

Oltre il soggetto: appunti sul Gramsci “molecolare” tra psicologia e “filosofie della vita”

Sebastiano Pirotta

Université de Reims Champagne-Ardenne, sebastiano.pirotta@gmail.com

Received: 16.09.2024 - Accepted: 16.10.2024 - Published: 18.12.2024

Abstract

Il “linguaggio della vita” è in Gramsci in parte riconducibile alle scienze e alla psicologia di fine Ottocento. Tenendo conto di questo legame, il nostro contributo cercherà di ricostruire i primi tra gli scritti pre-carcerari e di avviare un confronto interpretativo con alcuni autori che, come Gramsci, hanno concepito il soggetto attraverso una serie di metafore che mettono in discussione l’idea del sé come individualità chiusa e autoreferenziale. In particolare, rivisiteremo la metafora della trasformazione “molecolare” e, attraverso di essa, il rapporto di Gramsci con la psicologia e le “filosofie della vita”. Il nostro obiettivo è quello di concentrarci sulla prospettiva adottata da Gramsci nei *Quaderni del carcere*, dove la terminologia vitalistica dei primi scritti viene riattivata e inserita in una prospettiva che trascende il precedente approccio vitalistico.

Keywords

Soggetto, Gramsci, Nietzsche, Filosofie della vita, Alfred Fouillée, William James

Beyond the Subject: Notes on the “Molecular” Gramsci between Psychology and “Philosophy of Life”

Abstract

Gramsci’s “language of life” can be traced in part to the sciences and psychology of the late 19th century. Taking this connection into account, our contribution will attempt to reconstruct the early pre-prison writings and engage in an interpretive comparison with some authors who, like Gramsci, have conceived of the subject through a series of metaphors that challenge the idea of the self as a closed and self-referential individuality. In particular, we will revisit the metaphor of a “molecular” transformation and, through it, Gramsci’s relationship with psychology, and “philosophies of life”. Our aim is to focus on the perspective adopted by Gramsci in the *Prison Notebooks*, where the vitalist terminology of the early writings is reactivated and included in a perspective that transcends the former vitalistic approach.

Keywords

Subject, Gramsci, Nietzsche, Philosophies of life, Alfred Fouillée, William James

Oltre il soggetto: appunti sul Gramsci “molecolare” tra psicologia e “filosofie della vita”

Sebastiano Pirotta

Le parole che compongono il “linguaggio della vita”¹ di Gramsci, riconducibili in parte alle scienze e alla psicologia di fine Ottocento, e le fonti dirette e indirette che lo hanno ispirato sono molteplici. Una loro ricognizione esauriente è già stata svolta.² Tenteremo allora di circoscrivere il nostro contributo a un confronto interpretativo con alcuni autori che, come Gramsci, hanno pensato il soggetto oltre i limiti di un’individualità chiusa e autoreferenziale servendosi di una serie di metafore comuni e partendo dalla discussione di uno stesso orizzonte culturale di riferimento. Torneremo sul Gramsci “molecolare”, sul suo rapporto giovanile con la psicologia e le “filosofie della vita” per giungere a mostrare la specificità della prospettiva carceraria e, al contempo, la persistenza di un lessico che ci sembra vada compreso comunque come un utile apparato concettuale *metaforicamente* riattivato di cui il prigioniero si serve, superandone gli ingombranti residui vitalistici, accanto alla necessità di riaffermare l’assoluta indipendenza e originalità del marxismo nello sviluppo della riflessione sulla relazione tra teoria e praxis, ossia su «*come le idee diventano forze pratiche*», una questione che, così formulata secondo la testimonianza dell’antico professore di filosofia teoretica di Gramsci Annibale Pastore, costituiva già una preoccupazione fondamentale per lo studente sardo durante la sua frequentazione dell’ateneo torinese.³

Premessa: Gramsci contro Ferrero

Di Meo ha evidenziato il debito culturale che le metafore biologiche gramsciane hanno contratto nei confronti delle scienze

¹ M. Ciliberto, *Gramsci e il linguaggio della “vita”*, «Studi Storici», XXX, 1989, n. 3, pp. 679-99.

² A. Di Meo, *Decifrare Gramsci: una lettura filologica*, Roma, Bordeaux, 2020.

³ Sulla testimonianza di Pastore, cfr. Gramsci, *Scritti*, vol. 2, nota 11, p. 89; e L. Basile «*Caro maestro*», «*eccezionale studente: sul rapporto di A. Gramsci con V. A. Pastore. Ipotesi e riscontri*», «Giornale critico della filosofia italiana», XCIII, 2014, n. 1, pp. 187-211.

della vita e, in particolare, della psicologia sperimentale di fine Ottocento. In effetti il dibattito scientifico sulla costituzione “psico-fisica” del soggetto era largamente diffuso nella cultura italiana durante gli anni di formazione di Gramsci. Le idee positivistiche lombrosiane così come la questione della trasposizione delle teorie fisiche in ambito psichico che, in Francia, occupava le pagine della *Revue philosophique de France et de l'étranger* di Théodule Armand Ribot erano discusse, tra gli altri, dal sociologo allievo di Lombroso Guglielmo Ferrero. Gramsci si riferisce esplicitamente, fin dagli scritti giovanili, e in modo spesso polemico, al lavoro teorico di Lombroso e di Ferrero. Quest'ultimo nei *Quaderni* è ricordato come uno di quegli «intellettuali positivisti che si occupano della questione operaia e che più o meno credono di approfondire, o correggere, o superare il Marxismo»⁴ e viene subito inserito in quella categoria che costituirà, sotto il titolo “Lorianismo”, la tematica del Quaderno 28.⁵ Ma la critica gramsciana risale agli anni precarcerari. Nel marzo 1916 l'intellettuale sardo aveva polemizzato con il conferimento del premio annuale della *Société des gens de lettres* a Ferrero, lamentandone l'approvazione di «persone serie e assennate come il prof. Pastore», di cui aveva da poco seguito le lezioni.⁶ Ricorda Di Meo che per Ferrero era possibile associare la legge psicologica «del minimo sforzo» al principio fisico di inerzia. Secondo questa legge la mente umana privilegiando i processi psichici meno dispendiosi, tenderebbe al minimo sforzo, preferendo così alle idee nuove il consolidamento di processi mentali consueti, dipendenti «a livello fondamentale» dai movimenti dell'apparato nervoso.⁷ Dall'approccio di Ferrero conseguiva dunque una naturalizzazione passivizzante dell'agire umano che veniva così ridotto all'azione predeterminante dei processi nervosi. Si trattava di un approccio positivistico che Gramsci vedeva agire sul piano storico in modo deterioro anche all'interno della corrente riformista del socialismo i cui rappresentanti, d'altro canto,

⁴ Q 1, § 25: *QC*, p. 22.

⁵ Q 1, § 64: *QC*, p. 75; : *QC*, pp. 2319-37.

⁶ A. Gramsci, *Scritti*, vol. 1, pp. 253-54.

⁷ Di Meo, *Decifrare Gramsci*, cit., p. 190.

cominceranno ad accusarlo nel 1917 «di essere “spontaneista” e “volontarista” o “bergsoniano”» come ricorderà egli stesso.⁸

Con l'articolo *Tre principi, tre ordini*, pubblicato l'11 febbraio 1917 nel numero unico de «La Città futura», l'intellettuale sardo definisce la «legge del minimo sforzo» come una «legge dei poltroni» particolarmente popolare e diffusa in quei paesi in cui «la rivoluzione è meno probabile». ⁹ Di Meo spiega questo e altri riferimenti gramsciani rinviando a un «ambiente culturale» di cui ricostituisce la storia delle idee e «che Gramsci, con maggiore probabilità [...] teneva presente nel pensare il tema della passività». ¹⁰ Sembra lecito interrogarsi però, oltre che sull'effettiva presenza di questo lessico nella cultura italiana, europea e nei testi gramsciani dell'epoca, sulle modalità di trasmissione che ne avrebbero permesso l'assimilazione da parte del giovane sardo.

1. *L'insegnamento di filosofia al liceo Dettori*

Gramsci, prima di trasferirsi a Torino e d'intraprendere la strada del socialismo, sin dall'ultimo anno della sua formazione liceale in Sardegna era entrato in contatto con l'impostazione positivista e post-positivista¹¹ della filosofia. Questa poteva penetrare e imporsi capillarmente nelle scuole tramite lo studio degli *Elementi di morale ad uso anche de' licei, secondo le opere degli scienziati moderni* di Giovanni Marchesini, un manuale introdotto dal professore di filosofia Settimio Carassali nel liceo Dettori di Cagliari durante l'anno scolastico 1910-1911.¹² Si tratta di un testo che lo studente aveva probabilmente letto con una certa attenzione per integrare lo studio degli appunti di lezioni a lui evidentemente care, come emerge da una lettera di risposta a una sollecitazione di Gramsci del 1911.¹³ Nel settembre di quell'anno, in vista degli esami scritti per ottenere la borsa di studio del Collegio Carlo Alberto di Torino, con tutta evidenza Gramsci accorda ancora una certa importanza alla sua

⁸ Q 3, § 48: *QC*, p. 330. Sulle accuse di bergsonismo cfr. G. Guida, *Il bergsoniano Antonio Gramsci*, in Id., *Durata e storia. Aspetti di una nuova percezione del tempo agli inizi del Novecento*, Roma, Aracne, 2013, pp. 422-55: 426.

⁹ Gramsci, *Scritti*, vol. 2, pp. 84-88: 87.

¹⁰ Di Meo, *Decifrare Gramsci*, cit., p. 187.

¹¹ La frontiera non è poi così netta, come ha mostrato Ciliberto, *Gramsci e il linguaggio della "vita"*, cit., pp. 682-83.

¹² A. Gramsci, *Ep.*, vol. 1, pp. 47-49.

¹³ Ivi, p. 64.

formazione cagliaritano. È possibile ipotizzare che le lezioni di Carassali fossero ispirate, almeno in parte, al manuale di Marchesini, il cui primo volume seguiva un approccio positivista tendente a integrare problematiche etiche, psicologiche e fisiologiche. Le teorie esposte nei volumi s'ispiravano alla filosofia di Ardigò che ne aveva redatto la *Prefazione* e di cui Gramsci evocerà nei *Quaderni* gli «*Scritti vari* raccolti e ordinati» proprio «da Giovanni Marchesini»,¹⁴ riconducendoli prima, nel maggio 1930, alla categoria del «lorianismo», pur riconoscendo che «nonostante tutto, Ardigò non era il primo venuto»,¹⁵ e poi, nell'ottobre-novembre 1930, al «materialismo volgare» a cui opporrà le idee di Bergson e, soprattutto, «le tesi su Feuerbach di Marx». ¹⁶ Oltre alle citazioni di Ardigò nel manuale di filosofia il liceale Gramsci poteva trovare alcuni riferimenti ad autori come «Teofilo [*sic*] Ribot», di cui veniva ricordata tra l'altro l'«importantissima *Revue philosophique*»,¹⁷ Jean-Marie Guyau¹⁸ e Alfred Fouillée,¹⁹ tre nomi che figuravano anche nella lista delle «Opere principali consultate» da Marchesini per la stesura del manuale.²⁰ Una prima forma generale di trasmissione e di assimilazione dell'orizzonte culturale della filosofia psicologica e dell'etica vitalistica francese potrebbe quindi risalire all'epoca degli studi liceali del giovane sardo. Nello specifico però non sono documentati riferimenti espliciti agli autori citati negli scritti di questo periodo.

2. I primi riferimenti a Ferrero, Nietzsche e il filtro vociano.

Troviamo invece, in due testi scolastici sulla civiltà romana composti da Gramsci²¹ durante l'ultimo anno di liceo, nel novembre 1910, un cenno privo di polemica a *Grandezza e decadenza di Roma* di Guglielmo Ferrero²² e nel commento, probabilmente successivo, al verso carducciano «Salve, o serena dell'Ilisso in riva», un riferimento

¹⁴ Q 4, § 6: *QC*, p. 427.

¹⁵ *QC*, p. 430.

¹⁶ Q 5, § 39: *QC*, p. 572.

¹⁷ G. Marchesini, *Elementi di morale ad uso anche de' licei, secondo le opere degli scienziati moderni*, Firenze, Sansoni, 1897, vol. 2, p. 245.

¹⁸ Ivi, vol. 2, pp. 4, 25, 35, 45, 56-57 e 104.

¹⁹ Ivi, vol. 1, p. 6.

²⁰ Ivi, vol. 2, p. 246.

²¹ Gramsci, *Scritti*, vol. 1, pp. 813-15, pp. 820-21.

²² Ivi, p. 813 e nota 3, p. 815.

a «Federico Nietzsche»²³ il cui nome appare subito associato al concetto di “superuomo”, del quale si tenta di fornire una prima forma di distinzione rispetto alle interpretazioni fuorvianti à la D’Annunzio, una tematica che, com’è noto, verrà sviluppata nella riflessione carceraria.²⁴ I temi liceali di Gramsci sono seguiti dai giudizi del professore Vittorio Amedeo Arullari a cui Carassali dedicherà, nel 1912, la pubblicazione di una sua Conferenza intitolata *La visione della vita e dell’arte nella filosofia di Federico Nietzsche*, tenuta a Cagliari tra febbraio e marzo 1911. Questo intervento viene pubblicato in un primo momento nel giornale «L’Unione sarda»,²⁵ un periodico nel quale, per il tramite dell’altro professore di Gramsci Raffa Garzia, era già apparso il 26 luglio 1910 il primo articolo dello studente sardo.²⁶

Nel tema scolastico «Sostanza e forma» Gramsci riconduce la creazione artistica a un apprendistato formale da un lato e a una «sostanza» generativa che, dall’altro, ogni artista «doveva contenere in sé in potenza o in formazione», definita «furore dionisiaco», ossia la vera fonte creatrice del «genio» destinata a costituirsi nelle «forme plastiche» delle opere d’arte.²⁷ L’espressione “furore dionisiaco” verrà ripresa successivamente. Il 4 aprile 1917, recensendo l’opera teatrale *Liola* di Pirandello, l’intellettuale sardo interpreterà «l’arte dialettale così come è espressa in questi tre atti» come la persistenza della

antica tradizione artistica popolare della Magna Grecia, coi suoi fliaci, coi suoi idilli pastorali, con la sua vita dei campi piena di furore dionisiaco, di cui tanta parte è pure rimasta nella tradizione paesana della Sicilia odierna.²⁸

Di quest’antica realtà pagana verrà esaltata l’immediatezza spontanea, la «fecondità irresistibile» che «prorompe da tutta la materia organica».²⁹ In entrambi gli scritti, quello liceale e quello del

²³ Ivi, p. 821.

²⁴ Per esempio cfr. Q 8, § 210: *QC*, p. 1068; e Q 8, § 242: *QC*, p. 1092.

²⁵ S. Carassali, *La visione della vita e dell’arte nella filosofia di Federico Nietzsche. Il paradosso e le anomalie di J. J. Rousseau*, Sassari, Tipografia della libertà, 1912, *Avvertenza*.

²⁶ L. La Porta, *Antonio Gramsci, Scritti 1910-1916*, «International Gramsci Journal», vol. 4, n. 1, 2021, pp. 191-97: 191-92, <https://doi.org/10.14276/igj.v4i1.4101>.

²⁷ Gramsci, *Scritti*, vol. 1, p. 817.

²⁸ Gramsci, *Scritti*, vol. 2, p. 216.

²⁹ *Ibidem*.

1917, traspare un certo influsso della ricerca anti-positivistica nietzscheana sull'apollineo e sul dionisiaco, due tendenze che sembrano in parte risuonare nella prima distinzione giovanile tra «forme plastiche» e «furore dionisiaco». In effetti all'opera di Nietzsche sulla tragedia greca, di cui Gramsci possedeva un'edizione tedesca del 1894,³⁰ è stata riportata l'occorrenza dell'espressione nello scritto scolastico³¹ in cui figurano tra l'altro anche riferimenti a De Sanctis, Borgese e alle categorie crociane di «intuizione» ed «espressione».³² D'altro canto a questa già più che complessa costellazione culturale si deve aggiungere, a rigore, l'ipotesi di un'altra fonte a cui Gramsci avrebbe potuto attingere e che ci permette di ricollegarci alla matrice francese di un certo pensiero dell'energia e della vita. Il 6 gennaio 1910, presumibilmente un anno prima della stesura del componimento scolastico in questione, nel numero 4 della rivista "La Voce" Giuseppe Prezzolini aveva pubblicato un articolo intitolato *Il Bergson* in cui il filosofo francese veniva associato per «parentela di spirito» a una serie di «romantici tedeschi» tra i quali citava anche Nietzsche. Essi, come Bergson, avevano avuto il merito di essere stati dei «gassificatori del filosofismo loro contemporaneo»,³³ ma più che offrire un solido sistema la filosofia di Bergson traeva «dalle idee quella potenza di nettezza che fa che i nostri atti abbiano dell'impersonale e quasi del divino» e possano addentrarsi nel reale lasciandovi «uno stampo di vigoria soprumana»; questa permetteva di «dare alle idee quell'incantesimo di simpatia che non si prova per le astrazioni ma soltanto per gli esseri definiti», personalizzando «le astrazioni tutte le volte che vi intensifichiamo la passione» e continuava poi:

occorrono pensatori del genere del Bergson per rimettere allo stato di fusione il pensiero cristallizzato di un tempo, per ridare alle vene della filosofia in marasma il sano pulsare d'un sangue giovane e asclerotizzare le arterie perché sopportino l'empito del nuovo *furore dionisiaco*. "Das wahre ist der bacchantische Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist...". Il vero è una ebbrezza da baccante, in cui non v'è membro che non sia folle. Appunto il

³⁰ Cfr. *QC*, *Apparato critico*, p. 3135.

³¹ Gramsci, *Scritti*, vol. 1, nota 3, p. 819.

³² Ivi, p. 818.

³³ G. Prezzolini, *Il Bergson*, «La Voce», a. II, n. 4, 6 gennaio 1910, poi in Id., *La Voce 1908-1913. Cronaca, antologia e fortuna di una rivista*, Milano, Rusconi, 1974, pp. 575-78: 578.

Bergson è uno di quei pensatori che sgombrano la mente dai pregiudizi meccanici e scolastici, che rimettono la vita in moto [...].³⁴

Sappiamo che “La Voce” fu la «rivista che incise maggiormente sulla formazione del giovane Gramsci» e ch’egli possedeva l’annata 1910, rilegata seppur incompleta.³⁵ Se, come pare probabile, lo studente sardo avesse tratto dalla lettura di quest’articolo l’espressione “furore dionisiaco” - che, si noti, Prezzolini derivava dalla “Prefazione” della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel³⁶ e non da Nietzsche - il lessico e quindi anche il contenuto delle sue prime esercitazioni scritte andrebbe “decifrato” all’interno di un orizzonte culturale composito in cui, come si vede in questo specifico caso, un riferimento apparentemente univoco (la *Nascita della tragedia*) implica in realtà una serie di rinvii semantici e nessi, talvolta impliciti, che possono spaziare da Nietzsche all’idealismo, passando per il filtro delle lezioni liceali e di un Bergson a sua volta mediato dalla lettura di Prezzolini e delle riviste a cui Gramsci era abbonato. Quest’indicazione metodologica ci sembra debba essere tenuta presente anche nell’analisi degli scritti posteriori.

3. Bergsonismo e pragmatismo nelle riviste di Papini e Prezzolini

Nel 1911 Gramsci giunge a Torino per proseguire gli studi all’università. Il 2 novembre di quello stesso anno scrive una lettera al padre richiedendo l’invio di alcuni libri tra i quali i «volumetti intitolati “Cultura dell’anima”» e il «volume: “Maine de Biran”». I primi, che facevano parte di una collana curata da Papini, comprendevano testi di Bergson,³⁷ James³⁸ e Sorel³⁹ mentre il secondo era un saggio di Giovanni Amendola su, appunto, Maine de Biran⁴⁰ nel quale venivano citati anche altri filosofi «della contingenza, dell’intuitizione e dell’azione» come Boutroux, Blondel

³⁴ Ivi, p. 577; il corsivo è nostro.

³⁵ Gramsci. *I Quaderni del carcere e le riviste ritrovate*, a cura di G. Francioni, F. Giasi e L. Paulesu, Cesena, MetaMorfosi, 2019, p. 17.

³⁶ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* [1807], Leipzig, Dürr’schen Buchhandlung, 1907, p. 31.

³⁷ H. Bergson, *La filosofia dell’intuizione. Introduzione alla metafisica ed estratti di altre opere*, a cura di G. Papini, Carabba, Lanciano, 1909.

³⁸ W. James, *Saggi pragmatisti*, Lanciano, Carabba, 1910.

³⁹ G. Sorel, *La religione d’oggi*, trad. it. di A. Lanzillo, con prefazione inedita dell’autore, Lanciano, Carabba, 1911.

⁴⁰ Gramsci, *Ep.*, vol. 1, pp. 69-72.

e Bergson⁴¹. Anche tramite queste letture comincia così a emergere un orientamento teorico-politico volto al superamento delle posizioni del determinismo positivisticò osteggiate sia dai vociani che da Croce. Prima de “La Voce”, la rivista di Papini e Prezzolini “Leonardo” aveva operato secondo un indirizzo di pensiero pragmatico e bergsoniano che si voleva alternativo all’idealismo crociano.⁴² Gramsci mostra di conoscere anche questa rivista richiamandosi esplicitamente nel febbraio 1913 a un articolo di Papini pubblicato nel “Leonardo” dell’agosto 1906.⁴³ Nei *Quaderni* evidenzierà il legame di continuità tra il “Leonardo” e “La Voce”.⁴⁴ La rivista era letta con interesse tra gli altri anche dallo psicologo G. C. Ferrari che era «in contatto col mondo scientifico e filosofico di Francia e d’America»⁴⁵ e aveva tradotto e annotato i *Principi di psicologia*⁴⁶ di James, un testo che Gramsci definirà nel marzo 1929 il «miglior manuale di Psicologia». ⁴⁷ Gli autori del “Leonardo” ricevevano regolarmente la già citata *Revue philosophique* di Ribot e lo spirito della loro rivista pareva animato da quella che veniva definita la “filosofia dell’azione”, cioè di fatto un’insieme di teorie e pensatori, ai quali veniva associato anche Nietzsche,⁴⁸ accomunati dalla riflessione su come «trasformare il pensiero in vita» tramite l’intervento della «volontà».⁴⁹

4. Ribot e la «Revue philosophique»

L’approccio positivista della psicologia scientifica viene messo in discussione negli anni Settanta e Ottanta del XIX secolo dall’affiorare di nuove teorie volte a interrogare il dualismo di corpo e psiche. In Francia i risultati di queste ricerche vengono convogliati e discussi nella *Revue philosophique* di Ribot. Secondo quest’autore per studiare le relazioni che intercorrono tra le idee e i movimenti è

⁴¹ G. Amendola, *Maine de Biran*, Firenze, Quattrini, 1911, p. 122.

⁴² L. S. Pighi, *Bergson e il bergsonismo nella prima rivista di Papini e Prezzolini il «Leonardo» - 1903-1907*, Bologna, Forni, 1982, pp. 21-22.

⁴³ Gramsci, *Scritti*, vol. 1, p. 6.

⁴⁴ Q 5, § 34: *QC*, p. 570.

⁴⁵ Pighi, *Bergson e il bergsonismo*, p. 20.

⁴⁶ W. James, *Principi di psicologia* [1890], trad. it., a cura di G. C. Ferrari, Milano, Società Editrice Libraria, 1909.

⁴⁷ *LC*, p. 300.

⁴⁸ D. M. Fazio, *Il caso Nietzsche. La cultura italiana di fronte a Nietzsche. 1872-1940*, Settimo Milanese, Marzorati Editore, 1988, pp. 98-106.

⁴⁹ Pighi, *Bergson e il bergsonismo*, cit., p. 78.

comunque necessario coniugare psicologia e fisiologia. Questa impostazione emerge nel suo scritto dedicato alle malattie della volontà,⁵⁰ uno dei testi presenti nella bibliografia del manuale di liceo di Gramsci sopra ricordato. In esso l'autore interroga la coordinazione volontaria di idee e sentimenti e si propone di analizzare il «doppio meccanismo» di spinta e di inibizione della volontà, per tematizzare una distinzione tra uno «stato di coscienza» e un «meccanismo psicofisiologico molto complesso», che viene posto alla base dell'azione.⁵¹ Gli stati di coscienza tendono a tradursi in movimenti variabili dal semplice riflesso all'azione deliberata, a seconda del grado di complessità d'elaborazione psichica. Questa tendenza, per Ribot, non deriva da una misteriosa trasformazione spirituale dell'idea in azione, essa è piuttosto il risultato dell'interazione di movimenti fisiologici interni, percettivi, ed esterni, motori, che definisce «azione» o «attività [...] ideomotrice».⁵²

La coscienza cessa così di essere interpretata come una «causa» per risolversi in un «semplice accompagnamento di un processo nervoso» in cui per l'autore è possibile distinguere tre gruppi di idee, secondo la loro intensità d'attualizzazione che può essere forte, moderata o debole.⁵³ Al terzo gruppo appartengono le idee astratte in cui la tendenza all'azione è minima. In ogni gruppo l'azione è stimolata o inibita dall'intervento di sentimenti e affetti associati a uno specifico stato di coscienza. La maggior parte delle nostre azioni, mediata dalla ragione, dal carattere individuale e da circostanze esterne, si afferma come *volontà* ed è dunque in relazione a essa che la tendenza all'azione o la prosecuzione di un atto, così come un suo eventuale arresto, deve essere analizzata. La volontà determina l'azione in seguito a una scelta stabilita da un'attività di coordinazione che avviene al di sopra di stati psichici o idee che si contendono la tendenza al dispendio a seconda della propria quantità di influsso nervoso.

Date queste premesse la ricerca di Ribot si dirige verso la necessità di dimostrare le ragioni della mancata coordinazione tra

⁵⁰ T.-A. Ribot, *Les maladies de la volonté* [1883], Paris, L'Harmattan, 2002.

⁵¹ Ivi, p. 3. Le traduzioni dal francese sono nostre.

⁵² Ivi, p. 6.

⁵³ Ivi, pp. 8-9.

stato psicofisiologico ed espressione motoria corrispondente e l'analisi si svolge nell'ambito delle patologie della volontà, suddivise in due categorie: la prima comprende i casi di depotenziamento volitivo mentre la seconda quelli in cui la volontà è abolita. All'interno della prima categoria troviamo l'analisi clinica dell'*abulia*: quello stato psicofisico in cui le funzioni intellettuali del soggetto sono intatte, ma la traduzione di uno stato psichico in azione risulta difficile o addirittura impossibile e l'azione appare bloccata da una mancanza di *impulso*. Gli stati psichici sono dissociati dagli stati organici che li accompagnano e si verifica così una «depressione notevole delle *azioni vitali*». ⁵⁴ L'influsso delle idee di Ribot fu notevole su pensatori a lui contemporanei, tra i quali figuravano Bergson, Sorel – che avevano pubblicato nella *Revue* una serie di articoli tra il 1888 e il 1895 – ⁵⁵ Fouillée, Guyau, Nietzsche e James.

5. *L'influsso della psicologia sulle "filosofie della vita"*.

Nei *Principi di psicologia* James riconduce gli atti intermedi delle azioni abituali alle azioni ideo-motrici di cui scrive che «è spesso difficile decidere se sia opportuno chiamarli atti riflessi anziché volontari»; ⁵⁶ una volta intrapresi, questi atti continuano a dispiegarsi senza interruzione purché «non esista in quel momento alcuna azione antagonista nella mente» ⁵⁷ giacché le sensazioni e le idee stesse sono già parte di quelle correnti che si innervano e, trasmettendosi, portano al movimento, data la concezione di una coscienza che «nel fondo della sua natura è impulsiva». ⁵⁸

Utilizzando una serie di allegorie, mutate tra l'altro dalla fisiologia, per descrivere l'intricato processo affettivo-istintuale soggiacente alla formazione della coscienza soggettiva Nietzsche, alla stregua di Ribot, interpreta l'individuo come un aggregato di tendenze e forze in cui ciò che appare esternamente come volontà non è che l'ultimo effetto o *sintomo*, di un «combattimento tra

⁵⁴ Ivi, pp. 53-54.

⁵⁵ L. Mucchielli, *Aux origines de la psychologie universitaire en France (1870-1900): enjeux intellectuels, contexte politique, réseaux et stratégies d'alliance autour de la Revue philosophique de Théodule Ribot*, «Annals of science», 1998, pp. 263-89: 277.

⁵⁶ James, *Principi di psicologia*, cit., p. 820.

⁵⁷ Ivi, p. 820-21.

⁵⁸ Ivi, p. 823.

emozioni» di cui il singolo ignora spesso le «radici nascoste».⁵⁹ La sua concezione del soggetto come fascio di energie o pulsioni risente in parte delle discussioni intorno a quell'immagine psicologica post-positivista dell'individuo inteso come raggruppamento composito di molecole e individualità microscopiche alimentata dagli studi di scienziati, filosofi e psicologi pubblicati o recensiti regolarmente nelle pagine della *Revue*.⁶⁰

Nell'*Essai sur les données immédiates de la conscience* Bergson parte dall'assunto di Ribot che gli «stati psicologici sono accompagnati, in effetti, da contrazioni muscolari»⁶¹ per giungere a dimostrare che l'associazionismo deterministico sostituisce all'esperienza qualitativa del «fenomeno concreto» una sua «ricostituzione artificiale». ⁶² Se il «movimento molecolare può creare della sensazione» in assenza di coscienza, allora la coscienza può creare essa stessa a sua volta del movimento in assenza di «energia cinetica e potenziale o utilizzando quest'energia a suo modo». ⁶³ A questo proposito Bergson si riferisce a Fouillée, considerato uno dei «più profondi» avversari del determinismo che però non sarebbe riuscito completamente ad abbandonare la prospettiva associazionistica riconducendo la libertà a «un motivo capace di controbilanciarne altri». ⁶⁴

In effetti anche le analisi di Fouillée si inseriscono nel dibattito sul funzionamento della psiche dialogando con le teorie psicologiche e fisiologiche di Ribot da cui riprende l'idea che a ogni stato di coscienza corrisponde effettivamente uno stato cerebrale determinato, negando tuttavia che si possa ricondurre il primo a un semplice “accompagnamento” del secondo e rivalutando l'influsso determinante delle «condizioni mentali» sugli eventi non solo psichici ma fisici. ⁶⁵ Inoltre Fouillée osserva come sia il riflesso a derivare dalla volontà, e non viceversa, ⁶⁶ e come le *idee generali* o astratte giochino un ruolo di potenziamento volitivo tanto più

⁵⁹ F. Nietzsche, *Fragments posthumes, Automne 1885 – automne 1887*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1979, p. 38.

⁶⁰ Cfr. I. Haaz, *Les conceptions du corps chez Nietzsche et Ribot*, Paris, L'Harmattan, 2002.

⁶¹ H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, Alcan, 1889, p. 20.

⁶² Ivi, p. 125.

⁶³ Ivi, p. 117.

⁶⁴ Ivi, p. 122.

⁶⁵ A. Fouillée, *La psychologie des idées-forces*, Paris, Alcan, 1893, pp. VI-IX.

⁶⁶ Ivi, p. XXXVII.

intenso, ricorda Di Meo, quanto più queste vengano condivise «da un grande numero di esseri umani».⁶⁷

Una simile impostazione è presente nell'opera di Guyau per cui un'idea come quella del “dovere” o dell’“l'obbligo” è un'espansione interna, un bisogno di perfezionare le nostre idee facendole passare nell'azione.⁶⁸ Guyau traspone il concetto elaborato da Fouillée delle “idee-forze”⁶⁹ in una prospettiva essenzialmente relazionale. Esiste una continuità tra l'uomo, gli altri uomini e la natura; nel cuore umano si imprime «tutte le gioie e tutti i dolori del genere umano»:

Così come il sé [...] è per la psicologia contemporanea un'illusione, non ci sono personalità separate, siamo composti da un'infinità d'esseri e di piccole coscienze, anche il piacere egoista, potremmo dire, è un'illusione: il mio piacere non esiste senza il piacere degli altri, sento che tutta la società vi deve partecipare.⁷⁰

Secondo la citata testimonianza di Pastore negli anni universitari Gramsci era stato particolarmente colpito da un passo di Guyau: «*la pensée est en nous comme l'amour*».⁷¹ Ripercorrendo l'opera citata possiamo trovare la concettualizzazione di questa similitudine volta a illustrare una concezione per cui l'ideale morale implica l'azione «in tutta la varietà delle sue manifestazioni», in opposizione all'inerzia, alla passività:

il pensiero è una delle forme principali dell'attività umana: non, come l'aveva creduto Aristotele, perché il pensiero sarebbe l'atto puro e privo di ogni materia (ipotesi inverificabile), ma perché il pensiero è, per così dire, azione condensata e vita al suo massimo sviluppo. Lo stesso per l'amore.⁷²

⁶⁷ Di Meo, *Decifrare Gramsci*, cit., p. 199.

⁶⁸ J.-M. Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* [1885], Paris, Éditions Payot & Rivages, 2012, p. 124.

⁶⁹ «Cette unité indissoluble du penser et de l'agir est la loi psychologique d'importance capitale que nous résumons par le terme: idée-force. Tout état de conscience est idée en tant qu'enveloppant une préférence quelconque; si bien que toute force psychique est, en dernière analyse, un vouloir» (Fouillée, *La psychologie des idées-forces*, cit. p. X).

⁷⁰ Guyau, *Esquisse*, cit., p. 129.

⁷¹ Basile, «*Caro maestro*», p. 201.

⁷² Guyau, *Esquisse*, cit., p. 107.

Poche pagine dopo l'autore prosegue affermando che «la tendenza dell'essere a perseverare nell'essere è il fondamento di ogni desiderio». ⁷³ A commento di questo passo Nietzsche, che aveva letto e annotato il testo, apponeva una nota dai toni scettici in cui sentiva il bisogno di qualificare «l'autopreservazione» come «La volontà di potenza». ⁷⁴ Del resto in una nota introduttiva alla seconda edizione aggiornata dell'*Esquisse*, Fouillée ricorda l'interesse di Nietzsche verso lo scritto e le «similitudini evidenti» di due dottrine che, partite «da una stessa concezione fondamentale, quella della vita intensa ed estensiva», tenderebbero a divergere «in senso opposto». ⁷⁵

6. Le riscritture precarcerarie di Gramsci

Sebbene quest'annotazione non figurasse nell'edizione del 1900 posseduta da Gramsci, ⁷⁶ questa “concezione fondamentale” della vita era largamente diffusa nella cultura italiana ed europea d'inizio secolo. Abbiamo visto come i suoi presupposti teorici potessero penetrare in diverse città quali Cagliari e Torino all'epoca della formazione dello studente sardo. Oltre agli scritti di Papini e Prezzolini e alle pubblicazioni specializzate, queste idee circolavano anche in ambito socialista dove Nietzsche, Guyau e Bergson erano oggetto di riletture e mediazioni che spaziavano dai filtri francesi di Sorel, ⁷⁷ Péguy ⁷⁸ ai non trascurabili riferimenti mussoliniani, ⁷⁹ ossia una serie di autori ben conosciuti dal Gramsci degli anni torinesi. ⁸⁰

Bergson viene evocato esplicitamente in un articolo del 1916, tramite un riferimento alla «scintilla divina dell'intuizione» capace di

⁷³ Ivi, p. 109.

⁷⁴ Ivi, p. 255. Anche questo concetto viene trasposto da Gramsci nel contesto della lotta di classe (cfr. A. Gramsci, *Scritti politici*, a cura di P. Spriano, Roma, Editori Riuniti, 1971, p. 246). Per un'analisi del rapporto tra la «volontà collettiva» gramsciana e le interpretazioni superomistiche della «volontà di potenza» di Nietzsche cfr. R. Descendre, «*Surhomme*», «*bas romantisme*», *fascisme: Antonio Gramsci et le roman populaire français* in *La France d'Antonio Gramsci*, Lyon, ENS éditions, 2021, pp. 113-52.

⁷⁵ A. Fouillée, *Avant-propos de la deuxième édition*, in J.-M. Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, Paris, Alcan, 1913, nota 1, p. 2.

⁷⁶ Cfr. *QC*, *Apparato critico*, p. 3131.

⁷⁷ Cfr. G. Sorel, *Réflexions sur la violence* [1908], Paris, Rivière, 1910, pp. 4-6; pp. 35-42, 161, 173-75, 192-94 su Bergson; pp. 334-38, 342, 357 su Nietzsche.

⁷⁸ Gramsci, *Scritti*, vol. 1, nota 2, p. 569.

⁷⁹ B. Mussolini, *Il mio socialismo*, Roma, La Fenice, 1983, pp. 32-42.

⁸⁰ L. Rapone, *Cinque anni che paiono secoli. Antonio Gramsci dal socialismo al comunismo (1914-1919)*, Roma, Carocci, 2011, pp. 11-37, 59-62, 334-35.

estendere l'orizzonte sensibile e percettivo del soggetto alla dimensione collettiva e simpatetica del reale,⁸¹ e implicitamente, come è stato notato,⁸² nel 1917 nel già citato articolo *Tre principi tre ordini*.⁸³ La critica ha poi mostrato il nesso tra la nozione di “idee-forze”, presente in questo stesso testo,⁸⁴ e i concetti di “idee generali”, “massime” e “principi” altrettanto ricorrenti negli scritti gramsciani di questi anni.⁸⁵

In *Indifferenti* Gramsci traspone di nuovo criticamente principi psicofisiologici dall'ambito individuale a quello storico e collettivo. Qui l'*inerzia*, o la “legge del minimo sforzo” sopra citata, metamorfizza nella categoria morale dell'*indifferenza* accanto alla quale appare un altro termine mutuato dalla psicologia sperimentale, l'*abulia*: «Indifferenza è abulia, è parassitismo, è vigliaccheria, non è vita». ⁸⁶ Il termine viene sottratto al lessico psicologizzante per alimentare operativamente la questione dell'agire collettivo e rivoluzionario.

Gramsci non ignora il significato tecnico dei termini che mutua consapevolmente dal linguaggio delle scienze, della psicologia e delle “filosofie della vita”: “inerzia”, “abulia”, “legge del minimo sforzo”, “idee-forze”. Tuttavia sceglie di conferire loro un senso nuovo, differente ma non ancora dichiaratamente opposto all'idealismo di Croce,⁸⁷ prossimo a quell'interpretazione *metaforica* del linguaggio che, nei *Quaderni*, teorizzerà esplicitamente proprio grazie anche a un'altra fonte derivata in parte dal paradigma culturale qui analizzato, l'*Essai de sémantique*⁸⁸ di Michel Bréal:

quando una nuova concezione del mondo succede a una precedente, il linguaggio precedente continua ad essere usato, ma appunto viene usato

⁸¹ Gramsci, *Scritti*, vol. 1, p. 568.

⁸² Cfr. *ivi*, nota 3, p. 88; N. Badaloni, *Antonio Gramsci. La filosofia della prassi come previsione*, in *Storia del marxismo*, a cura di E. H. Hobsbawm, vol. III.2, Torino, Einaudi, 1981, pp. 251-340: 255-60; Rapone, *Cinque anni che paiono secoli*, cit., pp. 334-35.

⁸³ Gramsci, *Scritti*, vol. 2, p. 84.

⁸⁴ *Ivi*, p. 85.

⁸⁵ F. Frosini, *Introduzione a A. Gramsci, Filosofia e politica. Antologia dei “Quaderni del carcere”*, Scandicci, La Nuova Italia, 1997, p. VII-LVI: XLVI-XLVII.

⁸⁶ Gramsci, *Scritti*, vol. 2, pp. 93-94: 93.

⁸⁷ Ciliberto, *Gramsci e il linguaggio della “vita”*, cit., p. 686.

⁸⁸ M. Bréal, *Essai de sémantique (science des significations)*, Paris, Hachette, 1897.

metaforicamente. Tutto il linguaggio è un continuo processo di metafore, e la storia della semantica è un aspetto della storia della cultura.⁸⁹

Anche l'influsso della linguistica francese risale all'epoca degli studi universitari e contribuisce a definire la futura prospettiva politica dei *Quaderni*⁹⁰ dove il prigioniero elaborerà una concezione del linguaggio come «espressione culturale» che si diffonde per «interferenza e influenza molecolare».⁹¹ Alcune delle tematiche giovanili verranno così riattivate e rielaborate nell'opera carceraria.

7. *La ripresa carceraria della nozione di Fouillée*

È il caso dell'eccezionale uso gramsciano del concetto di «idee-forza» di cui nei *Quaderni* si osservano due occorrenze: la prima in 7, 6, del novembre 1930⁹² e la seconda nella sua trascrizione del luglio-agosto 1932.⁹³ Queste rivelano l'efficacia e al contempo i limiti della nozione all'interno della critica alla riduzione del marxismo a sociologia «positiva»⁹⁴ e della riflessione sulle relazioni tra dirigenti e massa, tra teoria e pratica. Sorge accanto alla nozione di Fouillée la progressiva teorizzazione di una «filologia vivente»⁹⁵ capace di pensare il nesso tra queste due dimensioni. In 11, 25 le «idee-forza» e le «parole-forza», nelle quali affiora e permane l'aspetto politico-coercitivo di un'unica «forza» quella dell'«individuo singolo» o «capo individuale»,⁹⁶ sottolineata dal singolare del secondo termine del lemma,⁹⁷ sono una traduzione possibile della conoscenza, razionale, statistica dei sentimenti standardizzati delle masse da parte di un capo, ma esse non coincidono con la «compartecipazione attiva e consapevole», con la «con-passionalità» dell'organismo collettivo (il partito) che viene ora, con una variante

⁸⁹ Q 11, § 28: *QC*, p. 1438; prima, Q 4, § 17: *QC*, p. 438.

⁹⁰ Gramsci cita il testo di Bréal in Q 7, § 36: *QC*, p. 886, poi in Q 11, § 24: *QC*, p. 1427. Ha posto per primo l'attenzione sull'importanza della linguistica francese in Gramsci, com'è noto, Lo Piparo (*Lingua, intellettuali, egemonia in Gramsci*, Bari, Laterza, 1979). Frosini ha poi sottolineato il nesso tra questa fonte e le filosofie della vita (F. Frosini, *Gramsci e la filosofia. Saggio sui Quaderni del carcere*, Roma, Carocci, 2003, pp. 39-41).

⁹¹ Q 6, § 71: *QC*, p. 738.

⁹² *QC*, p. 857.

⁹³ Q 11, 25 *QC*, p. 1430.

⁹⁴ Q 7, § 6 *QC*, p. 856.

⁹⁵ Q 11, § 25 *QC*, p. 1430.

⁹⁶ Q 7, § 6 *QC*, p. 857.

⁹⁷ In origine «idee-forze» al plurale: cfr. Fouillée, *La psychologie des idées-forces*, cit.; Gramsci, *Scritti*, vol. 2, p. 85.

rispetto al testo di prima stesura, esplicitamente definito un «uomo collettivo»:

Con l'estendersi dei partiti di massa e il loro aderire organicamente alla vita più intima (economico-produttiva) della massa stessa, il processo di standardizzazione dei sentimenti popolari da meccanico e casuale (cioè prodotto dall'esistenza ambiente di condizioni e di pressioni simili) diventa consapevole e critico. La conoscenza e il giudizio di importanza di tali sentimenti non avviene più da parte dei capi per intuizione sorretta dalla identificazione di leggi statistiche, cioè per via razionale e intellettuale, troppo spesso fallace, – che il capo traduce in idee-forza, in parole-forza – ma avviene da parte dell'organismo collettivo per «compartecipazione attiva e consapevole», per «con-passionalità», per esperienza dei particolari immediati, per un sistema che si potrebbe dire di «filologia vivente». Così si forma un legame stretto tra grande massa, partito, gruppo dirigente e tutto il complesso, bene articolato, si può muovere come un «uomo-collettivo».⁹⁸

Insomma se il concetto di “idee-forze” è qui riattivato tramite l'uso delle nozioni di “idee-forza” e “parole-forza”, non v'è dubbio che esso venga mobilitato da Gramsci criticamente per concepire la trasposizione del nesso di pensiero e azione dal piano dell'individuo, tendenzialmente ancora troppo intellettualistico e immediatamente meccanico, al piano collettivo, e per affermare di conseguenza l'intersezione “vivente” di partiti e massa tramite un apparato concettuale nuovo (“filologia vivente”, “uomo collettivo”). Solo attraverso una «consapevolezza umana»⁹⁹ critica e passionale, con cui ora il concetto di “idee-forza” coincide solo parzialmente e limitatamente, la moltitudine può uscire dalla passività di un sentire meccanico e “naturalistico”. Si afferma qui la necessità di un rapporto filologico o pedagogico-egemonico, «un rapporto attivo, di relazioni reciproche»¹⁰⁰ tra masse e intellettuali, diretti e dirigenti, capace di riflettere un'«idea della vita come unità di passione e ragione».¹⁰¹ Questo rapporto, all'altezza della riflessione carceraria del luglio-agosto 1932 può essere definito “molecolare”, in un senso che tuttavia si distingue dall'immediatezza entusiastica, ancora idealisticamente connotata del vitalismo precarcerario anteriore

⁹⁸ Q 11, § 25 *QC*, p. 1430.

⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰ Q 10 II, § 44 *QC*, p. 1331.

¹⁰¹ Frosini, *Introduzione*, cit., p. XLIX.

all'esperienza dei Consigli di fabbrica e dell'approccio leniniano al marxismo.

8. *Sull'aggettivo "molecolare": l'ipotesi di una fonte e le sue riattivazioni*

Nonostante la metafora "molecolare" faccia indubbiamente parte del campo lessicale delle "filosofie della vita" e Gramsci cominci a usare l'immagine delle "molecole" proprio negli anni torinesi in cui emergono i riferimenti agli autori presi in considerazione,¹⁰² l'aggettivo "molecolare" e l'avverbio "molecolarmente" si affermano tardivamente nella sua prosa. Queste occorrenze potrebbero ricollegarsi, almeno inizialmente, a una fonte marxiana che contribuisce a orientarne il senso in una specifica direzione politica, quella del tentativo di pensare l'organizzazione del partito e dello Stato, le loro trasformazioni e quelle delle individualità in essi operanti. Nell'ottobre del 1923 a proposito della resistenza delle Commissioni interne di fronte al fascismo Gramsci afferma che «la classe operaia, sia pure molecolarmente, si sviluppa verso l'unità, verso una maggiore omogeneità organizzativa».¹⁰³ In *La crisi italiana* la marcia su Roma viene descritta come una «parata coreografica d'un processo molecolare per cui le forze reali dello Stato borghese [...] erano passate dalla parte del fascismo»¹⁰⁴ e la «conquista della maggioranza dei lavoratori», cioè la «trasformazione molecolare delle basi dello Stato democratico», viene definita come il «compito essenziale» del Partito.¹⁰⁵ Commemorando la morte di Serrati ne "L'Unità" del 14 maggio 1926, Gramsci afferma che la sua adesione al Partito comunista aveva rivelato «un processo molecolare che si era svolto oscuramente nella massa dei lavoratori italiani dopo la scissione di Livorno».¹⁰⁶ Gli esempi potrebbero continuare ma ciò che importa sottolineare è la funzione politica di queste metafore. Esse anticipano la questione carceraria delle trasformazioni "molecolari" dalla quantità alla qualità, una questione che Marx aveva connesso alla «teoria molecolare» della «chimica moderna» basata sulla «degge scoperta da Hegel nella sua Logica» secondo cui «i

¹⁰² Gramsci, *Scritti politici*, cit., pp. 54, 157.

¹⁰³ Ivi, p. 535.

¹⁰⁴ Ivi, p. 584.

¹⁰⁵ Ivi, p. 587.

¹⁰⁶ Ivi, p. 675.

mutamenti puramente *quantitativi* si risolvono a un certo punto in distinzioni *qualitative*».¹⁰⁷

Dati questi riferimenti e l'analisi diacronica delle occorrenze sembra legittimo ritenere che *questo* uso della metafora molecolare tragga origine dall'approfondimento delle letture marxiane e dalla «ricchezza di acquisizioni teoriche e culturali nuove» dei primi anni '20.¹⁰⁸ Si deve allora tenere conto di questi presupposti nell'analizzare il riemergere di un determinato lessico nell'opera carceraria.

Una serie di letture precedenti la fase di scrittura dei *Quaderni* potrebbe aver contribuito inoltre a connotare un già riattivato campo semantico che, com'è noto, diviene centrale nelle lettere dal carcere. Frosini¹⁰⁹ ha notato che nel reclusorio di San Vittore durante la primavera del 1928 Gramsci può leggere alcuni numeri della “*Revue des deux mondes*” in cui appare nel numero del 1873 un saggio di Paul Janet intitolato *Le problème des causes finales et la physiologie contemporaine* a cui egli si riferisce con interesse in una lettera a Tania.¹¹⁰ In questo scritto risuonano le teorie fisiologiche sulla costituzione dell'organismo e della vita: l'essere vivente viene interpretato come un'«associazione molecolare»¹¹¹ e un insieme d'individualità microscopiche in parte dotate di una «coscienza sorda» o «percezione oscura».¹¹²

Precedentemente il termine “molecola” era stato associato da Gramsci in una lettera del dicembre 1926 all'osservazione «psicologica» della vita «elementare» ancora pulsante nelle esistenze degli altri carcerati,¹¹³ ma tra la fine di febbraio e novembre 1928 il lemma “molecolare” viene impiegato per descrivere le trasformazioni psico-fisiche interne all'organismo del prigioniero stesso. Si assiste quindi in questo periodo, ossia effettivamente in un lasso di tempo che in parte coincide con la lettura del saggio citato,

¹⁰⁷ K. Marx, *Il Capitale. Critica dell'economia politica*, Libro primo, a cura di D. Cantimori, Roma, Editori Riuniti, 1974, p. 337 e nota 205.

¹⁰⁸ F. Izzo, *Democrazia e cosmopolitismo in Antonio Gramsci*, Roma, Carocci, 2009, p. 45.

¹⁰⁹ Frosini, *Gramsci e la filosofia*, cit., nota 26, p. 40.

¹¹⁰ *LC*, p. 207.

¹¹¹ P. Janet, *Le problème des causes finales et la physiologie contemporaine – L'industrie de l'homme et l'industrie de la nature*, «*Revue de deux mondes*», cent troisième volume, janvier-février 1873, Livraison du 15 Février, Paris, pp. 861-88: 866.

¹¹² *Ivi*, pp. 867-68.

¹¹³ *LC*, p. 22.

a uno slittamento semantico per cui dall'osservazione esterna Gramsci passa all'analisi interna, soggettiva, dei "processi molecolari" intesi come accumulo quantitativo di forze o tensioni definite "pressioni", "resistenze", "scosse"¹¹⁴ ma anche "sensazioni" vitali¹¹⁵ destinate a determinare dei cambiamenti o trasformazioni nella personalità del singolo, fino all'esito della drammatica riflessione sullo sdoppiamento della personalità della Lettera a Tania del marzo 1933¹¹⁶ e di 15, 9.¹¹⁷

Un anno prima, il 7 marzo 1932, queste stesse "pressioni" erano state esplicitamente attribuite alla "coercizione" esercitata dallo Stato "sugli individui" in una lettera¹¹⁸ in cui Gramsci, esponendo a Tania «tutto ciò che di reale e di concreto» si può «salvare» della psicanalisi, portava l'attenzione sulle:

devastazioni che determina in molte coscienze la contraddizione tra ciò che appare doveroso in modo categorico e le tendenze reali fondate sulla sedimentazione di vecchie abitudini e vecchi modi di pensare.¹¹⁹

Questa tematica si connette alla questione, inizialmente posta all'interno di una serie di note dedicate alla funzione pedagogico-egemonica degli intellettuali e della scuola, della formazione di «un nuovo nesso psico-fisico»¹²⁰ che verrà svolta sistematicamente nel *Quaderno 22* dalla seconda metà del 1934.

Il rischio di «scatenamenti morbosi di passionalità repressa»¹²¹ dipende dall'interazione dialettica tra uomo, società e Stato, dalle variazioni del nesso esistente tra le funzioni intellettuali, fisiologiche o istintuali e le attività tecniche e manuali dell'individuo. La combinazione sintetica di queste funzioni è data da un adattamento molecolare alle nuove abitudini contratte in un processo storico coercitivo di formazione del soggetto.

Con l'avvento dell'industrialismo e del metodo Taylor, per esempio, il gesto consueto, l'azione regolare, dell'operaio sembra

¹¹⁴ *LC*, p. 191.

¹¹⁵ *LC*, p. 265.

¹¹⁶ *LC*, pp. 808-10.

¹¹⁷ *QC*, pp. 1762-64.

¹¹⁸ *LC*, pp. 635-37.

¹¹⁹ *LC*, p. 635.

¹²⁰ Q 4, § 52: *QC*, p. 490.

¹²¹ *LC*, p. 636.

poter trasformarsi in un'abitudine capace di risparmiare la psiche di un'investimento energetico "intellettuale" e di implicare l'addomesticamento delle funzioni creatrici dell'individuo.¹²² Se da un lato la conseguenza viene descritta in un primo momento come un «disinteressamento intellettuale»¹²³ *immediato*, ossia un adempimento astratto di una serie di gesti tecnico-produttivi svuotati di ogni contenuto e così ridotti a un'attività ripetitiva e formale, dall'altro lato questa automatizzazione dell'azione contribuisce ad alleggerire lo sforzo nervoso-muscolare, liberando potenzialità psichiche *mediate*, creative e potenzialmente anticonformiste, che rendono evidente il carattere insopprimibile dell'attività intellettuale stessa, affermandone l'essenziale legame dialettico con l'attività manuale:

Quando il processo di adattamento è avvenuto, si verifica in realtà che il cervello dell'operaio, invece di mummificarsi, ha raggiunto uno stato di completa libertà. Si è completamente meccanizzato solo il gesto fisico; la memoria del mestiere, ridotto a gesti semplici ripetuti con ritmo intenso, si è "annidata" nei fasci muscolari e nervosi che ha lasciato il cervello libero e sgombro per altre occupazioni. [...] Gli industriali americani hanno capito [...] che "gorilla ammaestrato" è una frase, che l'operaio rimane "purtroppo" uomo e persino che egli, durante il lavoro, pensa di più o per lo meno ha molto maggiori possibilità di pensare, almeno quando ha superato la crisi di adattamento.¹²⁴

È stato mostrato come queste idee trascrivano il concetto di James di un'"abitudine" «intesa in senso fisiologico come memoria accumulata nel gesto fisico capace di far risparmiare energie nervose, tramite la memorizzazione motoria di comportamenti [...] così incorporati nei fasci muscolari».¹²⁵

Per Gramsci la standardizzazione delle pratiche lavorative implica la necessità di una riconfigurazione antropologica del soggetto, fondata sulla compresenza di elementi critici e pratici. Se da un lato l'esercizio della coercizione da parte del gruppo dominante impone

¹²² Q 22, § 12: *QC*, pp. 2169-71.

¹²³ *QC*, p. 2170.

¹²⁴ *QC*, pp. 2170-71.

¹²⁵ C. Meta, *Il soggetto e l'educazione in Gramsci: formazione dell'uomo e teoria della personalità*, Roma, Bordeaux, 2019, p. 177.

una «compressione meccanica degli istinti»¹²⁶ dei gruppi sociali subalterni, dall'altro lato proprio per questi ultimi la nuova configurazione dell'attività pratica, dati i suoi caratteri collettivi apre inedite possibilità di «creazione di un nuovo nesso psico-fisico di tipo differente [...] indubbiamente di un tipo superiore».¹²⁷ Tuttavia questa riconfigurazione può avvenire solo attraverso l'incorporazione di un processo espansivo di *traduzione* del taylorismo, capace di trasformare criticamente e consapevolmente la coercizione in libertà dall'interno, organicamente.

In sostanza la riflessione “molecolare” si inserisce in una prospettiva che contribuisce a pensare il soggetto attraverso la riformulazione delle categorie epistemologiche moderne da un lato in una presa di distanza, funzionale alla critica del marxismo deterministico, dal meccanicismo della psicologia e della “sociologia” positiva, dall'altro nell'assimilazione critica di concetti mutuati proprio dalle scienze della vita. Non è un caso che, a questo proposito, anche la necessità di pensare il partito politico come moderno principe, ossia come “mito” e «prima cellula in cui si riassumono dei germi di volontà collettiva»,¹²⁸ implichi una riattivazione di elementi bergsoniani presenti in Sorel¹²⁹ tramite una critica alla concezione spontaneistica della volontà o «libertà (arbitrio – slancio vitale)»¹³⁰ capace tuttavia di «cogliere al di sotto delle incrostazioni parassitarie deposte» sul pensiero dell'intellettuale francese «ciò che in esso è più essenziale e permanente».¹³¹

Potremmo dire parafrasando Gramsci che da questi «fossili» il prigioniero «continua» la filosofia del *soggetto* ma, «la depura da tutto il suo apparato metafisico e la conduce nel terreno concreto della storia».¹³² È proprio la dimensione storica infatti a conferire all'individuo il suo carattere relazionale, a costituirlo quale “possibilità attiva”, sorgente “eterogenea” e “incompleta”

¹²⁶ R. Bodei, *Gramsci: volontà, egemonia, razionalizzazione*, in *Politica e storia in Gramsci*, a cura di F. Ferri, p. 92.

¹²⁷ Q 22, § 11: *QC*, p. 2165.

¹²⁸ Q 13, § 1: *QC*, p. 1558.

¹²⁹ Cfr. F. Frosini, *Gramsci, Sorel, Croce: de la «passion» au «mythe»*, in *La France d'Antonio Gramsci*, cit., pp. 175-98.

¹³⁰ Q 13, § 1: *QC*, pp. 1557-58.

¹³¹ Q 11, § 66: *QC*, p. 1499.

¹³² Q 11, § 28: *QC*, p. 1438. Gramsci si riferisce qui al concetto di “immanenza” in Marx.

dell'azione, lontano dalla riduzione positiva dello psicologismo e dal soggetto inteso come puro principio speculativo.¹³³

9. Sulla "forza-potenza"

Nel dicembre 1932 Gramsci giunge a teorizzare una concezione attiva, relazionale, essenzialmente pratico-politica della vita umana intesa come «volontà concreta, cioè applicazione effettuale dell'astratto volere o impulso vitale ai mezzi concreti che tale volontà realizzano». Essa intreccia indissolubilmente «elementi puramente individuali e soggettivi» ed «elementi di massa e oggettivi»,¹³⁴ per cui «trasformare il mondo esterno, i rapporti generali, significa potenziare se stesso, sviluppare se stesso», implicando un «miglioramento» etico di «tutto il genere umano».¹³⁵ Alla base di questo potenziamento si trova la necessità di una dialettica tra *sapere*, *comprendere* e *sentire*¹³⁶ incarnata dalla relazione egemonico-pedagogica tra dirigenti e diretti. Questa può risultare più o meno efficace ed emancipatrice a seconda del grado, estensivo e intensivo, della «comprensione critica di se stessi» che si produce:

attraverso una lotta di "egemonie" politiche, di direzioni contrastanti, prima nel campo dell'etica, poi della politica, per giungere a una elaborazione superiore della propria concezione del reale.¹³⁷

Continua qui ad agire a nostro avviso un'idea della *forza-potenza* in cui, com'è stato sottolineato, risuonano echi del *conatus* spinoziano e a proposito della quale è stata indicata «una genealogia risalente, attraverso Hegel, a Spinoza», passando anche per Croce e le «filosofie della vita». Ma:

l'uso che Gramsci fa della costellazione concettuale della forza-potenza rinvia assai più direttamente a Spinoza che non a Croce. In particolare, l'idea di un'individualità "molecolare" contraddice apertamente il principio idealistico dell'autocoscienza e contiene invece un germe radicalmente antiidealistico e

¹³³ Cfr. A. Tosel, *Étudier Gramsci*, Paris, Éditions Kimé, 2016, pp. 310-21, dove il parallelismo tra la formazione «microscopica delle personalità» individuali e quella macroscopica dell'«uomo collettivo» e della «volontà collettiva» viene letto all'interno della riflessione gramsciana sull'egemonia e sulla pedagogia.

¹³⁴ Q 10 II, § 48.II: *QC*, p. 1338.

¹³⁵ *Ibidem*.

¹³⁶ Q 11, § 67: *QC*, pp. 1505-6. Già in Q 4, § 33: *QC*, pp. 451-52.

¹³⁷ Q 11, § 12: *QC*, p. 1385.

anti-organicistico. Pensando l'uomo a partire da essa sarà infatti impossibile ragionare in termini di una "identità" di cui si tratta di "prendere coscienza" (e ciò varrà sia a livello individuale che collettivo o "di classe"), perché, molto semplicemente, questa identità, come tale, *non* esiste.¹³⁸

Nella formulazione molecolare della teoria-pratica rivoluzionaria gramsciana questa caratterizzazione espansiva della forza-potenza, il cui "germe antiidealistico" va sviluppandosi in termini "anti-organicistici", trae almeno in parte la sua origine proprio da quelle contaminazioni concettuali derivate dal lessico dell'epistemologia post-positivista e della filosofia psicologica sopra analizzato. Se in effetti la «storia della semantica è un aspetto della storia della cultura»,¹³⁹ la parola "uomo" rinvia a un modello teorico in divenire che per essere riformato deve essere riconosciuto anch'esso come metaforico. Dal punto di vista della "storia della cultura" diviene allora possibile accostare al testo di Gramsci l'incipit del paragrafo 2 del primo volume di *Umano, troppo umano*, un testo preceduto dal passo intitolato *Chimica delle idee e dei sentimenti* in cui Nietzsche esorta a pensare la «filosofia storica» congiuntamente alle «scienze naturali»¹⁴⁰ proprio attraverso una metafora riconducibile al lessico delle "scienze della vita":

Tutti i filosofi hanno il comune difetto di partire dall'uomo attuale e di credere di giungere allo scopo attraverso un'analisi dello stesso. Inavvertitamente "l'Uomo" si configura alla loro mente come una *aeterna veritas*, come un'entità fissa in ogni vortice, come una misura certa delle cose. Ma tutto ciò che il filosofo enuncia sull'uomo, non è in fondo altro che una testimonianza sull'uomo di un periodo *molto limitato*. La mancanza di senso storico è il difetto ereditario di tutti i filosofi; [...] Non vogliono capire che l'uomo è divenuto e che anche la facoltà di conoscere è divenuta.¹⁴¹

In opposizione alle filosofie metafisiche, che postulano un soggetto assoluto e atemporale, Gramsci, come Nietzsche, afferma il divenire stesso del singolo tramite una critica del concetto d'ascendenza "cattolica" della "natura umana":

¹³⁸ Frosini, *Introduzione*, cit., p. LII.

¹³⁹ Q 11, § 28: *QC*, p. 1438.

¹⁴⁰ F. Nietzsche, *Umano troppo umano* [1878], vol. 1, Milano, Adelphi, 1979, p. 15.

¹⁴¹ Ivi, p. 16.

Tutte le filosofie finora esistite può dirsi che riproducono questa posizione del cattolicesimo, cioè concepiscono l'uomo come individuo limitato alla sua individualità e lo spirito come tale individualità. È su questo punto che occorre riformare il concetto dell'uomo. Cioè 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.¹⁴²

Per Gramsci la pluralità elementare che compone il sistema uomo-natura, ossia l'umanità intesa come campo di forze in cui l'individuo opera, sente, concepisce e trasforma se stesso, gli altri e la natura, non è data una volta per tutte ma deve essere compresa geneticamente:

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 il riassunto di tutto il passato.¹⁴³

Il piano del singolo e quello dei rapporti sociali si intrecciano indissolubilmente nelle sedimentazioni pratiche e culturali dello svolgimento storico. Il grado di coscienza critica dell'individuo collettivo dipende da questa consapevolezza, presupposto dell'organizzazione politica della volontà.

Conclusione

Oltre a uno stesso contesto culturale di riferimento, dato dall'epistemologia post-positivista e dalla psicologia sperimentale di fine Ottocento, i punti di contatto tra i "filosofi della vita" e Gramsci riguardano un comune carattere "antitetico" d'immanenza rispetto alla posizione storico-filosofica trascendente, metafisica della teologia e della filosofia moderna del soggetto. In questa prospettiva l'uso di metafore chimico-biologiche tende al superamento e alla critica di quello stesso orizzonte concettuale da cui sono tratte e si inserisce all'interno della questione concernente le relazioni tra ragione, volontà e "sentimento-passione".

¹⁴² Q 10 II, § 54: *QC*, p. 1345.

¹⁴³ : *QC*, pp. 1345-46.

Nel Gramsci dei *Quaderni* però, accanto alla riattivazione critica del “lessico della vita”, agisce un’interpretazione dialettica del soggetto storico, individuale e collettivo, basata sull’inedita assimilazione progressiva dell’apporto filosofico di Hegel e Marx. Prima di giungere alle formulazioni citate infatti, già in 4, 45 (ottobre-novembre 1930), egli aveva scritto che:

il materialismo storico è una riforma e uno sviluppo dello hegelismo [...] è la coscienza piena delle contraddizioni in cui lo stesso filosofo, individualmente inteso o inteso come intero gruppo sociale, non solo comprende le contraddizioni, ma pone se stesso come elemento delle contraddizioni, e eleva questo elemento a principio politico e d’azione. L’“uomo in generale” viene negato e tutti i concetti “unitari” staticamente vengono dileggiati e distrutti in quanto espressione del concetto di “uomo in generale” o di “natura umana” immanente in ogni uomo.¹⁴⁴

I residui vitalistici e psicologici non vengono completamente soppressi ma rielaborati nella prospettiva molecolare di ascendenza hegel-marxiana e, in particolare, nella concezione dell’individuo inteso come «insieme dei rapporti sociali» sul modello delle *Tesi su Feuerbach*.¹⁴⁵ L’uomo si configura allora come un *annodamento relazionale* e viene concepito quale risultato di un processo storico e molecolare in cui forze sociali contrastanti, divenute *razionalmente* spontanee e, potremmo dire, abitudini “istintuali” o “seconda natura”,¹⁴⁶ entrano in lotta nel tentativo di ricomporre politicamente, dopo una fase di scissione, un’egemonia nuova. Nell’aspetto essenzialmente politico e sociale dell’elemento razionale di “direzione consapevole” dell’egemonia si trova la differenza sostanziale tra la prospettiva gramsciana della “volontà collettiva” e la prospettiva “volontarista” del vitalismo etico-psicologico. In questo campo la risemantizzazione di nozioni come quelle di “nesso psico-fisico”, “abitudine”, “impulso vitale”, “molecolare”, “forza” e “potenza” contribuisce a determinare un apparato

¹⁴⁴ *QC*, p. 471.

¹⁴⁵ Q 10 II, § 48.II: *QC*, p. 1337.

¹⁴⁶ Le idee di «abitudine» e «seconda natura» sono associate in Q 16, § 12: *QC*, p. 1875. Il senso conferito a questi concetti non pare molto lontano dall’interpretazione nietzscheana del termine «istinto» per cui, ricorda Vattimo: «l’istinto è la sopravvivenza in noi di prescrizioni e norme sociali molto antiche e ormai consolidate, che possono essere ancora valide, ma possono anche venire a conflitto con esigenze e prescrizioni più recenti» (G. Vattimo, *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Milano, Bompiani, 1996, p. 104).

semantico nuovo tendente a una riforma “del concetto dell’uomo” in termini *transindividuali*,¹⁴⁷ in senso marxiano, cioè in direzione di una “concezione fondamentale della vita” politica, storica “intensa ed estensiva”.

¹⁴⁷ Per l’uso del termine *transindividuale* in riferimento alla definizione che Gramsci riprende dal Marx delle *Tesi su Feuerbach* cfr. E. Balibar, *La philosophie de Karl Marx*, Paris, La Découverte, 2014, da cui F. Frosini, *Introduzione*, cit., p. LVI.