funzionamento della loro società. La scienza sociale di Gramsci, dunque, era una *scienza di rapporti* ma di rapporti reali, cioè contraddittori, come aveva chiaramente scritto già nell'articolo sopra citato. *Il nostro Marx* del 1918 nel quale concludeva che

Per conoscere con esattezza quali sono i fini storici di un paese, di una società, di un aggruppamento importa prima di tutto conoscere quali sono i sistemi e i rapporti di produzione e di scambio di quel paese, di quella società²⁵.

Di qui, anche la posizione già vista che, dal punto di vista del materialismo storico l'importante non era tanto conoscere il contenuto scientifico dei materiali esistenti o delle macchine ma la loro collocazione sociale, ovvero i rapporti sociali all'interno dei quali erano stati realizzati, oppure in quali di questi essi venivano utilizzati all'interno di un dato processo di produzione²⁶. Di qui, ancora, la distinzione necessaria fra materialismo scientifico in generale e materialismo storico e la non implicazione generica del secondo nel primo o viceversa, e dunque anche, il recupero del concetto labriolano di filosofia della praxis distinguibile da ogni filosofia della storia e della natura, e come tale transitoria. Per Gramsci, il concetto di *rapporti sociali* – intesi nella loro pluridimensionalità verticale e dinamicità – è centrale e fondamentale: ogni oggetto, ogni individuo, ogni idea o cultura, ogni istituto politico, non era altro che reificazioni o manifestazioni storiche e quindi transeunti di determinati rapporti sociali, anch'essi ovviamente prodotti storici. La storia stessa, in sostanza, non era altro che uno sviluppo diacronico e differenziato di questi, una sorta di flusso temporale irreversibile di questi. Anche i contenuti sottostanti a questi rapporti – i valori d'uso – erano in parte variabili

²⁵ A. Gramsci, *Il nostro Marx* (1918), in A. Gramsci, *Scritti politici*, cit., p. 121 (articolo originariamente pubblicato su *Il Grido del Popolo*, 4 maggio 1918).

²⁶ Anche in questo caso sulle orme di A. Labriola, *Del materialismo storico. Dilucidazione preliminare*, in *Saggi sul materialismo storico*, cit., p. 77.

storicamente, ma per Gramsci essi erano di pertinenza delle diverse discipline scientifiche e tecnologiche che li studiavano.

Mediante la conoscenza dei molteplici rapporti sociali presenti e passati era possibile addirittura dare una nuova definizione storicistica e strutturale e sistemica – ma dinamica – dell'uomo stesso:

occorre concepire l'uomo come una serie di rapporti attivi (un processo) in cui se l'individualità ha la massima importanza, non è però il solo elemento da considerare. L'umanità che si riflette in ogni individualità è composta di diversi elementi: 1) l'individuo; 2) gli altri uomini; 3) la natura. Ma il 2° e il 3° elemento non sono così semplici come potrebbe apparire. L'individuo non entra in rapporti con gli altri uomini per giustapposizione, ma organicamente, cioè in quanto entra a far parte di organismi dai più semplici ai più complessi. Così l'uomo non entra in rapporto con la natura semplicemente, per il fatto di essere egli stesso natura, ma attivamente, per mezzo del lavoro e della tecnica. Ancora. Questi rapporti non sono meccanici. Sono attivi e coscienti, cioè corrispondono a un grado maggiore o minore d'intelligenza che di essi ha il singolo uomo. Perciò si può dire che ognuno cambia se stesso, si modifica, nella misura in cui cambia e modifica tutto il complesso di rapporti di cui egli è il centro di annodamento. In questo senso il filosofo reale è e non può non essere altri che il politico, cioè l'uomo attivo che modifica l'ambiente, inteso per ambiente l'insieme dei rapporti di cui ogni singolo entra a far parte. Se la propria individualità è l'insieme di questi rapporti, farsi una personalità significa acquistare coscienza di tali rapporti, modificare la propria personalità significa modificare l'insieme di questi rapporti. Ma questi rapporti, come si è detto, non sono semplici. Intanto, alcuni di essi sono necessari, altri volontari. Inoltre averne coscienza più o meno profonda (cioè conoscere più o meno il modo con cui si possono modificare) già li modifica. Gli stessi rapporti necessari in quanto sono conosciuti nella loro necessità, cambiano d'aspetto e d'importanza. La conoscenza è potere, in questo senso. Ma il problema è complesso anche per un altro aspetto: che non basta conoscere l'insieme dei rapporti in quanto esistono in un momento dato come un dato sistema, ma importa conoscerli geneticamente, nel loro moto di formazione, poiché ogni individuo non solo è la sintesi dei rapporti esistenti ma anche della storia di questi rapporti, cioè è il riassunto di tutto il passato. Si dirà che ciò che ogni singolo può cambiare è ben poco, in rapporto alle sue forze. Ciò che è vero fino a un certo punto. Poiché il singolo può associarsi con tutti quelli che vogliono lo stesso cambiamento e, se questo cambiamento è razionale, il singolo può moltiplicarsi per un numero imponente di volte e ottenere un cambiamento ben più radicale di quello che a prima vista può sembrare possibile (Q 10 II § 54: 1345-6).